

אלוקים, החובה והמוסר

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה

מאת:

משה רט

המחלקה לפילוסופיה כללית

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

אדר תשע"ד

רמת גן



עבודה זו נעשתה בהדרכתם של ד"ר יהודה שנאל ושל ד"ר
שרלוט קצוף מהמחלקה לפילוסופיה כללית של אוניברסיטת
בר אילן.



ברצוני להודות מעומק הלב לד"ר יהודה שנאל ולד"ר שרלוט קצוף, שהסכימו בטובם להנחות את עבודת הדוקטורט הזו, והקדישו זמן ומאמצים רבים לאורך הדרך כדי לעזור לה לצאת אל הפועל בצורה הטובה ביותר. הערותיהם המדוקדקות והבונות תרמו לעיצוב הרעיונות המוצגים בעבודה, ולעיבודם מחומר גולמי לצורה הסופית והמדויקת בה הם מופיעים כאן. כל חיסרון או פגם בחיבור, הוא על אחריותי ולא על אחריותם.



תוכן העניינים

א	תקציר
1	פרק 1 – הריאליזם המוסרי: נטורליזם ונורמטיביות
1	1.1 – הצגת הריאליזם המוסרי
2	1.2 – מושג החובה המוסרית
7	1.3 – עובדות מוסריות טבעיות
15	פרק 2 – הריאליזם המוסרי: אי-נטורליזם ומוזרות
15	2.1 – עובדות מוסריות לא-טבעיות
16	2.2 – הביקורת של תיאוריית השגיאה
16	2.2.1 – הטיעון מהמוזרות
18	2.2.2 – מוזרות אונטולוגית
24	2.2.3 – הקושי האפיסטמי
30	2.2.3.1 – הטיעון מהמחלוקת
35	2.2.3.2 – הטיעון מהאבולוציה
41	2.2.4 – תשובות או תירוצים?
48	2.2.5 – מוזרות נורמטיבית
51	2.3 – טעמים חיצוניים ופנימיים
52	2.3.1 – אינטרנליזם מול אקסטרנליזם
55	2.3.2 – הגישה היומיאנית
56	2.3.3 – כוחה של החובה המוסרית
59	2.3.4 – האקסטרנליזם והשלכותיו
59	2.3.4.1 – העמדה האקסטרנליסטית
62	2.3.4.2 – האמנם יש מחלוקת?
65	2.3.4.3 – הריקנות של האקסטרנליזם
69	2.4 – סיכום
71	פרק 3 – תיארום כמסגרת מושגית
71	3.1 – תיאוריית צו אלוקי
71	3.1.1 – תצ"א ותומכיה
74	3.1.2 – הבהרות מושגיות
77	3.2 – תצ"א כנגד הטיעון מהמוזרות
77	3.2.1 – מוזרות אונטולוגית
78	3.2.1.1 – האם קיום הא-ל הוא מוזר?



81	_____	3.2.1.2 – ראיות לקיומו של הא-ל
82	_____	3.2.2 – מוזרות נורמטיבית – הא-ל והמוסר
84	_____	3.2.2.1 – הקשר בין הא-ל למוסר
86	_____	3.2.2.1.1 – הא-ל כבורא התכונות המוסריות
87	_____	3.2.2.1.2 – הא-ל כמחוקק החוק המוסרי
88	_____	3.2.2.1.3 – צו הא-ל כהצדקת המוסריות
90	_____	3.2.2.2 – המטא-אתיקה של תצ"א
90	_____	3.2.2.2.1 – המשמעת לא-ל כחובה בסיסית
92	_____	3.2.2.2.2 – המשמעת לא-ל כמבוססת על חובה אחרת
94	_____	3.2.2.2.3 – המשמעת לא-ל כמבוססת על זיקה לרצון הא-ל
102	_____	פרק 4 – תיארום ואתיקת המידות
102	_____	4.1 – אתיקת המידות
106	_____	4.2 – אתיקת המידות פוגשת את התיארום
115	_____	פרק 5 – טעמים: פנימיים, חיצוניים, ומוסריים
115	_____	5.1 – יום פוגש את נייגל
117	_____	5.2 – נייגל פוגש את פרפיט
125	_____	5.3 – הא-ל נכנס לתמונה
130	_____	פרק 6 – הביקורת על תצ"א: אותיפרון וקרמזוב
130	_____	6.1 – דילמת אותיפרון
132	_____	6.2 – תגובות לדילמה
132	_____	6.2.1 – טבעו של הא-ל מונע ממנו לצוות על X
139	_____	6.2.2 – קיימת חובה לציית רק לא-ל אוהב
144	_____	6.3 – תזת קרמזוב
154	_____	פרק 7 – הביקורת על תצ"א: שיפוט הא-ל והשרירותיות
155	_____	7.1 – הקושי האפיסטמי החלש
158	_____	7.2 – הקושי האפיסטמי החזק
165	_____	7.3 – בעיית השרירותיות
165	_____	7.3.1 – הצגת הבעיה
166	_____	7.3.2 – פתרון הבעיה
171	_____	סיכום
174	_____	ביבליוגרפיה

תקציר

עבודה זו עוסקת בשלושה מהזרמים המרכזיים בפילוסופיה של המוסר בזמננו: הריאליזם המוסרי, תיאוריית השגיאה, ותיאוריית הצו האלוקי (תצ"א). מטרתה היא לבחון האם, ובאיזו מידה, ניתן לספק בסיס לאמונה הריאליסטית בקיומה של נורמטיביות אובייקטיבית, ובפרט של חובה אובייקטיבית. אטען שלביקורות שמעלים תומכי תיאוריית השגיאה נגד הריאליזם המוסרי, קשה לתת תגובה הולמת על בסיס ריאליזם מוסרי לא-תיאיסטי בלבד. עם זאת, אנסה להראות שניתן לפתח את תצ"א באופן כזה שיספק בסיס לחובה נורמטיבית אובייקטיבית, ושתיאוריית החובה האובייקטיבית המבוססת על תצ"א יכולה להתמודד טוב יותר עם אותן ביקורות. מטרת העבודה אינה להוכיח את קיומו של הא-ל, וממילא גם לא את נכונותה של תצ"א, אלא להראות שמי שאוחז בעמדות אלה נמצא בעמדה טובה יותר להגן ממנה על החובה המוסרית מאשר מי ששולל אותן.

יש לציין, שתיאוריית החובה האובייקטיבית המבוססת על תצ"א שאני מפתח, עשויה להיתפס בעיני רבים באופן שאינו מספק הגנה לריאליזם המוסרי בפני עצמו. אף על פי כן, מטרתי היא להראות כיצד יכולה תצ"א לתמוך באינטואיציה המטא-אתית הרווחת, לפיה יש לנו חובות אובייקטיביות אמיתיות. המידה בה אותן חובות חופפות למה שאנו מחשיבים בדרך כלל כמוסר, תלוי בתוכן שאנו מייחסים לרצונו של הא-ל או ציוויו, כמו גם לתוכן שאנו מייחסים למוסר.

הפרק הראשון מציג את הריאליזם המוסרי ואת הביקורת נגדו. תחילה יוצג הריאליזם המוסרי, כאשר הנקודה המרכזית בה מתמקד הדיון, היא מושג החובה המוסרית. שני הזרמים העיקריים בריאליזם המוסרי הם הריאליזם הנטורליסטי, והלא-נטורליסטי. נבחן בתחילה את הריאליזם הנטורליסטי, ונראה שהבעיה העיקרית שבו היא העדר הכוח הנורמטיבי, שבקבוצתו לא מתאפשר קיומה של חובה מוסרית.

הפרק השני יתמקד בריאליזם הלא-נטורליסטי. הביקורת המרכזית נגדו היא זו של תיאוריית השגיאה, כפי שהיא מתבטאת בטיעון מהמוזרות. טיעון זה מכיל בתוכו היבטים שונים. ההיבט הראשון הוא המוזרות האונטולוגית, הקשורה לקיומן-כביכול של עובדות מוסריות לא טבעיות. להיבט זה נלווה גם קושי אפיסטמי, התוקף את האינטואיציות שעליהן מתבסס הריאליזם המוסרי, כאשר שני טיעונים מרכזיים שהוא מעלה נגדן הם הטיעון מהמחלוקת והטיעון מהאבולוציה. נראה את התשובות שמעלה הריאליזם המוסרי בתגובה, ואת הבעייתיות שבהן.

ההיבט השני של הטיעון מהמוזרות, הוא המוזרות הנורמטיבית – השאלה מהיכן נובע כוחן המחייב של העובדות המוסריות. לשם כך יש להקדיש דיון לתיאוריות נורמטיביות, ולשאלה מה נחשב כטעמים (reasons) לפעולה. אציג את המחלוקת בין האינטרנליזם לאקסטרנליזם, ואת הגישה היומיאנית, היוצרת בעיה עבור הניסיונות לתת טעמים חיצוניים לחובה המוסרית. נראה את העמדה האקסטרנליסטית, את גישתה לגבי כוחה של החובה המוסרית, ואת הבעייתיות שבה. תוך כדי הדיון יתברר גם שלמעשה אין מחלוקת מהותית בין האינטרנליזם לאקסטרנליזם, אלא למעשה כל גישה מדברת על מושגים אחרים.

בסיכום פרק זה יתברר שהקושיות שמעלה תיאוריית השגיאה כנגד הריאליזם המוסרי הן בעלות משקל משמעותי, והתשובות שניתנו להן מתקשות להתמודד איתן באופן משכנע.

הפרק השלישי מציג את תצ"א ואת מערכת המושגים שלה. בתחילה אציג את תצ"א, את המוטיבציה העומדת מאחורי התמיכה בה, ואבהיר את המושגים בהן היא עוסקת. לאחר מכן נראה כיצד תצ"א מתמודדת עם הטיעון מהמוזרות. ראשית יש לבחון את הטענה לפיה תצ"א עצמה נכשלת ב"מוזרות" גדולה אף יותר מאשר הריאליזם המוסרי, בשל הנחת קיומו של הא-ל. לשם כך אברר את מושג המוזרות, ואראה שהוא קיים רק במסגרת של הנחות יסוד מסוימות, בעוד שבמסגרות אחרות אין הוא מופיע. לטענתי, האמונה בקיום הא-ל היא עצמה חלק מהנחות היסוד של המאמין, וכיוון שכך אין היא חשופה לטיעון מהמוזרות, באופן בו הלה מופנה כלפי הריאליזם המוסרי. כמו כן, בעוד שהריאליזם המוסרי מבוסס על אינטואיציות מוסריות בלבד, שאת תוקפן קל לערער – הרי שהאמונה בקיום הא-ל מבוססת על ראיות וטיעונים מתחומים שונים, ולכן קשה יותר להפריך אותה. כיוון שכך, קל יותר לבסס את החובה המוסרית על קיומו של הא-ל, מאשר על קיומן של עובדות מוסריות לא-טבעיות שאינן קשורות בא-ל. תצ"א נותנת מענה לקושי האונטולוגי הנוגע לקיומן של העובדות המוסריות, בכך שהיא מבססת אותם על רצונו או על ציוויו של הא-ל, כך שהן אינן צריכות "לרחף באוויר" באופן מנותק וחסר ביסוס.

מכאן אנו עוברים להתמודדות עם המוזרות הנורמטיבית – כיצד יכולות עובדות מוסריות חיצוניות ליצור חובה נורמטיבית עבור האדם. כאן עולה השאלה, מה הקשר בין הא-ל למוסר לפי תצ"א? באיזה אופן יוצר או קובע הא-ל את המוסר? נראה שלוש תשובות שניתנו לשאלה זו, ואת הבעייתיות שבהן.

במקום תשובות אלה, המניחות למעשה את קיומו של המוסר כיישות נפרדת, אטען שיש לבדוק את המטא-אתיקה של תצ"א באופן עצמאי, שאינו קשור דווקא למוסר. רצונו של הא-ל יוצר חובה נורמטיבית אובייקטיבית עבור בני האדם, ללא קשר לתוכנו של אותו רצון ולצווים שהוא נותן. אם ניתן יהיה לבסס אותה, תוכל חובה זו לשמש כמקור ממנו נגזרת החובה המוסרית, דהיינו מערכת החובות השייכות לתחום שאנו מכנים מוסר. למעשה, אטען שהחובה המוסרית אינה קיימת כקטגוריה נפרדת; החובה האובייקטיבית היחידה היא החובה לציית לא-ל, ואם נניח שהא-ל ציווה על התנהגות באופן שאנו מחשיבים כמוסרי, הרי שאותה התנהגות הופכת לחובה אובייקטיבית. אמנם, לא בהכרח קיימת חפיפה מלאה בין רצון הא-ל ובין המוסר. כדי לבסס את הטענה לפיה רצון הא-ל יוצר טעמים נורמטיביים, עלינו לשאול את השאלה, למה עלינו לציית לא-ל? על מה מבוססת חובת המשמעת כלפי הא-ל?

אציג מספר תשובות אפשריות לשאלה זו. האחת רואה את המשמעת לא-ל כחובה בסיסית, שאינה ניתנת או זקוקה לביסוס על חובה אחרת. השניה מבססת את המשמעת לא-ל על חובה אחרת כלשהי. אראה ששתי התשובות הללו הן בעייתיות. במקום זה אציג עמדה לפיה החובה לציית לא-ל מבוססת על זיקה כלשהי בין רצון הא-ל לרצונו של האדם – זיקה שיכולה להיות קשורה או לכוחו של הא-ל להשפיע על מימוש רצונותיו של האדם, או לרצון פנימי הקיים באדם לציית לא-ל, בשל היותו נברא בצלם אלוקים.

לפני שאמשיך לפתח את הרעיונות של הפרק השלישי ואת קו המחשבה העיקרי שלי, אתייחס בפרק הרביעי לאופן בו ניתן לשלב את תצ"א עם תיאוריה מוסרית בצורה שתביא תועלת לשניהם. התיאוריה המדוברת היא אתיקת המידות (virtue ethics). נראה כיצד היא ותצ"א יכולות לתמוך האחת בשנייה. בפרק החמישי אחזור לרעיון שהוצג בסוף הפרק השלישי, על החובה המבוססת על יחסינו עם הא-ל. נבחן אפשרות אחרת, חדשנית יותר, שתנסה לשלב בין רעיון האלטרואיזם של נייגל, לבין תפיסת הזהות האישית של פרפיט, כדי להראות כיצד רצונותיו של הא-ל עשויים לייצר עבורנו טעמים לפעולה, בשל היותם במובן מסוים רצונותינו שלנו.

בפרק השישי אציג את הביקורת על תצ"א, שראשיתה בדילמת אותיפרון אצל אפלטון, ואת התגובות לביקורת. הביקורת המרכזית קשורה להשלכה של תצ"א, לפיה אם הא-ל יצווה לעשות משהו נורא, אותו דבר ייחשב לחובה מוסרית – מה שנשמע בלתי מתקבל על הדעת.

נראה שתיים מהתגובות המרכזיות לדילמה. לפי האחת, טבעו של הא-ל מונע ממנו מלצוות על מעשים שכאלה, וממילא הבעיה לא מתעוררת. לפי השנייה, החובה לציית לא-ל מותנית בהיותו א-ל אוהב. אם הוא מצווה על מעשים שכאלה, הרי שאינו נכלל בהגדרה של א-ל שיש חובה לציית לו.

אראה ששתי התגובות הללו הן בעייתיות, ולמעשה הן הביקורת והן אותן תגובות מניחות את המבוקש נגד תצ"א, שכן הן מניחות שקיימת חובה מוסרית שאינה תלויה בא-ל – הנחה המנוגדת לתצ"א. אראה זאת באמצעות עיון בביקורת שמעלים סטטמן ושגיא כנגד תצ"א בספרם "דת ומוסר". במקום זה, אטען שאימוץ בלתי מותנה של תצ"א, מבלי להניח את קיומו של מוסר אובייקטיבי, מנטרל מראש את דילמת אותיפרון. אמנם יש לכך מחיר אינטואיטיבי, אבל היתרונות של תצ"א עשויים לפצות עליו.

בפרק השביעי אתייחס לשאלה, מה ההשלכות של הטענה לפיה הא-ל הוא רע. אטען שטענה מעין זו מובילה לערעור כל היכולת האפיסטמית שלנו, וממילא שאם מאמצים אותה, אין טעם לשום דיון פילוסופי או מוסרי כלשהו.

בנוסף לבעיית הצווים נוגדי המוסר, ביקורת נוספת על תצ"א קשורה לבעיית השרירותיות, לפיה אם הא-ל קובע את המוסר באופן שרירותי (כמשתמע מתצ"א), זוהי התנהגות שאינה ראויה. השלכה נוספת שיש לכך היא, שכל שבח כלפי הא-ל על טובו וצדקתו, הופך לריק מתוכן. אשיב לביקורת הזו, ואראה שבהקשר זה אין שום דבר בלתי ראוי בהחלטה שרירותית, וכמו כן שגם אם הא-ל קבע את המוסר באופן זה, אין הדבר פוגע באפשרות לשבח אותו.

פרק 1 – הריאליזם המוסרי: נטורליזם ונורמטיביות

במרכזה של עבודה זו נמצא הריאליזם המוסרי, ובפרט מושג החובה המוסרית, כפי שהוא מתבטא במסגרת גישה זו. בפרק זה נציג את עמדת הריאליזם המוסרי, על שתי הגישות המרכזיות שבו – הנטורליסטית והלא-נטורליסטית, ונראה את הביקורת המרכזית שמעלה כנגדו תיאוריית השגיאה, באמצעות הטיעון מהמוזרות.

1.1 – הצגת הריאליזם המוסרי

הריאליזם המוסרי היא עמדה הטוענת, באופן כללי, שקיימות במציאות עובדות מוסריות אובייקטיביות. קיומן של עובדות אלו הוא בלתי תלוי ברצונותיהם של בני האדם ובידיעתם. אמירות מוסריות כמו "חייבים להציל את חייו של אדם הנמצא בסכנה", או "אסור להכאיב לילדים לשם הנאה בלבד", מבטאות, לדעת הריאליזם המוסרי, עובדות אובייקטיביות, בדומה לאמירות כמו "שלג הוא לבן". ידיעת אותן עובדות מוסריות מסייעת לאדם לפעול באופן מוסרי, ואי ידיעתן עלולה להוביל להתנהגות בלתי מוסרית.

לעמדה זו יש כוח אינטואיטיבי רב, שכן אצל בני אדם רבים קיימת תחושה חזקה שאכן ישנן חובות ואיסורים המוטלים על כל אדם, בלי קשר לרצונו ולדעותיו. התחושה היא שעל כל אדם מוטלת חובה להפחית מכאבו של אדם אחר, ולהימנע מגרימת סבל בלתי מוצדק, גם אם אותן פעולות לא תשרתנה שום אינטרס של אותו פועל, ואולי אפילו תפגענה באינטרסים אחרים שלו. התחושה היא שהתנהגות לא מוסרית אינה מגונה רק באופן יחסי, דהיינו מנקודת מבטם הסובייקטיבית של אנשים מסוימים, אלא יש בה משהו מגונה באופן אובייקטיבי ובלתי תלוי בדעת הבריות. בכך חלוק הריאליזם המוסרי לא רק על גישות לא-קוגניטיביות למוסר, אלא גם על גישות קוגניטיביות אחרות, כמו הקונסטרוקטיביזם, הטוענות שאמנם קיימות עובדות מוסריות אובייקטיביות, אלא שהללו הן פרי יצירתן של אנשים מסוימים, החברה, האנושות וכדו'. הריאליסטים המוסריים סבורים שגישות כאלה אינן הולמות את האינטואיציות המוסריות שלהם ושל רבים, לפיהן הערכים המוסריים הינם קבועים ואבסולוטיים, ואינם יכולים להיות תלויים בהחלטותיהם של בני אדם כלשהם!¹

מה הנקודה העקרונית בה שונה הריאליזם המוסרי מעמדות אחרות? על מה סובב עיקר המחלוקת בין הריאליסטים למתנגדיהם? התשובה לכך נמצאת בעמידה על טיבן של אותן עובדות מוסריות עליהן מדבר הריאליזם המוסרי.

¹ להצגה כזו של הריאליזם המוסרי, עי' למשל Enoch 2011, Shafer-Landau 2003, בהקדמות לספריהם.

1.2 – מושג החובה המוסרית

כאשר מדברים על משפטי עובדות מוסריות, חשוב להבחין בין שני מרכיבים המצויים בהם: החלק המתאר (הדסקריפטיבי), והחלק המחייב (הנורמטיבי או הפרסקריפטיבי)². לפי הריאליזם, החלק המתאר מתייחס לתופעות מסוימות, ומגדיר או מתאר אותן כמוסריות או בלתי מוסריות. תפקידו של אותו חלק הוא אינפורמטיבי – להודיע שמקרים או מצבים מסוימים שייכים לתחומו של המוסר, ומהו מעמדם בתחום זה. לעומת זאת, תפקידו של החלק המחייב הוא נורמטיבי – הוא מציב דרישות לאדם לפעול באופן התואם לתכונות המוסריות של המקרה או המצב העומד על הפרק. דרישות אלו הן המהוות את החובה המוסרית, ומהן נגזרים גם מושגים קרובים כמו "איסור", "צריך" וכדו'. כלומר, הריאליזם המוסרי טוען למעשה שתי טענות: א. שקיימות עובדות מסוימות במציאות, המכונות "עובדות מוסריות"; ב. שהעובדות הללו יוצרות בצורה כלשהי דרישות מוסריות נורמטיביות המופנות כלפי האדם³.

המחלוקת בין הריאליסטיים המוסריים לבין האנטי-ריאליסטיים היא בעיקר סביב קיומו של החלק המחייב שבמוסר, דהיינו טענה ב. גם אנטי-ריאליסטיים מסוימים יכולים להסכים שאמירה כמו "זה לא מוסרי לשקר" היא טענת אמת, אם נניח שהיא מתייחסת למערכת כללי המוסר שבני האדם יצרו (קונסטרוקטיביזם), לרגשות הרווחים בחברה וכדו'⁴. לעומת זאת, החלק המחייב של המוסר הוא הנמצא במרכז המחלוקת. האנטי-ריאליסטיים סבורים שאין בנמצא חובות או איסורים אובייקטיביים מהסוג שהריאליזם המוסרי מתאר, והם חלוקים ביניהם בשאלה למה, אם כן, מתייחס החלק המתאר שבאמירות המוסריות. בנקודה זו ישנן שתי גישות מרכזיות: הלא-קוגניטיביזם ותיאוריית השגיאה⁵.

הלא-קוגניטיביזם טוען שאמירות מוסריות מבטאות, או מתארות, את יחסם הסובייקטיבי של אנשים מסוימים כלפי המעשה אליו הן מתייחסות. אמירה כמו "אסור לשקר!" מבטאת למעשה את סלידתו של הדובר משקרים, ניסיון להשפיע על השומעים לסלוד משקרים גם כן, וכדומה. כיוון שכך, הכוח הנורמטיבי של אותן אמירות מותנה בקיומו של יחס אנושי רלבנטי לאותן פעולות, והוא אינו עצמאי ובלתי תלוי כפי שטוענים הריאליסטיים.

² אבחנה שנמצאת אצל Hare 1952 פרק 7 ועוד. אמנם הייר עצמו לא היה ריאליסט מוסרי; לשיטתו, טענה מוסרית מכילה הן מרכיב דסקריפטיבי והן מרכיב פרסקריפטיבי, בעוד שלפי הריאליזם, היא מכילה מרכיב דסקריפטיבי בלבד, המתייחס לעובדה המוסרית, שהיא זו המכילה את המרכיב הפרסקריפטיבי.

³ אין הכוונה שכל עובדה מוסרית יוצרת, בפני עצמה, חובה מוסרית הלכה למעשה; הכוונה היא שהיא מציבה דרישה *prima facie* שיש לפעול לפיה בהינתן שאין שיקולים אחרים העומדים נגדה (כמו דרישות מוסריות מנוגדות, שמשקלן עשוי להיות גבוה יותר). ניתן להשוות זאת לחוק, המציב דרישות לאדם, אך הללו עשויות להידחות מפני חוקים אחרים או נסיבות מסוימות. כמו כן, יש לציין שעובדות מוסריות מספקות אמנם דרישות מוסריות, אבל לא בהכרח מעוררות מוטיבציה לפעול לפיהן. שאלת המוטיבציה תידון בהמשך בהקשר לרציונליזם המוסרי.

⁴ אם כי יהיו ביניהם כאלה שיחלקו על כך שמדובר בטענת אמת בכלל, כמו האקספריסטיביסטים.

⁵ בספרות העכשווית רווחת האבחנה בין לא-קוגניטיביזם (כגון אקספריסטיביזם, אמוטיביזם, פרסקריפטיביזם וכדו'), המשמר את השיח המוסרי, לבין תיאוריית השגיאה השוללת אותו מכל וכל (אלא אם כן הוא משמש כסוג של בדיה מועילה). בעוד ששתי הגישות שוללות את קיומן של עובדות מוסריות אובייקטיביות, הרי שתיאוריית השגיאה טוענת שכל המשפטים המוסריים הם שקריים, בעוד שהלא-קוגניטיביזם (או גישות מסוימות בתוכו) טוען שהם לא שקריים ולא אמיתיים, משום שמשפטים כאלה אינם מהווים טענות אמת כלל.

תיאוריית השגיאה, לעומת זאת, טוענת שאמירות מוסריות אינן מתייחסות לרגשות סובייקטיביים כלשהם, אלא לעובדות אובייקטיביות עצמאיות כפי שטוענים הריאליסטיים – אלא שעובדות כאלה אינן קיימות במציאות. בעוד שלפי הלא-קוגניטיביסטים, אדם המשמיע אמירות מוסריות אינו מבצע שגיאה (שכן אין הוא משמיע טענת אמת או שקר כלשהי) – הרי שלפי תומכי תיאוריית השגיאה, מי שמשמיע אמירות מוסריות פשוט טועה, כי הוא מתייחס לדברים שאינם קיימים. בין תומכי תיאוריית השגיאה קיים ויכוח האם רצוי לשמור על השיח המוסרי כעל בדיה מועילה ⁶(fictionalism), או לוותר עליו לגמרי ⁷(abolitionism).

כאמור לעיל, גם תומכי תיאוריית השגיאה אינם מכחישים את קיומו של החלק המתאר שבאמירות המוסריות, אלא רק את קיומו של החלק המחייב. מבחינתם, אמירה כמו "זה לא מוסרי לשקר", פירושה הוא שבמסגרת המערכת של כללי המוסר, פעולה כמו שקר נחשבת לאיסור; אולם מכיוון שמערכת זו היא בדיונית בלבד, הרי שלא קיים איסור אמיתי כזה⁸.

ניתן להמחיש יותר את ההבדל בין החלק המתאר לחלק המחייב באמצעות השוואה למערכת נורמטיבית אחרת השנויה במחלוקת, כמו ההלכה היהודית. ניקח אמירה הלכתית כמו "אסור להדליק אש בשבת". החלק המתאר שבאמירה זו, מציין שהפעולה של הדלקת אש בשבת נמצאת בתחומה של ההלכה, ושמעמדה מוגדר כאיסור. החלק המחייב שבאמירה קובע שקיים איסור נורמטיבי להדליק אש בשבת, המחייב כל יהודי. הריאליסט-ההלכתי יטען שהחלק המחייב אכן קיים, ואכן ישנו איסור מחייב כזה. לעומת זאת תיאוריית השגיאה ההלכתית תסכים שהחלק המתאר שבמשפט אכן מבטא אמת – שעל פי המערכת ההלכתית קיים איסור להדליק אש בשבת – אולם תטען שמערכת זו עצמה אינה בעלת כוח נורמטיבי אמיתי, ואין באמת חובות ואיסורים הלכתיים. לכן, לשיטתה, אין איסור להדליק אש בשבת.

יהיו אולי כאלה שינסו להבחין בין שתי אפשרויות שונות הקשורות לעמדה האנטי-הלכתית המובאת פה, ולהבדיל בין שתי הטענות הבאות שניתן לייחס לה:

(1) המשפט "אסור להדליק אש בשבת" הוא נכון, אבל אין לו כוח נורמטיבי;

(2) למשפט "אסור להדליק אש בשבת" יש כוח נורמטיבי, אבל הוא משפט שקרי.

לפי טענה (1), ניתן להשתמש במושגים ההלכתיים של "אסור" ו"מותר" מבלי לעשות שגיאה, כל זמן שמכירים בכך שאין להם כוח נורמטיבי אובייקטיבי. לעומת זאת, לפי טענה (2), שימוש במושגים ההלכתיים של אסור ומותר הוא בהכרח שגוי, מכיוון שהוא מייחס לאותם מושגים כוח נורמטיבי, שאין להם. תיאוריית שגיאה מוסרית, כמו זו של מאקי, דומה יותר לטענה כמו (2), שכן היא סבורה שהמושגים המוסריים מכילים בהכרח משמעות נורמטיבית, אלא שאין להם כוח נורמטיבי אמיתי, ולכן מי שמשתמש בהם עושה שגיאה.

⁶ למשל Kalderon 2005. לביקורת על עמדות מעין אלה, עי' Lillehammer 2004, Cuneo & Christi 2010.

⁷ למשל Greene 2002, Burgess 2007, Garner 2007. לסקירת העמדות האנטי-ריאליסטיות השונות וגישתן

לשאלה האם יש לשמר את השיח המוסרי ועד כמה, עי' Greene 2002.

⁸ להצגה דומה של הדברים, עי' למשל Garner 1990; Joyce 2004 בהקדמה ובפרק הראשון.

ברם, לדעתי אין הבדל משמעותי בין שתי הטענות הנ"ל. להבנת, העמדה שמבטאת טענה 1) למעשה מוכנה לקבל את המושג "אסור", רק כשהוא מוקף ב"מירכאות כפולות". מבחינתה אפשר אמנם לדבר על איסור הלכתי בלי לעשות שגיאה, אבל זה רק בתנאי שמשמשים במלה "אסור" לא במשמעות של "איסור אובייקטיבי אמיתי", אלא במשמעות של "אסור במסגרת ההלכה". פרופסור למדעי היהדות, שאינו אדם דתי, אם יישאל "האם מותר להדליק אש בשבת", יוכל להשיב שהדבר "אסור", ורגע לאחר מכן להדליק בעצמו אש בלי היסוס – משום שכאשר הוא השתמש במלה "אסור", הוא התכוון רק לומר שההלכה אוסרת פעולה זאת, אבל לא שקיים איסור אובייקטיבי אמיתי לעשות זאת.

לעומת זאת, טענה 2) משתמשת במלה "אסור" במשמעות של "איסור אובייקטיבי אמיתי", וממילא תטען שכל שימוש במושג זה בהקשר ההלכתי, הוא שגוי. ההבדל בין שתי הטענות הוא רק באופן בו הן משתמשות במושג כמו "אסור", כשהראשונה מאפשרת שימוש בו "במירכאות כפולות" מבלי לעשות שגיאה, ואילו השנייה משתמשת בו במובן האובייקטיבי שלו, וממילא שוללת את האפשרות להשתמש בו בהקשר ההלכתי מבלי לעשות שגיאה. אולם שתי הטענות הללו מסכימות, שלמושג ה"איסור" ההלכתי, אין כוח נורמטיבי אובייקטיבי ומחייב, והן מבחינות בין החלק המתאר של מושג זה, שאינו אלא מדווח לנו על מקומו במערכת ההלכתית, לבין החלק המחייב-אובייקטיבי שבו. לכן לדעתי שתי הטענות הללו מבטאות באותה מידה את עמדתה של תיאוריית השגיאה.

חשוב להדגיש הבדל זה בין החלק המתאר שבאמירות המוסריות לבין החלק המחייב, כדי למנוע קפיצות לא לגיטימיות שנעשות לעתים בין הטענה (הדסקריפטיבית) שמעשה מסוים הוא מוסרי/לא מוסרי, לבין הקביעה שאם כך, הרי שקיימת חובה/איסור (נורמטיבי) לעשות אותו. מעבר זה צריך להתמודד עם הפער היומיאני הידוע בין is ל-ought, ואין זה פשוט כלל לעשות אותו. כאמור לעיל, האנטי-ריאליסטיים יכולים לטעון שאמירות מוסריות מתייחסות ל-is כלשהו, כמו לרגשותיהם של אנשים מסוימים (לפי הלא-קוגניטיביזם) או לישות בדיונית (לפי תיאוריית השגיאה), אלא שמעובדות אלו לא נובע ought מחייב כפי שטוענים הריאליסטיים. זוהי נקודה חשובה, שכן בשל היותם של המושגים המוסריים "טעונים" בכוח פסיכולוגי הפועל על השומעים⁹, קל לטעות ולקבוע שאם הסכמנו שמעשה מסוים הוא "רע" או "אסור", הרי שיש עלינו חובה להימנע ממנו. הרי מי לא יסכים שרצח של חפים מפשע הוא "אסור" מוסרית? ומי לא יסכים שאם מעשה הוא אסור, הרי שחובה להימנע ממנו? אולם כאמור לעיל, אין בהכרח קשר בין הדברים. כפי שראינו בדוגמא של האיסור ההלכתי, קיים פער בין הקביעה (המוסכמת) שהדלקת אש בשבת היא "אסורה" הלכתית, לבין הקביעה (השנויה במחלוקת) שקיימת חובה להימנע מהדלקת אש בשבת. הוא הדין לגבי התחום המוסרי. כפי שנראה בהמשך, הפער היומיאני הוא אחת הבעיות

⁹ כפי שמחיש למשל Stevenson 1963.

הרציניות ביותר של הריאליסט המוסרי. כדי להוכיח את עמדתו, לא די בכך שיגדיר מעשים ומצבים מסוימים כמוסריים או בלתי מוסריים, אלא עליו גם להסביר מדוע קיימים חובות או איסורים אמיתיים הקשורים למעשים אלה.

דוגמא ל"קפיצה" שכזו ניתן לראות אצל סלוט, באופן שממחיש לדעתי את הבעייתיות שבה:
Thus consider the aretaic, but not specifically moral, claim that a certain act is or was deplorable. Isn't it automatically appropriate to infer that one shouldn't perform, or shouldn't have performed, that act? [...] And if we consider, for example, how natural a tie between the aretaic and the deontic is in an area like aesthetics, it will be seen how plausible a similar tie is in regard to our ethical thinking.¹⁰

אולם דווקא ההשוואה הזו בין האסתטי לאתי, ממחישה לדעתי עד כמה חלש כוחה של חובה מוסרית המבוססת על טענות שכאלה. סלוט מביא שם כדוגמא את הטענה, שאם צורת ביצוע מסוימת של ריקוד בלט היא, במושגים של הבלט, גרועה או נוראית, זה טבעי להניח באופן אוטומטי שאסור לרקוד בלט בצורה כזו. אבל איזה מין איסור זה באמת? ברור שלא איסור קטגורי או מכריע – ייתכנו שיקולים וטעמים רבים לפיהם דווקא ראוי בנסיבות מסוימות לרקוד בלט בצורה גרועה. ה"איסור" פה היא היפותטי לגמרי: מי שרוצה לרקוד בלט בצורה טובה או מקובלת, אל לו לבצע צעדים כאלה. אם זהו סוג החובה ששייך גם לתחום המוסרי, אז אכן אפשר לעבור מהטענה ש"לשקר זה רע (מוסרית)" לטענה "אסור לשקר"; אבל ה"איסור" הזה תקף רק עבור מי שקיים עבורו טעם עצמאי לרצות לציית למערכת המוסרית. אין פה שום כוח קטגורי, אובייקטיבי, שמחייב כל אדם בלי קשר למה שהוא רוצה. כך שלמעשה מעבר "חלק" שכזה מהדסקריפטיבי לנורמטיבי, כפי שסלוט מתאר זאת, מרוקן את הכוח הנורמטיבי מהטענה, או לפחות מחליש אותו ביותר. מי שרוצה לייחס כוח נורמטיבי משמעותי למושגי הטוב והרע, לא יכול להסתפק בעובדה שאנשים מכנים מעשים מסוימים בשמות הללו, כדי לגזור מכך את קיומה של חובה אמיתית לפעול על פי אותם שמות. (זאת אפילו אם נניח שאותם שמות, טוב ורע, אכן מתייחסים לתכונות אובייקטיביות כלשהן של המציאות, ולא מבטאות רק התייחסות סובייקטיבית של הדוברים.) אפשרות אחרת להציג את הביקורת, היא באמצעות האבחנה בין משמעותם של המושגים המוסריים בתוך המערכת המוסרית, לבין משמעותם האובייקטיבית, וכפי שראינו לעיל בדוגמא של ההלכה. כל זמן שנשארים בתוך המסגרת המוסרית, ניתן לטעון שהעובדה שמעשה P הוא רע מוסרית, אכן מובילה לכך שאסור לעשות P, שקיימת חובה להימנע מ-P, וכן הלאה. המעבר בין הטענה ש-P הוא רע לבין הטענה הנורמטיבית שאסור לעשות P, אכן מתבקש לאור משמעותם של

¹⁰ Slote 1997, pp.199-200. לעמדה דומה ע' Sturgeon 1986, שטוען שאין זה משנה אם הריאליזם המוסרי נכון או שגוי, שכן גם בלי להניח ריאליזם מוסרי ניתן להגיע לאותן מסקנות מוסריות. לפי הדברים דלעיל מובן למה אין זה כך.

המושגים המוסריים. אלא, שכל זה נכון כאמור רק בתוך המסגרת המוסרית עצמה; אין בכך בכדי להעיד על כוחה הנורמטיבי האובייקטיבי של אותה מערכת. תומכי תיאוריית השגיאה המוסרית יטענו שלכל היותר ניתן להשתמש במושגי הרע, האיסור והחובה המוסריים ב"מירכאות כפולות", כתיאור של מעמד בתוך המערכת המוסרית, אולם בלי לייחס להם כוח נורמטיבי אובייקטיבי. מכיוון שהרע המוסרי הוא רק "רע", ולא רע אובייקטיבי, ממילא החובה להימנע ממנו היא רק "חובה", ולא חובה אובייקטיבית.

אם נחזור לדוגמא של סלוט על ריקוד הבלט, הרי שניתן לומר שצעד מסוים הוא "גרוע", ולהסיק מכך ש"איסור" לעשות אותו; אבל שני המושגים הללו הם בעלי כוח נורמטיבי רק במסגרת כללי ריקוד הבלט, ואין להם שום כוח אובייקטיבי על מי שאין לו נימוק עצמאי לפעול לפי כללי הבלט. וכך גם לגבי המוסר; אפשר להסכים שמעשה מסוים הוא "רע", ולפיכך שיש "איסור" לעשות אותו – אבל בעיני תומך תיאוריית השגיאה, לאף אחד ממושגים אלו אין כוח נורמטיבי אובייקטיבי, וממילא העובדה שאפשר להסיק את ה"איסור" מתוך ה"רע", אינה מעלה ואינה מורידה עבור מי שאין לו נימוק עצמאי לפעול לפי המוסר.

משימתו של הריאליסט המוסרי, אם כן, היא כפולה: ראשית, עליו להסביר מה טיבן של אותן עובדות מוסריות אובייקטיביות שהוא מאמין בהן, ושנית, עליו להסביר כיצד אותן עובדות יוצרות או מהוות את הכוח הנורמטיבי המחייב המיוחס למוסר. נראה להלן את הניסיונות שנעשו להשיב על השאלות הללו.

לפני שנמשיך, כאן המקום לשאול על מי בעצם מוטלת חובת ההוכחה – על הריאליסט המוסרי, או על תומך תיאוריית השגיאה? תומכי העמדות השונות עשויים להתווכח על שאלה זו, כשם שהם חלוקים ביחס לעמדותיהם עצמן. ברינק למשל כותב, שכולנו מתחילים כקוגניטיביסטים וריאליסטיים מוסריים (במובלע), והריאליזם אמור להיות נקודת המוצא שלנו, אלא אם כן יועלו נגדו טענות חזקות מדי¹¹. בדומה לכך, נראה שמאקי מודה שחובת ההוכחה מוטלת על תומכי תיאוריית השגיאה, שכן תיאוריה זו עומדת בסתירה ל-common sense ולדעות מושרשות בחברה¹². ג'ויס לעומת זאת מטיל ספק בכך שמאקי היה צריך לקבל על עצמו נטל זה, ומציין שישנם שני גורמים שיש לבחון כשבאים לקבוע על מי מוטלת חובת ההוכחה: א. השכל הישר והאינטואיציות, ב. תופעות שונות שהתיאוריה אמורה להסביר. לדבריו, הדעה הרווחת היא שהאינטואיציות נוטות לטובת הריאליזם המוסרי, ואולם הלה ניצב בפני קשיים רבים בכל הנוגע להסברת העובדות המטאפיזיות, האפיסטמולוגיות והאמפיריות שהוא אמור להסביר, אותן נראה שהאנטי-ריאליזם מסביר טוב יותר. המתח בין האינטואיציות התומכות בריאליזם המוסרי, לבין

¹¹ Brink 1989, pp. 23-24 (מובא אצל Joyce 2007).
¹² Mackie 1977, p.33

הקושי להגן עליו מהבחינות הללו, מניע ומכניס רוח חיים בחלק גדול מהויכוח בין ריאליסטים מוסריים לאנטי-ריאליסטיים¹³.

נראה אם כן, שהשאלה האם להעדיף את ההסבר האינטואיטיבי יותר, או את זה שמעורר פחות בעיות – חוזרת בעצמה להיות שאלה של אינטואיציה: יהיו שיעדיפו את האינטואיציות, ואחרים את האפקטיביות. ואז עולה השאלה איך להתייחס לאינטואיציות שתומכות בכל אחד מהצדדים, והדיון עלול להיקלע למעגליות או גרסיה. כמו כן, כל אחד מהצדדים יכול לנסות להכחיש את טענת הצד השני, ולטעון שהריאליזם אינו כה אינטואיטיבי כמו שטוענים תומכיו – או לחילופין, שהוא אינו כה בעייתי וקשה להגנה כמו שטוענים מתנגדיו. נתייחס עוד לנושא זה בהמשך העבודה, לאחר שנראה בהרחבה את ההתנגדויות העיקריות לריאליזם.

נחזור לעובדות המוסריות. לגבי טיבן של אלה, קיימות שתי גישות עיקריות בתוך הריאליזם. הגישה הנטורליסטית רואה אותן כחלק מהעובדות הטבעיות שבעולם, והגישה הלא-נטורליסטית רואה אותן כעובדות לא-טבעיות, מיוחדות במינן. נציג להלן גישות אלה.

1.3 - עובדות מוסריות טבעיות

נתחיל מהנטורליזם המוסרי. דייויד בריןק מציג עמדה זו כך: "נטורליזם אתי טוען שעובדות מוסריות אינן יותר מאשר עובדות מוכרות על העולם הטבעי, כולל חברתי"¹⁴. בהמשך הוא מפרט: "עובדות מוסריות הן מדעיות טבעיות או חברתיות (למשל עובדות חברתיות, פסיכולוגיות, כלכליות או ביולוגיות)"¹⁵. לדבריו, הטבע הוא המקום היחיד בו ניתן לחפש את המוסרי: "אנו יצורים טבעיים וחברתיים, ואיני יודע על שום מקום אחר לחפש בו את האתיקה פרט למשלב עשיר זה של עובדות"¹⁶. מייקל סמית טוען שבכל המובנים, כולל בתחום המוסרי, אנו "מרוסנים" ע"י האמת של הנטורליזם, "ההשקפה לפיה העולם ניתן למחקר באמצעות המדע האמפירי"¹⁷. למעשה, ישנן מספר אפשרויות להבין את הקשר בין עובדות טבעיות לעובדות מוסריות. פיטר ריילטון¹⁸ למשל טוען שעובדות מוסריות אינן זהות לעובדות טבעיות, אלא נשענות (supervene) עליהן, באותו אופן שתכונת הרטיבות נשענת על המולקולות של H₂O למרות שלאטומים של מימן וחמצן אין לכשעצמם תכונה זו. לדבריו, זוהי אמת הכרחית שתכונות מוסריות מסוימות נשענות על מערכות טבעיות מסוימות, בכל מקום ובכל זמן בו הן מופיעות¹⁹. אפשרויות אחרות הן שעובדות מוסריות הינן פשוט (זהות ל)עובדות טבעיות; שניתן לעשות להן רדוקציה לעובדות טבעיות; או

¹³ Joyce 2007

¹⁴ Brink 1989, p. 156 (תרגום שלי)

¹⁵ שם 156-157.

¹⁶ שם עמ' 207.

¹⁷ Smith 2000, p. 23 (תרגום שלי).

¹⁸ Railton 1986, p. 171

¹⁹ לסקירת מודלים שונים של supervenience, עי' Horgan 1993. כפי שהוא מציין, השימוש במושג זה מאפיין גם ריאליסטיים מוסריים לא-נטורליסטיים, כמו Moore, וגם לא-קוגנטיביסטיים כמו Hare.

שהן מורכבות (constituted) ע"י עובדות טבעיות. ישנן גם אפשרויות רבות להבין את המושגים שעליהם מתבססות העמדות הללו – מהי רדוקציה, מהו supervenience, מהי זהות וכן הלאה. אולם נראה, כפי שמציע אנוך²⁰, שניתן להקיף את מכלול העמדות של הנטורליזם המוסרי, כמבטאות אינטואיציה בסיסית אחת – של "שום דבר מעבר ל..." ("Nothing over and above"). בהקשר זה, לא חשוב איך מבינים את היחס המדויק בין העובדות המוסריות לעובדות הטבעיות, המחלוקת בין הנטורליסטים ללא-נטורליסטים בנושא זה מתמקדת בשאלה האם העובדות המוסריות הן שום דבר מעבר לעובדות טבעיות – או שהן מכילות משהו שאינו נמצא בעובדות הטבעיות.

יתרונן הברור של הנטורליזם המוסרי הוא בחסכנות המטאפיזית שלו. הוא אינו מוסיף לתמונת העולם שלנו עובדות מסוגים חדשים ובלתי מוכרים, אלא מבסס את המוסר במסגרת העולם הטבעי המוכר, הנתון לבחינתם של מדעי הטבע²¹. חסרונו הגדול הוא הקושי שלו לייחס כוח נורמטיבי לאותן עובדות.

השאלה שעלינו לשאול את עצמנו היא, מה פירוש הדבר שישנן עובדות מוסריות טבעיות? הבה ניזכר באבחנה שראינו לעיל בין המרכיב המתאר של העובדות המוסריות, לבין המרכיב המחייב שבהן. לנטורליזם המוסרי אין בעיה עם המרכיב המתאר, שכן ניתן לקחת כל תופעה טבעית, כמו מכלול של תופעות או פעולות, ולכנות אותה בכל שם שרוצים. למשל, אפשר לקבוע שמצב בו נגרמת כמות כאב מסוימת, ליצורים מסוימים, בנסיבות מסוימות, יתואר כ"רע", ומצב בו נגרמת כמות הנאה בנסיבות מסוימות יתואר כ"טוב". אפשר גם לקרוא למצבים האלה בכל שם אחר שעולה על הדעת. אם אנו מאמצים תיאורים אלה לשימוש בשפתנו, הרי שאין שום בעיה לדבר על מצבים מסוימים כ"טובים" או "רעים", לקבוע אלו פעולות הן "טובות" או "רעות" (על פי המידה שהן תורמות לקיומם של מצבים אלה), וכן הלאה. מבחינה זו, עובדות מוסריות אכן עשויות להיות עובדות טבעיות.

אולם מה שחסר כאן הוא המרכיב המשמעותי יותר שאמור להיות למוסר: הכוח המחייב שבו. עצם העובדה שבחרנו לקרוא למצב מסוים "רע", או "evil", או "סקבוש", אינה יוצרת שום כוח מחייב על מישור הפעולה כדי למנוע את המצב הזה, או להימנע מפעולה שמביאה אליו. כל מה שקיים כאן הוא עובדה טבעית, וצירוף צלילים שבני האדם בחרו להשתמש בו כדי להתייחס אליה. אין כאן שום דבר שיוצר חובה מוסרית אמיתית. טענתי היא ששכרו של הנטורליזם המוסרי יוצא בהפסדו, שכן בתמורה לחסכנות שלו הוא מאבד את המרכיב המשמעותי יותר של המוסר, ונשאר רק עם תיאורים חסרי עוצמה²².

²⁰ Enoch 2011, pp. 101-102

²¹ יש לציין כמובן שחסכנות היא עניין של נקודת מבט, ושל השאלה על מה נראה לנו אינטואיטיבית שאפשר לוותר.

²² לביקורת בכיוון זה, עי' Enoch 2011, pp.104-109.

ניקה לדוגמא מעשה מובהק של חוסר מוסריות, כמו גרימת כאב לחפים מפשע לשם שעשוע, ונקרא לו A. לפי הנטורליזם המוסרי, "רוע" או "אי-מוסריות" זוהי תכונה טבעית, אובייקטיבית, הקיימת ב-A. כאשר A נעשה, מופיעה בו התכונה של היותו רע. אולם מהי בדיוק תכונה זו, ואיפה היא נמצאת בטבע? אנו יכולים לתאר באופן מושלם את כל העובדות הפיזיקאליות, הכימיות והביולוגיות הקשורות ל-A, הן מצד מי שגורם את הכאב והן מצד מי שנגרם לו הכאב. אפשר לתאר גם במידה רבה את התהליכים המנטאליים המתקיימים בתודעותיהם של המשתתפים ב-A. לאחר שתיארנו את מכלול העובדות הללו, יש לנו לכאורה תיאור שלם של כל העובדות הטבעיות על A. אם נצמיד למכלול תופעות זה את התואר "רע", האם הוספנו עליו משהו? האם מלה זו הוסיפה לנו מידע מסוים על אותן תופעות? כל מה שהרווחנו הוא מעין "קיצור דרך", המאפשר לנו לתאר מכלול של תופעות באמצעות מלה קצרה. אולם אין שום כוח נורמטיבי מאחורי מלה זו, כך שהעיקר חסר מן הספר.

באופן זה של שימוש במושגים, אם אנו שומעים שמישהו עשה מעשה "רע", אנחנו מבינים שהוא גרם כמות מסוימת של סבל ליצור מסוים בנסיבות מסוימות; אולם עובדה זו לכשעצמה אינה מייצרת עבורנו שום טעם לשפוט את המעשה באופן מסוים, לחיוב או לשלילה. יתכן שאנו סולדים ממעשים כאלה, ויתכן שלא; אבל לפי הנטוראליזם, הסלידה, אם היא קיימת, נובעת מהמבנה הפסיכולוגי הסובייקטיבי שלנו, לא מתכונה אובייקטיבית כלשהי של המעשה שמחייבת תגובה כזו. אדם יכול לדעת היטב את כל העובדות הטבעיות על A, כולל את העובדה שאנשים נוטים לסלוד מ-A, מבלי לחוש בעצמו שום סלידה מ-A; לאדם כזה לא חסרה אף פיסה משמעותית של ידע, ואין לו שום כשל אפיסטמי.²³ יש לציין שהסלידה עליה מדובר כאן אינה בהכרח רגשית; היא עשויה ללבוש צורה רציונאלית יותר, כמו התייחסות למעשה A כמשהו שאינו משתלב עם הבנתנו את האינטרסים שלנו כבני אנוש – יחס שיכול להתקיים במנותק תגובה רגשית כלפי A. אולם בדרך כלל שיפוט מוסריים מלווים בתגובות רגשיות, עד כדי כך שייראה תמוה בעינינו אם מישהו ישפוט משהו מסוים כפסול מוסרית באופן קיצוני, אך לא יחוש כל רגש שלילי מיוחד כלפיו. יתכן שאפילו נחשוב שאדם כזה אינו מבין באמת את חומרת המעשה, או שהוא סובל מלקות נפשית כלשהי. כך שהניתוק המושגי בין השיפוט המוסרי לבין התגובה הרגשית אינו פשוט כלל.

זהו למעשה המלכוד הקיים במושגים כמו טוב ורע, כשמשמשים בהם בהקשר המוסרי. אפשר להשתמש במושגים אלה בהקשר הלא-מוסרי, כמושגים דסקריפטיביים בלבד; למשל, לפי אריסטו²⁴, אפשר לדבר על סוס טוב, סכין טוב ואפילו על מתנקש טוב, כשהכוונה בכך היא שהם ממלאים היטב את תפקידם כסוס, סכין או מתנקש. עצם העובדה שאנו מתארים אותם כטובים

²³ כמובן, לא כל מעשה המעורר סלידה נחשב לבלתי מוסרי (חיטוט באף למשל). ניתן היה אולי לטעון שמעשים כמו עינויים מעוררים תגובה שאינה בגדר סלידה בלבד, אלא משהו עמוק יותר, ולכן הם מתוארים כ"רע" במובן המוסרי. ועדיין, תגובה זו היא בגדר רגשית בלבד (תהא עוצמת הרגשות כאשר תהא), וממילא כוחה הוא סובייקטיבי ונוגע לאלה החשים כך בלבד. אין אפשרות לגזור ממנה מסקנות בדבר דרישה מוסרית אובייקטיבית שחל גם על מי שאינו חש כך.

²⁴ אתיקה ניקומכאית ספר א פרקים ו-ז.

במובן זה, אינה מבטאת אמונה שמוטל עלינו חיוב כלשהו להשתמש בהם. אני יכול לחשוב שסוס מסוים הוא טוב – הוא חזק, בריא, דוהר במהירות וכן הלאה – אבל לא לחשוב שהדבר מהווה עבורי סיבה לקנות אותו, אם אין לי כל עניין שיהיה לי סוס²⁵. וכמובן שאני יכול לטעון שמישהו הוא מתנקש טוב, ועם זאת לגנות בכל תוקף את מעשיו. לעומת זאת, כשמתארים מעשה מסוים כטוב או רע בהקשר המוסרי, נכנס למלה אלמנט של דרישה או חיוב. אם אנו אומרים ש-A זה מעשה רע, אנו לא מתכוונים בדרך כלל לתיאור יבש של המעשה; אנו מצפים ממי ששומע זאת שלא יעשה A, שכן אנו סבורים שהיותו של A רע הוא נימוק לחובה שלא לעשות אותו. אם השומע יגיב "אז מה אם זה רע? אני רוצה לעשות A בכל זאת", נרגיש שמשוהו פה לא בסדר – אולי השומע לא מבין את המשמעות של רע, או שהוא אינו רציונאלי. אנו נרגיש כך אפילו אם אותו אדם יסביר לנו למה עשיית A דווקא מקדמת היטב את האינטרסים שלו מכל הבחינות. במלים אחרות, השימוש במושגי הטוב והרע בהקשר המוסרי, נוטה לייחס להם למעשה משמעות של חובה, או לפחות של דרישה (פחות חזקה מאשר חובה), שמספקת נימוק אובייקטיבי עבור כל אדם לפעול בהתאם לה, גם אם זה מנוגד לאינטרסים שלו. תפיסה זו של מושגי הטוב והרע מטשטשת את הפער בין ה-is ל-ought, שכן היא מייחסת לאותם מושגים כוח מחייב, לא דסקריפטיבי בלבד. הכוח המחייב הזה אינו יכול להיות תוצר של תכונות טבעיות בלבד. תכונות טבעיות יכולות להיות מוגדרות כ"טוב" או "רע" במובן דסקריפטיבי טהור, אבל ניסיון לבסס דרישות מוסריות על סמך ההכרה בקיומן של תכונות אלה, דורש מהן יותר ממה שהן מסוגלות לתת בפועל.

יש הטוענים, כמו סטורג'ן²⁶, שהיותו של A רע, מסביר מדוע אנחנו סולדים ממנו, מגנים אותו וכדו'. הרוע של A גורם לנו להתייחס בסלידה למעשה, ולגנות את מי שעושה אותו. אלמלא היה A בעל התכונה של רוע, לא היינו מתייחסים אליו כך. לכן יש הצדקה לחשוב שקיימת תכונה אובייקטיבית של רוע, המסבירה את יחסנו ל-A.

הסברים מסוג זה נכשלים בשגיאה שתיארתי לעיל, של חוסר האבחנה בין המרכיב הדסקריפטיבי למרכיב המחייב של מושג המוסר. אפשר בהחלט לקבוע מכלול מסוים של תכונות טבעיות, שכאשר הן מופיעות, אנו נתאר אותן כ"רע" או "בלתי מוסרי". סביר בהחלט גם לומר, שאנו מתארים כרע תכונות טבעיות שכאלה, המעוררות בנו סלידה, תיעוב וכדו'. אולם ההכרה בעובדות טבעיות אלה נותנת למושגים משמעות דסקריפטיבית בלבד; היא לא מסבירה למה אותו מעשה הוא "רע" במובן הנורמטיבי של המושג, דהיינו שקיימת דרישה להימנע ממנו. יתכן שישנן תכונות טבעיות מסוימות, המעוררות אצלנו תגובות של סלידה ותיעוב (או אהדה והערכה) ביחס למעשים שהן מתבטאות בהם. הדבר נכון גם בתחום האסתטי: יתכן שהכיעור הוא תכונה טבעית, הנשענת על תכונות טבעיות אחרות, וגורמת לנו להתייחס בסלידה לדברים מכוערים. אולם זהו אפקט פסיכולוגי; הוא אינו יוצר חיוב אמיתי לפעולה. נניח שאדם בוחר לגור בבית מכוער. הוא מודע

²⁵ כפי שכותב Hare (1952), פרקים 10-11), מושגים דסקריפטיביים מעין אלה יוצרים צווים היפותטיים בלבד.
²⁶ Sturgeon 1985

לכך שהוא מכוער ואינו מכחיש זאת, אבל הוא מחליט מסיבות כלשהן לגור בו בכל זאת. האם יש משהו לא בסדר בכך? האם הוא אינו רואה נכון את המציאות? אין סיבה לחשוב כך. הוא חש את התגובות הפסיכולוגיות המתעוררות אצלו כתגובה הרגילה לכיעור, אבל בהיותו מודע לכך שהן פסיכולוגיות ותו לא, אינו רואה את עצמו חייב לפעול לפיהן. הוא הדין גם לגבי תכונות כמו רוע של מעשים כמו A: גם אם נאמר של-A יש תכונה כמו רוע שמעוררת בנו סלידה, עדיין אין פירוש הדבר שיש עלינו חובה להימנע מ-A. אדם יכול לסלוד מאוכל מסוים, אבל אין עליו חובה להימנע מאכילתו. את אותם דברים שסטורג'ן מנסה להסביר באמצעות קיומו של רוע אובייקטיבי, ניתן להסביר גם באמצעות קיומו של רוע סובייקטיבי.²⁷

יומר²⁸ מתייחס לטענתו של סטורג'ן לפיה כאשר אנו רואים מעשה כמו A, אנו פשוט "רואים" שהוא רע, בלי צורך בחקירה נוספת כלשהי. הוא טוען כנגדה ש"רוע" לא נראה כמו שום דבר. הרי היותו של A "רע", אינה משפיעה בשום אופן על קרני האור הפוגעות ברשתית שלנו, ולכן לא ניתן לכנות אותה בשם ראייה. ההסבר האמיתי לתגובה שלנו למעשים כמו A, הוא שקיימת אצלנו מערכת של ערכים מוסריים, עוד לפני שראינו את A; וכאשר אנו נתקלים במקרה של A, אנו מזהים מיד לאלו ערכים מוסריים הוא תואם או מתנגד. אולם מערכת זו עצמה, אינה נרכשת בעקבות תצפית על תופעות טבעיות.

כאשר ריאליסטיים-מוסריים מגדירים מעשה כמו A כ"רע", או "בלתי מוסרי", הם מתכוונים לומר יותר מאשר "איכס"²⁹. הם מתכוונים לומר שיש למעשה הזה תכונה, שמחייבת להימנע מעשייתו. אבל אף תכונה טבעית לא יוצרת חיוב כזה – העובדה שמולקולות מסוימות זזות באופנים מסוימים, לא מטילה חובה על אף אחד. לכן ההסברים הנטורליסטים למושגים המוסריים נופלים כולם בכשל הנטורליסטי, וכפי שיבואר בהרחבה בהמשך. כפי שראינו לעיל אצל סלוט, נציגיהם מסתמכים לעתים על ההסכמה הרווחת לטענה שמעשה כמו A הוא "רע" – ומי יחלוק על כך שעיוני של חפים מפשע הוא מסוג המעשים שאנשים מכנים אותם "רע"? – ואז עוברים ממנה למסקנה שאם A הוא רע, אסור לעשות אותו; ומי יחלוק על כך, שאם מעשה הוא רע, אסור לעשות אותו? אלא שבניגוד ל"רע" בחלק הראשון של הטענה, שיכול להיתפס כדסקריפטיבי בלבד, ה"רע" בחלק השני של הטענה הוא כבר רע מסוג אחר, בעל כוח מחייב, ולכוח מחייב זה לא ניתן שום הסבר מספק. זוהי למעשה דוגמא לכשל של שפה מעורפלת (equivocation).

זוהי הביקורת העיקרית כנגד הריאליזם המוסרי הנטורליסטי – העדר הסבר לכוח המחייב המיוחס לעובדות המוסריות, וממילא חוסר ביסוס לקיומה של חובה מוסרית. בנוסף לכך, עצם הטענה שבעולם נטורליסטי קיימות עובדות מוסריות, נשמעת בעייתית ובלתי סבירה, בשל עצם טבעו של עולם כזה.

²⁷ לביקורת על סטורג'ן, עי' Harman 1986, ואת תגובתו של סטורג'ן שם.

²⁸ Huemer 2006, pp. 85-86

²⁹ בניגוד לאקספרסיביסטים, שזה בדיוק מה שהם מתכוונים לומר כשהם מגדירים משהו כרע; לשיטתם, אכן לא קיימת חובה מוסרית אובייקטיבית.

הבה נבחן לרגע את האפשרות של עולם נטורליסטי ואת משמעותו. נניח שעולמנו מורכב כולו מחומר בלבד, ואינו מכיל שום ישויות או כוחות שאינם חומריים, כגון נשמות, אלוקים, אידיאות וכדו'³⁰. כל מה שקיים הוא "אטומים שזזים", ועוד כמה כוחות פיזיקאליים שונים. מכיוון שבעולם כזה אין כאמור אלוקים, הרי שעולם זה התהווה בתהליך סיבתי עיוור, כתוצאה מפעילות גומלין של כוחות טבע שונים, ללא כל תכלית או מטרה מכוונת. גם האדם, בעולם זה, הוא תוצר של תהליכים פיזיקו-כימיים אקראיים, שהתגבש ככל הנראה לאחר תהליך ארוך של מוטציות וברירה טבעית. עולמו ההכרתי של האדם – תודעתו, מחשבותיו, רצונותיו, רגשותיו, תקוותיו וחלומותיו – אינו אלא תוצר של המוח האנושי, שהוא לכשעצמו תוצר של אותם תהליכים פיזיקו-כימיים אמורים, המפיק את אותן תכונות מנטאליות ע"י תגובות חשמליות וכימיות שונות.

כמדומני שלא כולם תופסים את משמעותו של עולם מטריאליסטי כזה ואת השלכותיו. הרבה אנשים יכולים להצהיר על השקפת עולם נטולת אלוקים או הישארות הנפש, אולם משמעותו של עולם מטריאליסטי נוגעת לרבים עמוקים יותר של הקיום האנושי, כמו יכולת ההכרה, עצם קיומם של ערכים ומוסר, וכן הלאה. השלכותיה של השקפת עולם מטריאליסטית קשוחה עלולות להיות כאלה, שתגרומנה לאנשים שאימצו אותה ממבט ראשון, לדחות אותה במבט שני, מתוך הבנה שהיא מנוגדת לאינטואיציות הבסיסיות שלהם ולאופן בו הם חיים בפועל. אחת ההשלכות הללו היא בכל הנוגע לקיומה של חובה מוסרית, וכפי שיבואר מיד³¹.

נחזור אם כן לעולם המטריאליסטי ונתבונן בו. היכן ניתן למצוא בו משהו הדומה לחובה מוסרית? היא אינה יכולה להתקיים בתור ישות על-טבעית, שכן בעולם שכזה אין שום ישויות כאלה – זוהי הרי העמדה שהנטורליזם המוסרי שולל. כל מה שיש הוא אטומים וכוחות פיזיקאליים, וקשה להעלות על הדעת שהחובה המוסרית מורכבת מאוסף של אטומים, או שהיא מהווה חוק טבע כלשהו, דומה לכוח הגרביטציה. לא נמצא אותה בשמיים – שאינם אלא חלל ריק הנמשך עד לאינסוף – וגם לא בארץ, בים, או במעמקי האדמה. גם עולם הצומח והחי הבלתי תבוני, אינו מעלה לנגד עינינו שום דבר הדומה לחובה מוסרית.

המחשבות והאמונות שלנו על החובה המוסרית, נובעות מהתודעה האנושית. שמא אם כן החובה המוסרית קיימת באופן כלשהו בנפש האדם? ניתן לחלק באופן גס את הנפש האנושית לשני חלקים עיקריים: רצון והכרה (או במושגים יומיאניים: תשוקות ואמונות). הרצון מבטא את התשוקות והדחפים של האדם, והוא נובע מבפנים, כנטייה שקיימת באדם וגורמת לו לחשוך בדברים מסוימים ולהירתע מאחרים. ההכרה מבטאת את מודעותו של אדם לעובדות שונות על העולם, הן על העולם הפנימי שבתוכו – תחושותיו, רגשותיו, רצונותיו וכדו' – והן על העולם החיצוני, על כל מה שקיים בו. ההכרה היא זו שבאמצעותה תופס האדם את המציאות האובייקטיבית שמחוצה לו,

³⁰ לתיאור של עולם כזה, עי' Russel 1986. תיתכנה אולי גישות נטורליסטיות שאינן מטריאליסטיות לחלוטין, כמו זו של Wielenberg 2005, אולם גם אצלן השאיפה היא לצמצם ככל האפשר את מקומן של תופעות לא-מטריאליסטיות, כך שהללו מהוות עבורם חריגה יוצאת דופן ביחס לכלל היקום. ארחיב על כך בהמשך. ³¹ ניטשה למשל הבין זאת, ובעקבות הכרזתו על "מות האלוהים" דרש גם להשתחרר מהאמונה במוסר, באובייקטיביות, במדע וכן הלאה.

בעזרת מידע חושי ויכולת ניתוח שכלית. כאשר קיים פער בין רצונו של האדם לבין המציאות החיצונית, התגובה הטבעית תהיה לנסות לשנות את המציאות כך שתתאים לרצון; ואילו כאשר קיים פער בין האמונה למציאות, התגובה היא לשנות את האמונה כך שתתאים למציאות³². האם החובה המוסרית נמצאת בהכרה או ברצון? אם נאמר שהיא נמצאת ברצון, פירוש הדבר הוא פשוט שקיים באדם רצון לפעול באופן מסוים המוגדר כמוסרי, ורצון שגם אחרים יפעלו כך. קביעה זו מסבירה את כוחה המוטיבציוני של החובה המוסרית, אולם היא עומדת בסתירה לשאר התכונות האמורות להיות לחובה המוסרית: היא מתנה את החובה המוסרית ברצונו של האדם, מה שהופך אותה מקטגורית להיפותטית; היא הופכת אותה לתלויה ברצון, מה שנוגד את האובייקטיביות והאוניברסליות שלה, שכן אנשים שונים במקומות וזמנים שונים, רוצים דברים שונים, ואם נאמר שהחובה המוסרית נובעת מרצונותיהם של בני אדם, הרי שהיא סובייקטיבית ומשתנה מאדם לאדם. כמו כן, לא כל אדם מרגיש שרצונו לפעול בהתאם למוסר מכריע כל רצון אחר שיש לו. ניתן אולי לנסות ולמצוא רצונות המשותפים לכל בני האדם, ולבסס את המוסר על גביהם; אבל ספק רב אם אכן ימצאו רצונות כאלה, וגם אם כן, הרי שהמוסר הזה יהיה עדיין כפוף לקיומם של רצונות רלבנטיים, ולא יהיה בתוקף בעולמות אפשריים בהם לבני האדם יש רצונות שונים – מה שפוגע במידת האובייקטיביות שלו.

מאידך גיסא, אם נאמר שהחובה המוסרית קיימת בהכרתם של בני האדם, פירוש הדבר הוא שהם מודעים לכך שקיים משהו כמו חובה מוסרית. זה יכול להסביר את האובייקטיביות של החובה המוסרית, שכן דבר שקיים באופן אובייקטיבי, קיים באותה מידה כלפי כל בני האדם, בין אם הם מכירים בקיומו ובין אם לא, ובין אם הם מעוניינים בקיומו או לא. אולם היכן יכול להתקיים משהו כמו חובה מוסרית? ראינו לעיל שביקום מטריאליסטי, חובה שכזו אינה יכולה להתקיים בעולם החיצוני. אין בטבע שום דבר שיכול להפיק חובה כזו, ואין שום "על-טבע" שיכול ליצור אותה. המקום היחיד בו היא יכולה להתקיים הוא בתוך תודעתו של האדם, אולם פרט להכרה עצמה, מה שקיים באדם הוא הרצון – המכלול של דחפים, תשוקות, שאיפות וכדו', וכפי שראינו קודם, גם שם אין מקום לחובה מוסרית.

נראה אם כן, שהחיפוש מוביל למבוי סתום. בעולם מטריאליסטי לא יכולה להתקיים חובה מוסרית, בעלת התכונות שהוצבו לעיל. כאשר אדם מבין כראוי מה נדרש מפעולה מסוימת כדי להפיק משהו כמו איסור מוסרי, הוא מבין שהוא "דורש מהעולם יותר מדי"³³.

כפי שראינו, הביקורת העיקרית על הנטורליזם המוסרי, היא טענת הכשל הנטורליסטי, וחוסר האפשרות לעבור מ-is ל-ought. בעולם נטורליסטי קיימים "ישים" בלבד, ולא שום דבר שניתן להפיק ממנו חובה; ממילא, כל דיבור על תכונות מוסריות יהיה דסקריפטיבי בלבד.

³² Smith 1994, pp. 111-112, בשם Anscombe. זה המקור למה שסמית מכנה הבעיה המוסרית, וכפי שיבואר בהמשך.

³³ כלשונו של Joyce 2004, p. ix.

מספר ניסיונות נעשו במשך השנים לגשר מעל הפער היומיאני, ולהראות שניתן להפיק ought מ-is. יומר סוקר את הניסיונות המרכזיים שנעשו בנושא, ומראה כיצד הם נכשלים³⁴. נביא כדוגמא את הניסיון של סרל. סרל מציג את המקרה הבא:

1. ג'ונס אמר את המלים: "אני מבטיח לך בזאת, סמית, לשלם לך 5 דולרים".

2. ג'ונס הבטיח לשלם לסמית 5 דולרים.

3. ג'ונס נטל על עצמו התחייבות לשלם לסמית 5 דולרים.

4. ג'ונס נמצא תחת התחייבות לשלם לסמית 5 דולרים.

5. ג'ונס חייב לשלם לסמית 5 דולרים.

לכאורה יש כאן מעבר תקף, מהעובדה הטבעית שג'ונס אמר מלים מסוימות (is) למסקנה שג'ונס חייב לתת לסמית את הכסף (ought). אולם כפי שטוען יומר, טיעון זה הוא שגוי. הוא מניח שאכן קיים מושג של התחייבות שאדם יכול ליטול על עצמו, או להכניס את עצמו אליה, באופן שיחייב אותו לפעול בהתאם. אולם ניתן להניח הנחה הפוכה, לפיה אין שום חובות אמיתיות כאלה; במקרה זה, כל מה שעשה ג'ונס, הוא להתיימר ליטול על עצמו התחייבות, אולם הוא לא הכניס את עצמו להתחייבות אמיתית.

במקרה של ג'ונס, התיאור הנטורליסטי של העובדות הוא שג'ונס הפיק מפיו כמה צלילים – ותו לא. האם הצלילים הללו יוצרים חובה אמיתית על ג'ונס? לא. אף תצפית מדעית לא תאתר חובה שכזו. גם אם ג'ונס חשב שבכך שהוא מבטא מלים אלו, הוא קיבל על עצמו חובה אמיתית כלשהו – הרי שלפי האמת, לא הוטלה עליו כל חובה, משום שחובות שכאלה אינן קיימות (כשם שבמקרה של שיחת הגוביינא, הדובר חשב שפעולתו תגרור השלכות בתחום הכלכלי, אולם בפועל לא קרה שם דבר). לכן הטיעון של סרל נכשל, והמקרה שלו לא מצליח לעבור את הפער היומיאני. באופן דומה מפריך יומר גם את הניסיונות האחרים לעבור את הפער הזה.

סיכומו של דבר, הנטורליזם המוסרי מנסה להשיג את יתרון החסכנות, מבלי להכניס לתמונת העולם עובדות על-טבעיות או מסתוריות כלשהן; אולם בכך הוא מאבד למעשה את המרכיב המרכזי של המוסר, את כוחו המחייב. ביקורת זו מופנית כלפיו לא רק מצד האנטי-ריאליסטיים, אלא גם מצד ריאליסטיים מוסריים אחרים, הרואים בעובדות המוסריות עובדות לא-טבעיות, וסבורים שלא ניתן להשיג חובה מוסרית אמיתית מתוך עובדות טבעיות בלבד³⁵. למעשה, נראה שהמגמה הלא-נטורליסטית ביחס לעובדות המוסריות היא המגמה הרווחת יותר כיום. נעבור אם כן לבחון את האפשרות הזו.

³⁴ Huemer 2006, pp. 74-79

³⁵ כגון Enoch 2011, Shafer-Landau 2003

פרק 2 – הריאליזם המוסרי: אי-נטורליזם ומוזרות

2.1 - עובדות מוסריות לא-טבעיות

הפילוסוף שנחשב למייצג העיקרי של האי-נטורליזם המוסרי, הוא G. E. Moore. מור טען שתכונות כמו "טוב" הן תכונות מיוחדות במינן, שאינן ניתנות לזהות או לרדוקציה עם כל תכונה אחרת.³⁶ את טענתו זו חיזק באמצעות "טיעון השאלה הפתוחה", לפיו על כל תכונה טבעית N שנציב כהגדרתו של ה"טוב", אפשר תמיד לשאול: "זה נכון שמעשה A הוא N , אבל האם הוא באמת טוב?", מבלי שזו תהיה שאלה חסרת משמעות. למשל אם נאמר שהטוב זו התכונה של ריבוי האושר בעולם, עדיין אפשר להעלות את השאלה "זה נכון שמעשה A מרבה את האושר בעולם, אבל האם הוא באמת טוב?". מור הסיק מכך, כאמור, שהטוב אינו זהה עם שום תכונה טבעית, אלא הוא תכונה לא-טבעית מיוחדת, כמו האידיאות של אפלטון (מסיבה זו הגישה הלא-נטורליסטית למוסר מכונה גם אפלטוניזם³⁷). מי שמזהה את הטוב עם תכונה טבעית, נופל לפי מור בכשל הנטורליסטי. את הטוב אי אפשר להגדיר, אלא רק להצביע על מקרים ומצבים בהם הוא מופיע; מור משווה זאת לצבע הצהוב (למשל), שגם לו אי אפשר לתת הגדרה מספקת, ואנו יכולים ללמוד לזהות אותו רק ע"י שנכיר את העצמים שעליהם הוא מופיע.

על טיעון השאלה הפתוחה, ועל גישתו של מור בכלל, נמתחה ביקורת רבה, ולמעשה במשך עשרות שנים היה קשה למצוא הוגים שתמכו בה³⁸. אולם בעשור האחרון זכתה הגישה הלא-נטורליסטית לפריחה מחודשת, ע"י הוגים כמו מקגין, שפר-לנדאו, יומר, ווילנברג ואנוך, וכיום היא שוב תופסת מקום מרכזי בשיח הפילוסופי. זאת על רקע הפריחה המחודשת הכללית יותר של הריאליזם המוסרי, שגם הוא נחשב לעמדת מיעוט במשך תקופה ארוכה³⁹. נראה שהמניע העיקרי לשובן של עמדות אלה הוא חוסר שביעות הרצון מהעמדות האנטי-ריאליסטיות, השוללות את האובייקטיביות של המוסר, בתוספת ההכרה באזלת ידו של הנטורליזם לספק בסיס הולם לריאליזם המוסרי. עקב כך קיבלו על עצמם אותם הוגים את המחיר הפילוסופי הכרוך באימוץ עמדה שאינה נטורליסטית, כדי לנסות ולבסס באמצעותה את האובייקטיביות של המוסר⁴⁰.

התומכים בריאליזם המוסרי הלא-נטורליסטי, מבססים את עמדתם בעיקר על האינטואיציות המוסריות שקיימות אצל רבים, ועל הטענה שאינטואיציות אלו הן הכלי האפיסטמי באמצעותו אנו מודעים לקיומן של עובדות מוסריות אובייקטיביות, לתוכנן ולכוחן המחייב (לכן עמדתם נקראת גם אינטואיציוניזם). אמנם תצפיות על הטבע ומחקרים אמפיריים אינם יכולים להצביע על עובדה כלשהי שתתאים להגדרות של חובה מוסרית, אבל קיימת בתוכנו תחושה חזקה לפיה עובדות

³⁶ Moore 1903

³⁷ Enoch 2011, p. 8. אם כי הוא משתמש במושג באופן מסויג, שכן קיימים הבדלים

משמעותיים בין תורת האידיאות של אפלטון לבין הריאליזם המוסרי.

³⁸ ע"י סטטמן ושגיאת שנ"ג, עמ' 34; Enoch 2011, p. 6. ובהערת שוליים 9.

³⁹ ע"י בהקדמה המשעשעת של Sayre Mccord 1986, בה הוא מציג את הריאליסט המוסרי כמין חולה נפש הזקוק

לגמילה מאמונתיו ההזויות – מה שמבטא את יחסם של פילוסופים רבים לריאליזם באותו זמן.

⁴⁰ לאוסף של סקירות ותגובות לגישה זו, ע"י Stratton-Lake 2002.

מוסריות הן אכן חלק מה"ריהוט" של העולם. אנו כביכול "רואים" אותן או חשים בהן. אנשים מרגישים ששיפוטיות מוסריים מבטאים, במקרים רבים, טענות אמת על המציאות, ולא רק רגשות סובייקטיביים כלפיה. עיקר המאמץ של אותם ריאליסטים מוסריים הוא לא להגדיר את טבען של העובדות המוסריות (שלפי המסורת של מור, אינן ניתנות להגדרה), אלא להראות שישנה הצדקה לסמוך על האינטואיציות המוסריות הרווחות, לפיהן עובדות מוסריות אובייקטיביות אכן קיימות. משימתם היא כפולה: להראות שאכן האינטואיציות שלנו נוטות בכיוון הריאליזם המוסרי, ובהנחה שכן, להראות שישנה הצדקה, או לפחות אפשרות, לסמוך עליהן. לגבי טיבן של העובדות המוסריות הלא-טבעיות, התיאורים הם כאמור מצומצמים למדי. תומכי גישה זאת מתארים אותן כאידיאות במובן הדומה לזה של אפלטון, כפי שצוין לעיל, או כמציאות מיוחדת במינה, שאינה ניתנת לרדוקציה לסוג אחר כלשהו של עובדות⁴¹.

נסכם אם כן: עד כה הצגנו את הריאליזם המוסרי, ועמדנו על כך שהמאפיין המיוחד בו הוא קיומן של עובדות מוסריות המפיקות חובה מוסרית אובייקטיבית. ראינו שיש הרואים את העובדות הללו כטבעיות, אולם הגישה הנטורליסטית הזו מתקשה להתמודד עם הכשל הנטורליסטי, ולהסביר כיצד עובדות טבעיות יכולות לייצר חובה מוסרית. הגישה הנראית משכנעת יותר היא זו הדוגלת בקיומן של עובדות מוסריות שאינן טבעיות. בהמשך העבודה נתמקד אם כן בעיקר בגישה זו.

2.2 – הביקורת של תיאוריית השגיאה

הריאליזם המוסרי נראה, על פניו, אינטואיטיבי ותואם לשכל הישר. הטענה לפיה אמירות כמו "צריך לקיים הבטחות" או "רצה הוא רע" מבטאות אמת אובייקטיבית ומחייבת, מתאימה לאופן בו אנשים נוטים להשתמש במושגים המוסריים ולחשוב עליהם. אולם כנגד יתרון זה, הריאליזם המוסרי נאלץ להתמודד עם מספר קשיים מרכזיים. סיר-מקקורד⁴² מונה חמישה קשיים כאלה: אי-ההסכמה המוסרית, הבעיה המטאפיזית, הבעיה הפסיכולוגית, הבעיה האפיסטמית והבעיה הסמנטית. כפי שנראה להלן, הטיעון מהמוזרות כולל בתוכו את רוב הקשיים האלה, בצורות שונות.

2.2.1 - הטיעון מהמוזרות

היריבה הגדולה של הריאליזם המוסרי כיום היא תיאוריית השגיאה המוסרית, שבמקביל אליו זכתה גם היא לפריחה בעשורים האחרונים⁴³. תיאוריה זו, שנציגה הראשון בתקופתנו היה ג'ון מאקי, מציבה מספר טיעונים כנגד הריאליזם המוסרי, כשאחד המרכזיים שבהם הוא זה המכונה

⁴¹ Moore 1903

⁴² באנציקלופדיית סטנפורד המקוונת, תחת הערך Moral Realism. נמצא בכתובת:

[/http://plato.stanford.edu/entries/moral-realism](http://plato.stanford.edu/entries/moral-realism)

⁴³ בין תומכיה הבולטים נמנים (2002) Greene, (2004) Joyce, (2007) Garner, (2005) Olson, Kalderon, (2010)

"הטיעון מהמוזרות" (The Argument from Queerness)⁴⁴. לפי טיעון זה, העובדות המוסריות הן תופעה כל כך מוזרה ולא מתקבלת על הדעת, עד שסביר להניח שהן אכן אינן קיימות, ושקיים הסבר משכנע יותר לתופעות שהן אמורות להסביר. ישנן לפחות שתי אפשרויות להבין טיעון זה, המקבילות לשתי תכונותיהן של העובדות המוסריות שהוזכרו לעיל. האפשרות הראשונה היא, שה"מוזרות" קשורה לעצם קיומן של אותן עובדות מוסריות. האפשרות השנייה היא, שהמוזרות מתייחסת לכוח המחייב שאמור להיות להן, לחובה שהן לכאורה יוצרות. להלן אבחן בהרחבה את הטיעון מהמוזרות, אברר מה בדיוק הוא אומר, וכיצד הוא משפיע על הריאליזם המוסרי. על מנת להמחיש טוב יותר את טענותיי, אשתמש בקטע הבא מהספר "עולם רדוף שדים" של קרל סייגן⁴⁵.

הדרקון במרתף

"דרקון יורק אש מתגורר במרתף שלי"
נניח שאני מציג בפניכם את הטענה הזאת, במלוא הרצינות. בלי ספק הייתם רוצים לבדוק אותה, להיווכח בעצמכם, סיפורים רבים סופרו על דרקונים במרוצת הדורות, אבל מעולם לא נמצאה ראייה ממשית לקיומם. איזו הזדמנות! "הראה לנו" אתם אומרים לי. אני מוביל אתכם למרתף ביתי. אתם מציצים פנימה ורואים סולם, פחיות צבע ריקות, תלת-אופן ישן - אבל לא דרקון.
"איפה הדרקון?" אתם שואלים.
"אה, הוא פה בפנים", אני אומר ומנופף בידי בתנועה מעורפלת. "שכחתי להזכיר שהוא דרקון בלתי-נראה".
אתם מציעים לפזר קמח על רצפת המרתף, כדי לקלוט את טביעות רגליו של הדרקון.
"רעיון טוב" אני אומר, "אבל הדרקון הזה מרחף באוויר".
"אז נשתמש בגלאי תת-אדום, כדי לקלוט את האש הבלתי נראית".
"רעיון טוב" אני אומר, "אבל אש בלתי-נראית אינה פולטת חום".
"נרסס בצבע את חלל האוויר, כדי שהדרקון יראה לעין".
"רעיון טוב, אבל זה דרקון בלתי-מוחשי, והצבע לא יידבק אליו"
וכן הלאה. על כל מבדק מעשי שאתם מציעים, אני משיב בהסבר מדוע הוא לא יצלח. ובכן, מהו ההבדל בין דרקון בלתי נראה, בלתי מוחשי, המרחף באוויר ויורק אש חסרת חום, לבין שום דרקון בכלל?"

⁴⁴ Mackie 1977, p. 38
⁴⁵ סייגן תשנ"ז, עמ' 169.

עד כאן הציטוט.

משל זה נכתב במקור על מנת להמחיש את הבעייתיות והאבסורד בעמדות הטוענות לקיומם של כוחות ויישויות על-טבעיות לא-אמפיריות למיניהן, מבלי להביא לכך ראיות מספיקות, ובאופן שאינו מאפשר להפריך אותן⁴⁶. בהמשך מתאר סייגן מצב בו קיימים אנשים רבים בחברה המאמינים בקיומם של דרקונים כאלה, אולם איש מהם אינו מצליח להציג ראיות משכנעות לכך. לדעתי ניתן להשתמש במשל גם כדי להראות את הקושי שקיים בריאליזם המוסרי, ואת האופן בו הטיעון מהמוזרות פועל נגדו. הבה נבחן את סיפור הדרקון במרתף שלב אחרי שלב, ונראה מה הוא מלמד אותנו.

2.2.2 - מוזרות אונטולוגית

הסיפור מתחיל בכך שבעל המרתף – לצורך העניין נקרא לו שימי – מספר לנו על כך שיש לו דרקון במרתף. מהי תגובתנו הראשונית להצהרה זו? סביר להניח שלא נמהר להאמין לשימי. גם אם הוא נחשב בעינינו לאדם אמין, וגם אם הוא משמיע את ההצהרה במלוא הרצינות, נראה שמעטים ישתכנעו בקיומם של דרקונים רק על סמך הצהרה זו. זאת בשל העובדה, שדרקונים אינם מהווים חלק מתמונת העולם המוכר שלנו. אנו מאמינים שיש לנו ידע מבוסס פחות או יותר של הדברים הקיימים בעולמנו, ודרקונים בהחלט אינם נמנים עליהם. החריגות שלהם מורכבת משני אלמנטים: א. לא נתקלנו עד כה בראיות אמפיריות לקיומם⁴⁷, ב. התכונות המיוחדות להם, כמו היכולת לנשוף אש ולדבר בשפת בני אדם, אינן מתקבלות על הדעת לאור הידוע לנו על עולם הביולוגיה והפיזיקה. החריגות הזו מעוררת את חשדנו לגבי אמינותן של טענות בדבר קיומם. עם זאת, נניח שאיננו דוחים מיד את דבריו של שימי בהצהרת "שטויות!" מזלזלת. אנו מוכנים להשאיר מקום לאפשרות שאנו טועים, ושדרקונים, למרות חריגותם, אכן קיימים בעולם. אחרי הכל, יש בעולם הרבה דברים שנחשבו לבלתי מתקבלים על הדעת, עד שהתגלה שהם אכן קיימים. מה שאנו דורשים הוא ראיות משכנעות לקיומו של אותו דרקון. העובדה שדרקון משוער שכזה הינו כה חריג, גורמת לכך שגם אם בנסיבות אחרות היינו מאמינים לדבריו של שימי ללא בדיקה נוספת – לדוגמא, אילו היה טוען שיש לו עכבר במרתף – הרי שבמקרה הזה איננו מסתפקים בהצהרתו. ככל שעולה רמת המוזרות של העצם המדובר, כך עולה רמת הראיות שהאדם הסביר ידרוש כדי להשתכנע שאכן עצם זה קיים.

⁴⁶ המשל הזה דומה (באופן חסוד למדי) למשל המופיע במאמרו של John Wisdom, "אלים" ומובא אצל Flew 1950. שם מדובר בשני אנשים המוצאים קרחת יער מלאה פרחים בלב הג'ונגל. אחד מהם טוען שודאי ישנו גן המטפל בפרחים, והשני מכחיש זאת; כל ניסיונותיהם לאתר את הגן נכשלים, אולם "המאמין" מתרץ זאת בכך שמדובר בגן בלתי נראה, בלתי מוחשי וכו'. לבסוף הספקן מתייאש ושואל את המאמין מה ההבדל בין גן שכזה לבין גן דמיוני, או שום-גן בכלל. שם מכוון משל זה כנגד התיאזום, אולם בהמשך אראה למה טיעון זה נכשל.

⁴⁷ אלא אם כן נחשיב את מגוון האגדות והסיפורים העוסקים בהם לראיות כאלו, מה שמוטל בספק. על כל פנים, ודאי שלא נתקלנו בראיות אמפיריות לקיומם של דרקונים בזמננו.

כדי להכחיש את קיומו של עצם מסוים באמצעות הטיעון מהמזורות, לא די להצביע על חריגות; שכן ישנם סוגי עצמים רבים בעולם (ובמיוחד בעולם התת-אטומי עליו מספרים לנו הפיזיקאים), שכל סוג מהם הוא יחיד במינו, ושונה מכל האחרים. היותו של עצם מסוים שונה וייחודי, אינה מהווה לכשעצמה נימוק שלא להאמין בקיומו. השאלה אם להאמין בקיומו של העצם או לאו, תלויה בראש ובראשונה בטעמים שיש לנו להאמין שאותו עצם קיים, ובטעמים להאמין שאינו קיים; למה אנו סבורים שהוא קיים? מה גורם לנו להאמין כך?

אם ישנם טעמים משכנעים להאמין בכך שעצם מסוים (או סוג מסוים של עצמים) קיים, אזי העובדה שהוא חריג ויוצא דופן, אינה אמורה למנוע מאיתנו להאמין בו. לדוגמא, כל אותם חלקיקים וכוחות מוזרים שהפיזיקאים מדברים עליהם, גם אם לא ניתן לראותם בעין – הרי שניתן להביא ראיות אמפיריות ומדעיות טובות ביותר המוכיחות את קיומם. ממילא יש לנו נימוק משכנע להאמין שאותם חלקיקים אכן קיימים. בדומה לכך, אם מישהו יצליח להביא ראיות לקיומן של פיות ולאמת אותן באופן חד משמעי, יהיה לנו נימוק להאמין שפיות אכן קיימות, גם אם עד עכשיו חשבנו שאלו יצורים מוזרים מכדי להיות אמיתיים.

אם כן, עולה השאלה, מהי משמעותה של טענת החריגות והשונות, במסגרת הטיעון מהמזורות? הרי אם יש ראיות טובות לקיומו של עצם X , אנו נאמין בו גם אם הוא משונה וייחודי, ואם אין ראיות טובות לקיומו של X , אין לנו נימוק להאמין בו, אפילו אם הוא עצם פשוט ושגרתית התשובה, לדעתך, היא שקיים קשר בין רמת השונות של העצם, לבין רמת הראיות הנדרשות כדי לשכנע אותנו בקיומו. ככל שהעצם שונה וחריג יותר מהמוכר לנו, כך נדרוש ראיות אפיסטמיות חזקות יותר כדי להשתכנע שהוא אכן קיים⁴⁸.

לדוגמא, אם יבוא חבר ויספר לי שהוא ראה אתמול ברחוב את אחד השכנים הולך לקניות, סביר להניח שאני אאמין לו מיד בלי פקפוק, שהרי נוכחותו של אותו שכן ברחוב היא מציאות מוכרת, סבירה ומתקבלת על הדעת. לעומת זאת, אם אותו חבר יספר לי שהוא ראה את נשיא ארה"ב צועד אצלנו ברחוב, אתקשה מאד להאמין לו עד שאקבל ראיות חזקות בנושא, שכן נוכחותו של נשיא ארה"ב בשכונה היא דבר מאד חריג ולא שגרתית; אולם אם יראה לי החבר קטעי עיתונים המתארים את ביקורו של הנשיא בשכונה, או יביא עוד כמה עדים שראו אותו – אאמין לו, כי ראיות אלה הן חזקות יותר מאשר עדותו של אדם בודד. אבל אם אותו חבר יספר לי שהוא ראה ספינת חלל חייזרית נוחתת ברחוב, יידרשו ראיות מאד מאד חזקות כדי שאשתכנע שאכן הדבר קרה, משום שהדבר הוא כל כך חריג, יוצא דופן ולא מתקבל על הדעת. אפילו אם הוא יראה לי תמונות ויביא עדויות, אני אטה לחשוד שמא מדובר במתיחה, או באשליה וכדו'. יתרה מזאת, אפילו אם אראה בעצמי את ספינת החלל, יתכן מאד שאחשוד בעצמי שאני סובל מהזיות, או שאני חולם. רק בדיקות יסודיות תשכנענה אותי שאכן זו ספינת חלל חייזרית אמיתית⁴⁹.

⁴⁸ זוהי טענה ידועה של Hume (1964), במאמרו "Concerning Human Understanding" פרק 10.
⁴⁹ יש לציין עם זאת, שרמת המזורות נקבעת לא רק ביחס למה שמוכר לנו, אלא גם ביחס למה שהיינו מצפים בהתאם להנחות היסוד ולתמונת העולם שלנו. אדם שמאמין, מנימוקים כלשהם, בקיומם של חיים תבוניים בחלל החיצון, ייטה

הרעיון הוא, שההצדקה להאמין בקיומו של עצם מסוים, אינה עניין של 0 או 1 – או שיש ראיות לקיומו או שאין. ההצדקה להאמין קשורה ליחס בין רמת המוזרות של החפץ, לבין החוזק של הראיות. ראיות שעשויות להיות קבילות כאשר מדובר בעצם מוכר ושגרת, תהיינה בלתי מספקות כאשר מדובר במשהו חריג, שאינו משתלב בתמונת העולם המוכרת.

זו לדעתי הדרך הנכונה להבין את הטיעון מהמוזרות; כאשר אנו טוענים כלפי עצם מסוים שהוא מוזר מכדי להאמין בו, אין הכוונה רק לכך שהוא חריג ושונה מכל העצמים האחרים, אלא שחריגות זו מציבה רף גבוה של ראיות הנדרשות כדי להוכיח את קיומו. וכאשר מרגיש הספקן שלא נתמלאו דרישות אלה, ושהראיות שהובאו בפניו אינן משכנעות, אז מהווה חריגותו של העצם המדובר עילה לכפור בקיומו. השילוב של חריגות ושל העדר ראיות, הוא היוצר את הטיעון מהמוזרות, בעוד שכל אחד מגורמים אלה בנפרד (חריגות + ראיות חזקות, או אי-חריגות + ראיות חלשות) אינו מוביל לטיעון זה.

בנידון שלנו, קושי זה אינו קיים לכאורה עבור הנטורליסטיים-המוסריים, שכן הללו טוענים שעובדות מוסריות הינן פשוט עובדות טבעיות, ואינן מוזרות יותר מכל עובדה טבעית אחרת. כפי שראינו לעיל, הקושי המרכזי שקיים עבורם מתמקד בכוח הנורמטיבי של אותן עובדות, לא בעצם קיומן. עיקר הביקורת שלנו בשלב זה מכוונת אפוא כלפי העמדה התומכת בעובדות מוסריות לא-טבעיות.

תומכי הריאליזם המוסרי הלא-נטורליסטי מודים בכך, שהעובדות המוסריות שהן מתארים הינן חריגות ומיוחדות במינן, על רקע עולם נטורליסטי ברובו. מבחינה זו הן אינן שונות מהדקרון במרתף. הן חריגות בגלל שני האלמנטים שהוזכרו לעיל: א. אין ממצאים אמפיריים המעידים על קיומן, ב. התכונות המיוחדות להן, כמו האל-טבעיות והכוח המחייב שיש להן, אינן מתקבלות על הדעת בקלות לנוכח הידוע לנו על העולם וחוקי הטבע.

לגבי האלמנט הראשון, זהו למעשה אחד ההבדלים המרכזיים בין הריאליסטים הלא-נטורליסטיים לבין עמיתיהם הנטורליסטיים. כפי שכבר ציינתי לעיל, הלא-נטורליסטיים טוענים שאי אפשר לצפות בתכונות כמו טוב ורוע של מצבים או מעשים מסוימים, פשוט מפני שאין במה לצפות: היות מעשה מסוים טוב או רע, אינו משפיע בשום אופן על גלי האור המגיעים לעינינו, ולכן תכונות כמו טוב או רוע אינן נראות כמו שום דבר. ניתן למסור תיאור שלם ומדויק של כל אירוע או פעולה, מבלי להתייחס לטוב או לרוע שבה, ואין שום בדיקה מדעית שתצביע על נוכחותם במקום. על כן הם מייחסים לתכונות אלה, ולעובדות המוסריות שמאחוריהן, מעמד של אל-טבעיות, תוך הכרה בכך שמדובר במחיר עבור הסבירות של התיאוריה.

לגבי האלמנט השני, הרי שעצמים לא-טבעיים נראים חריגים באופן בולט בעולם שבאופן כללי הוא טבעי. מבלי להיכנס להגדרות הסבוכות והשנויות במחלוקת של מושג הנטורליזם, הגישה

להאמין יותר בקלות לעדויות על נחיתת חללית, מאשר אדם שאינו מאמין בקיומם של יצורים כאלה. במקרה כזה השאלה היא האם אחת מאותן השקפות מוצדקת או רציונאלית יותר מהשנייה. עוד על כך בהמשך.

הכללית היא שעולם נטורליסטי הוא זה המכיל את מה שהמדע האמפירי מסוגל לקלוט, ותו לא⁵⁰. מסגרת זו מקובלת באופן עקרוני גם על רבים מתומכי הריאליזם המוסרי, והם מודעים לקושי שבעמדתם על רקע מסגרת זו, בכך שהיא מציבה את המוסר כתחום חריג ומיוחד במינו על רקע עולם שכזה⁵¹.

מעבר לחריגות הכללית של עובדות מוסריות בעולם שמורכב כולו מאטומים, מולקולות וחוקי טבע עיוורים, קיימת נקודה נוספת בקשר לעובדות אלה, ההופכת את קיומן במסגרת כזו לרחוק מלהתקבל על הדעת. המדובר הוא בהתאמה הקיימת בין עובדות אלה, לבין קיומם ותכונותיהם של בני האדם, על רקע עולם נטורליסטי – התאמה שנראית בלתי סבירה בעליל, וכפי שאבאר להלן. לפחות לפי חלק מתומכי הריאליזם המוסרי, העובדות המוסריות הן נצחיות⁵². פירוש הדבר הוא שהן היו קיימות כבר לפני מיליוני ואף מיליארדי שנים, עוד לפני היווצרותו של היקום, וודאי שלפני הופעתו של האדם. הווה אומר, כבר לפני 100 מיליארד שנה, כשלא היה קיים דבר, או גם כשהיקום לא הכיל יותר מאשר חלקיקי חומר מרחפים בחלל – כבר אז התקיימו עובדות המציינות שאסור לרצוח, שחובה להקל על כאבו של הזולת, שלכל אדם יש זכות להיות בן חורין וכן הלאה. עובדות אלה כביכול ריחפו להן בחלל היקום, עד שסוף כל סוף הופיע המין האנושי על במת העולם, וראה זה פלא – העובדות המוסריות הללו מתאימות בדיוק למין האנושי, ומתייחסות בדיוק לאותם תחומי פעילות הרלבנטיים עבורו! הן עוסקות בדיוק בדברים כמו חיי אדם, זכויות וחובות, כאב והנאה, חירות ושעבוד, המהווים חלק משמעותי כל כך מחייהם של בני האדם. וכעת עלינו לשאול את עצמנו, מה הסיכוי שהתאמה כזו תתרחש במקרה? הרי ביקום נטורליסטי, נטול אלוקים, הסיכוי שיופיעו חיים בכלל הוא מזערי, והסיכוי שיתפתחו חיים תבוניים הוא אפסי במידה שלא תיאמן. גם מאמיני האבולוציה הדרוויניסטית מודים בכך שהסתברות להתרחשותו של תהליך אבולוציוני מוצלח שכזה היא מולקולארית, ושרק העובדה שאנו אכן כאן, מעידה על כך שתהליך כזה אפשרי בכלל. בעולם של חוקי טבע עיוורים, ההסתברות הגבוהה יותר לאין ערוך היא שלא יופיעו חיים כלל, בוודאי שלא חיים תבוניים. אם כן, האם זה מתקבל על הדעת שביקום שכזה תתקיימנה עובדות מוסריות נצחיות, שכביכול "חוזות מראש" את הופעתם של בני האדם, ומכילות כללים המתאימים בדיוק עבורם? ואפילו אם נאמר שהחובות המוסריות רלבנטיות לא רק עבור בני אדם, אלא עבור כל יצור תבוני שהוא – מה הסבירות שיצורים תבוניים כלשהם יתפתחו ביקום עיוור?

יש כאן מעין "נס בתוך נס": עצם הופעתם של החיים בכלל, ושל החיים התבוניים בפרט, היא "נס" מבחינת הסיכוי האפסי לכך שדבר כזה אכן יתרחש – ואילו קיומן של עובדות מוסריות נצחיות, המתאימות בדיוק לאותם יצורים תבוניים שהתפתחו, במשך מיליארדי שנים לפני הופעתם

⁵⁰ ע'י Smith 2000, p. 23; Brink 1989, pp. 156-157, 207

⁵¹ ע'י למשל Enoch 2011, pp. 108-109

⁵² Copan 2003. כך גם הרושם שקיבלתי מדוד אנוך בהתכתבות איתו (ראה בהמשך).

של אלה, היא נס בפני עצמו. דומה הדבר לאדם שלא רק זכה בלוטו 10 פעמים ברציפות, אלא שגילה שכבר לפני מיליארד שנה היו שמו, והמספרים שבהם זכה, חרוטים על גבי אסטרואיד בגלקסיה מרוחקת. מקרה?..⁵³

הריאליסטים יכולים להשיב על הטענה, שאין שום דבר יוצא דופן בהתאמה זו. באותה מידה אפשר לומר, שביקום היו קיימות עובדות על מתכת עוד לפני שהופיעו בו מתכות – עובדות כמו "אם תהיה מתכת שהמבנה המולקולרי שלה הוא X, היא תהיה מוליכת חשמל". זה לא אומר שבהכרח תופיע מתכת כזו, אלא שאם היא תיווצר, אלה תהיינה תכונותיה. על אותה הדרך, ניתן לנסח את העובדות המוסריות בצורה כמו "אם יהיו יצורים תבוניים בעולם, יהיה אסור להרוג אותם רק לשם הנאה". זה לא אומר שבהכרח יופיעו יצורים כאלה, אבל העובדה הזו יכולה להיות אמיתית גם בלעדיהם.

לדעתי יש הבדל בין המקרים. הטענה ש"אם תהיה מתכת שהמבנה המולקולרי שלה הוא X, היא תהיה מוליכת חשמל", היא טענה קונטינגנטית. לא בכל יקום אפשרי מתכת מסוג X תוליך חשמל, אלא רק ביקום שחלים בו חוקי טבע מסוימים. הסיבה לכך שאנו יכולים להשמיע בבטחה טענה כזו ביחס ליקום שלנו, היא רק משום שכבר בראשית הבריאה שררו בו חוקי טבע כאלה, שהיישום הפרטני שלהם מוביל בהכרח לכך שלמתכת מסוג X תהיה תכונת מוליכות. אילו היינו נמצאים בשלביה הראשוניים של התפתחות היקום, והיה לנו כל הידע הפיזיקאלי הדרוש, היינו יכולים להסיק על סמך הנתונים שלפנינו באלו כיוונים יכול יקום כזה להתפתח. זאת משום שחוקי הטבע המחוללים מוליכות כזו במתכת כזו, כבר היו קיימים אז; מה שהתחדש עם הופעת המתכות הוא רק יישום מסוים שלהם.

קשה לומר דבר דומה ביחס לעובדות המוסריות. עובדות מוסריות חלות אך ורק ביחס ליצורים חיים בעלי תודעה. הן אינן נגזרות מתוך חוקי טבע כלליים יותר, ואינן מורכבות מחלקיקים בסיסיים יותר. בעולם ללא מתכות, עדיין ישנם חוקי טבע וחלקיקים שבהם טבוע הפוטנציאל לקיום מתכות ומוליכות, אבל בעולם ללא יצורים חיים תבוניים, אין שום דבר שדומה לעובדות מוסריות. אילו היינו נמצאים בשלביה הראשונים של התפתחות היקום, הרי שגם אם היה לנו את כל הידע הפיזיקאלי על העולם, לא היינו יכולים להסיק משום דבר שלפנינו, שאילו ייווצרו חיים תבוניים ביקום זה יחולו עליהם כללים מוסריים מסוימים. אלא אם כן נאמר שקיימים חלקיקים בסיסיים של מוסריות הקשורים איכשהו לחלקיקי החומר היסודיים – מין "פאן-מורליזם" בדומה לגישת ה"פאן-פסיכיזם"⁵⁴. אבל ספק אם מוראליסט כלשהו יתמוך בעמדה זו.

ניתן היה לומר, שעובדות מוסריות דומות לעובדות לוגיות, במובן זה שהן מתחייבות על פי ההיגיון, וממילא אפשר להסיק אותן אפריורית ללא צורך בידעה כלשהי לגבי טבעו של היקום ותכונותיו. אם הדבר כן, אין שום דבר מפתיע בהתאמה בינו לבין קיומם של בני אדם. באותה מידה, עובדות כמו "כל רווק אינו נשוי" הן עובדות נצחיות שהיו קיימות הרבה לפני הופעת האדם.

⁵³ ביקורת זו מופיעה אצל Copan 2003, p. 155

⁵⁴ להצגת גישת הפאן-פסיכיזם, ע' Seager & Allen-Hermanson, 2013

זוהי דרך אפשרית, אולם הטענה שעובדות מוסריות דומות לעובדות לוגיות, נשמעת לי בלתי מוצדקת. אתייחס לכך עוד בהמשך.

על כל פנים, ההתאמה הנ"ל בין נצחיותן של העובדות המוסריות, לבין הופעתם המפתיעה והלא צפויה של בני האדם, מעוררת קושי עבור הריאליסטים המוסריים הלא-נטורליסטיים, שגם אם אפשר למצוא דרך לפתור אותו – עדיין הוא גובה נקודות סבירות מהתיאוריה.

הריאליסטיים יכולים לטעון, שלא רק העובדות המוסריות הן נצחיות, אלא שהן מהוות חלק ממכלול גדול בהרבה של עובדות נורמטיביות נצחיות, שחלקן הגדול אכן אינו רלבנטי עבור בני אדם. בני האדם מהווים אפשרות אחת שיצאה אל הפועל, וככזו קיימות עובדות נורמטיביות מסוימות ששייכות אליהן; אילו היו מתפתחים יצורים מסוג שונה, עובדות אחרות היו רלבנטיות אליהן. בדוגמא שנתן לי דוד אנוך⁵⁵ כתגובה לדוגמא שלי, אילו לא רק השם שלי היה רשום בחלל, אלא כל צירופי האותיות האפשריים – אז לא היה שום "נס" בכך שגם השם שלי מופיע שם.

אלא שתגובה זו נכשלת לדעתי, משום שכל עובדה נורמטיבית שהיא, דורשת את קיומם של יצורים בעלי תבונה ובחירה חופשית כדי שתוכל להתייחס אליהם. ללא קיומו של פועל תבוני, לא שייך לדבר על שום "עשה" ו"לא תעשה" – ועצם הופעתם של יצורים כאלה, גם אם יהיו החיזורים המשונים ביותר שניתן להעלות על הדעת, היא בבחינת נס הסתברותי, שלא ניתן היה לחזות אותו מראש. על הדוגמא של אנוך הגבתי, שעצם קיומן של אותיות (עבריות, או בכל שפה אנושית אחרת) המרחפות בחלל מלפני מיליארדי שנים, הוא נס בפני עצמו, שכן אותיות כאלה רלבנטיות רק עבור יצורים תבוניים, ואין זה משנה מה בדיוק כתוב בהן.

בתגובה לכך עבר אנוך מאותיות למספרים, וטען שהמספרים הראשוניים היו קיימים עוד לפני שהיו בני אדם שידעו להתפעל מיופיים. על כך יש להשיב ראשית, ש"ערבך ערבך צריך", ועצם קיומם של המספרים אכן שנוי במחלוקת. שנית, גם אם נניח שלמספרים יש קיום נצחי, אין הנידון דומה לראיה, שכן מספרים הם רלבנטיים בכל יקום אפשרי: תמיד יש משהו לספור, ואפילו אם אין יקום בכלל, המספרים יכולים להתייחס לדברים מופשטים כמו אפשרויות, רעיונות וכדו'. לכן אין פלא אם תתקיים התאמה בין המספרים לבין היקום. תכונת ה"יופי" שקיימת במספרים הראשוניים היא תכונה צדדית בלבד, והללו היו יכולים להתקיים גם בלי שמישהו יידע להתפעל מיופיים. מה שאין כן ביחס לעובדות נורמטיביות, שהינן רלבנטיות אך ורק ביקום בו קיימים חיים תבוניים, בעוד שמבין כל היקומים האפשריים, אחוז העולמות שבהם קיימים חיים כאלה הוא מולקולארי. לכן ההתאמה בין עובדות מוסריות לבין המציאות האנושית שהן מתייחסות אליה, נשמעת בלתי סבירה באופן קיצוני, בהינתן עולם נטורליסטי. זהו היבט של המוזרות, הדורש ראיות טובות ביותר כדי לשכנע אותנו להאמין בדבר שהסיכוי להופעתו הוא כה זניח.

⁵⁵ בהתכתבות אישית.

(כמובן שהריאליסט המוסרי יכול לטעון שהתאמה זו היא תוצאה של תכנון תבוני בידי הא-ל, ובכך לחמוק מקושיא זה; לאפשרות זו נתייחס בפרק בו נעסוק בהשפעת הא-ל על הריאליזם המוסרי. אבל עבור מי שאינו מאמין בא-ל, הקושי הוא משמעותי.)

נשים לב, שכבר בשלב זה נדחית אחת התגובות הנפוצות של הריאליסטיים לטיעון מהמוזרות – הטענה לפיה "יש הרבה דברים מוזרים בעולם", שקיימים למרות היותם מוזרים, וממילא גם העובדות המוסריות יכולות להתקיים למרות שהן כאלה. אולם טענה זו תופסת את הטיעון מהמוזרות כאילו הוא מתייחס רק לחריגותם של העצמים שהוא מבקר; אילו זה היה כך, הרי שחריגות לכשעצמה אכן אינה מהווה עילה לכפור בקיומו של העצם, בהנחה שישנן ראיות מספיק טובות לקיומו. אבל הטענה האמיתית שמבטא הטיעון מהמוזרות, כפי שאני מבין אותו, אינה רק שהעובדות המוסריות הינן חריגות – אלא שגם אין מספיק ראיות לקיומן, ביחס לאותה רמת חריגות. היותן חריגות מצריך את תומכיהן לעבור רף גבוה של ראיות כדי להיות משכנע, ולטענת מבקרי הריאליזם, הריאליסטיים אינם מצליחים לעשות זאת. זאת בניגוד לדברים "מוזרים" אחרים, כמו חלקיקים פיזיקאליים ותופעות טבע למיניהם, שאמנם נראים חריגים ובלתי מתקבלים על הדעת, אבל יש ראיות מדעיות משכנעות לקיומם.

אם כן, השאלה המכרעת היא, האם קיימות ראיות משכנעות מספיק לקיומן של עובדות מוסריות? נעבור לשלב הבא של סיפור הדקרון במרתף.

2.2.3 הקושי האפיסטמי

סיפורו של סייגן אינו מעלה את השאלה, מדוע בעצם סבור "שימי" שיש לו דקרון במרתף, ומה גורם לו להיות כל כך משוכנע בכך. ננסה להשלים פער זה בעצמנו, באופן שיהיה רלבנטי לדיון שלנו בריאליזם המוסרי.

לפי הידוע לנו, אפשר להניח שאמונתו של שימי בקיומו של הדקרון אינה מבוססת על ראיות אמפיריות שהגיעו לידו (הוא ראה אותו, שמע אותו וכדו'), שכן הוא עצמו מודה שאין דרך אמפירית להוכיח את קיום הדקרון. הבה נניח לצורך הדיון, שאמונתו של שימי מבוססת על האינטואיציה שלו: אילו היינו שואלים את שימי על סמך מה הוא טוען שיש לו דקרון במרתף, הוא היה משיב שהוא פשוט משוכנע בכל מאודו שאכן יש שם דקרון. האינטואיציות שלו אומרות לו שחייב להיות שם דקרון, שלא יתכן שאין שם דקרון וכו'. כדי להסביר את התחושות הללו שלו, טוען שימי שיש לו חוש מיוחד שמאפשר לו לחוש בנוכחותם של דרקונים, גם אם הם בלתי נראים ואינם נתפסים בחושים האחרים.

כאן יש להעיר, שהמושג אינטואיציה יכול לכלול בתוכו סוגים שונים של תחושות, החל מהרגשה לפיה "כך ודאי צריכים להיות הדברים", ועד לחוויות כמו-חושיות, בהן האדם פשוט "רואה" דברים מסוימים, כמו את הטוב והרע בסיטואציות מסוימות. אמנם בתחום המוסרי, נראה לי שקשה להבדיל בין שני סוגי התחושות. אדם ש"רואה" את הרוע שבהתעללות בחתולים, למשל, חש בו

זמנית שהדברים חייבים מבחינה מוסרית להיות אחרת (דהיינו, שההתעללות צריכה להיפסק). העובדות המוסריות אינן רק ישויות אונטולוגיות, אלא גם נורמטיביות, וממילא המצוי והרצוי מתערבבים בתוכן. כיוון שכך, לצורך האלגוריה של הדרקון במרתף, אין זה משנה אם האינטואיציות של שימי מתבטאות כתחושה ש"חייב להיות דרקון במרתף", או כחוש מיוחד המאפשר לו "לראות" את הדרקון. אמנם במשל יש הבדל משמעותי בין שתי האפשרויות, אבל בנמשל, דהיינו ביחס לריאליזם המוסרי – נראה שאין צורך לחלק בין שתיהן.

אם הסבר זה מתקבל על הדעת, הרי שגם בנקודה זו ניתן להשוות בין הדרקון במרתף לבין העובדות המוסריות, שכן לדעת הריאליסטיים המוסריים, האמונה בקיומן של עובדות כאלה מבוססת על האינטואיציות המוסריות שיש לנו. הריאליסטיים מצביעים על כך, שלרוב בני האדם יש אינטואיציות מוסריות, האומרות להם למשל שמעשים מסוימים הם אסורים, שמעשים אחרים הם חובה, וכן הלאה. לטענתם עלינו לתת אמון באינטואיציות הללו, ולהאמין שהן אכן מבטאות אמת אובייקטיבית על המציאות, ולא רק את רגשותינו הסובייקטיביים. לשם כך עלינו להניח שקיים אצלנו חוש מוסרי מיוחד, שמאפשר לנו לחוש עובדות מוסריות שאינן נקלטות בחושים האחרים.

הטיעון של הריאליזם המוסרי, מורכב למעשה משתי טענות: א. האינטואיציות שלנו מורות לנו על קיומן של עובדות מוסריות, ב. ניתן לתת אמון באינטואיציות הללו. אם שתי הטענות הללו הן אמיתיות, הרי שהושג ביסוס לריאליזם המוסרי. לדעתי, שתי הטענות הללו הינן בעייתיות, ולנוכח המוזרות של העובדות המוסריות, הראיות שהן מספקות לכאורה לקיומן של עובדות אלו, אינן מספיקות⁵⁶.

נתחיל מהטענה שהאינטואיציות שלנו מורות לנו על קיומן של עובדות מוסריות. נשאלת השאלה, האינטואיציות של מי בדיוק? האם כל אדם שנשאל אותו, ישיב שהוא אכן חש שקיימות בעולם חובות מוסריות אובייקטיביות, שלא לדבר על קטגוריות ונצחיות? איני סבור כך. עצם קיומן של תומכים כה רבים ללא-קוגניטיביזם ולתיאוריית השגיאה, מעיד על כך שאותם אנשים אינם חשים אינטואיטיבית שהמוסר הוא קטגורי, אובייקטיבי וכו'.

אפשר היה לטעון בתגובה, שגם לאותם אנשים יש אינטואיציות לפיהן המוסר הוא אובייקטיבי, אלא שמסיבות כלשהן הם אינם נותנים אמון באינטואיציות שלהם (בכך נעסוק מיד). ניתן להשוות זאת לרושם לפיו כדור הארץ עומד והשמש מסתובבת, רושם שקיים גם אצל אנשים היודעים שהמציאות היא הפוכה ושחושיהם מטעים אותם. בדומה לכך, יתכן שכל אותם לא-קוגניטיביסטיים ותומכי תיאוריית השגיאה, יודו שאינטואיציות מוסריות אכן קיימות, אלא שההיגיון מורה שלא להאמין להם.

⁵⁶ אמנם בהמשך העבודה, לאחר שנכניס את האל לתמונה, נראה שאפשר לאמץ טענות אלה ביתר קלות.

בהקשר זה, מעניין לציין את המחלוקת בין ג'פרי סיר-מקקורד לבין ג'ושוע גרין⁵⁷. לפי סיר-מקקורד⁵⁸, מבחנה של תיאוריית מוסר אנטי-ריאליסטית הוא בשאלה האם ניתן להחזיק בה מבלי שהדבר יסתור את השימוש בשיח המוסרי המקובל. גרין חולק עליו מכל וכל, וטוען שיש לאמץ את האנטי-ריאליזם גם אם הדבר כרוך בויתור על השיח המוסרי ומושגיו. על כל פנים, אם נראה את השפה המוסרית כמבטאת את האינטואיציות המוסריות, נראה ששניהם אמנם מודים שאינטואיציות כאלה אכן קיימות.

אם זה אכן כך, עלינו להסתפק בטיעון השני דלהלן, בדבר חוסר אמינותן של האינטואיציות המוסריות. אבל דומני שישנם גם לא מעט אנשים שפשוט אינם מרגישים שהמוסר אכן מציב דרישות חמורות ואובייקטיביות כפי שטוען הריאליזם. גם אם יש כאלה שמרגישים כך, יתכן שמדובר בתוצר של חינוך מסוים או השפעה חברתית, ואין בכך כדי להורות שאינטואיציות כאלה קיימות באופן טבעי אצל כל בני האדם או מרביתם. זהו נושא למחקר פסיכולוגי או סוציולוגי. על כל פנים, אילו יבוא אדם ויטען שהוא אינו חש כל אינטואיציות בדבר מוסר אובייקטיבי, ושתחושתו היא שרגשותיו המוסריים אינם אלא עניין סובייקטיבי – אי אפשר לטעון כנגדו סתם כך שהוא משקר או חסר מודעות עצמית. וגם אם ההרגשה קיימת, עדיין נשאלת השאלה האם זהו רגש בלבד, או מודעות למציאות אובייקטיבית שקיימת מחוץ לאדם. במקרה כזה, המוציא מחברו עליו הראיה, וחובת ההוכחה תהיה מוטלת על הריאליסטיים.

אם כן, האינטואיציות שעליהן מתבסס הריאליזם, הן אינטואיציות של אנשים מסוימים, דהיינו של הריאליסטים עצמם ושל תומכיהם. אפשר לטעון שהאינטואיציות שלהם מוצלחות יותר משל זולתם, ולכן הם "רואים" את מה שאחרים אינם מצליחים לראות (אולי העובדות המוסריות דומות ל"בגדי המלך החדשים", ורק חכמים – או צדיקים? – יכולים לראות אותן...); אבל סביר שמתנגדיהם יטענו בתגובה, שהריאליסטיים אינם "רואים" שום דבר, אלא רק מבלבלים בין רגשות סובייקטיביים לבין אינטואיציה המתייחסת לדבר אובייקטיבי. איני רואה שיקול להעדיף את הטענה האחת על פני השנייה, פרט לנטיית הלב.

שפר-לנדאו, יומר ואנוך, מהתומכים המרכזיים של הריאליזם המוסרי, פותחים שלושתם את ספריהם⁵⁹ בניסיון להראות שהאופן בו אנו משתמשים בשפה המוסרית, מתייחס למוסר כאל מערכת של עובדות אובייקטיביות; זאת בניגוד ללא-קוגניטיביזם, הטוען שהאמירות המוסריות אינן אלא ביטוי לרגשות סובייקטיביים, או ניסיון להשפיע על הזולת. בכל הנוגע למשמעות בה אנשים משתמשים בשפה המוסרית, טענותיהם נראות משכנעות; אולם אין בכך כל ראייה לכך שהשימוש הזה בשפה המוסרית אכן מוצדק, דהיינו שהעובדות המוסריות שהן מתייחסות אליהן אכן קיימות.

⁵⁷ Greene 2002, p. 54

⁵⁸ Sayre Mccord 1986

⁵⁹ Enoch 2011, Huemer 2006, Shafer-Landau 2003

משל למה הדבר דומה? ליהודי אורתודוקסי שיעביר ביקורת על היהדות הרפורמית, ויטען שהמשמעות שהם מייחסים למושגים כמו אלוקים, תורה, מצוות והלכה – אינה תואמת למשמעות שהשפה העברית מייחסת למושגים אלה. האורתודוקס יכול לטעון, למשל, שכשאנשים מדברים על "מצוות" הם מתכוונים לצווים הטרונומיים אלוקיים, ולא להחלטות שאדם קובע לעצמו באופן אישי, כמו שהרפורמי (נניח) טוען. יתכן שזה נכון, אבל אין בכך כל ראייה לעצם אמיתותה של היהדות האורתודוקסית, ולקיומם האובייקטיבי של משהו במציאות המקביל למושגים שהיא מדברת עליהם. גם אדם חילוני יכול להסכים עם האורתודוקס לגבי משמעות המושג "מצווה", מבלי להאמין שדבר כזה אכן קיים. וזוהי הרי בדיוק עמדתה של תיאוריית השגיאה. אנשי תיאוריית השגיאה יטענו, שהאינטואיציות שאותם ריאליסטיים מצביעים עליהן, הן למעשה אינטואיציות לשוניות, ביחס לשימוש הנכון בשפה – לא לקיומן האונטולוגי של עובדות מוסריות.

דוד אנוך ניסה להעלות טיעון מורכב יותר לטובת קיומן של עובדות מוסריות. הוא הציג את המהלך הבא⁶⁰: ראשית, הוא טען (בפרק 2) שהנטייה שלנו היא להתייחס למוסר כאל אובייקטיבי, ולא כאל ביטוי סובייקטיבי של רגשות ורצונות כפי שטוענים הלא-קוגניטיביסטיים. בכך הוא מתבסס בעיקר על עיקרון אי משוא הפנים (impartiality), לפיו במקרים של אי הסכמה הנובעת מהעדפות או רצונות שונים (למשל, בני זוג שמתווכחים אם ללכת לסרט או לטניס), כל אחד מהצדדים נדרש מבחינה מוסרית להתייחס לעמדתו שלו כאל שקולה לזו של הצד השני. עצם העובדה שהעדפה מסוימת היא שלך, לא מקנה לה חשיבות על פני העדפתו של מישהו אחר (בהנחה שכל הגורמים הרלבנטיים שווים). במקרים כאלה, מתבקש פתרון שוויוני, כמו הטלת מטבע או מסירת ההחלטה לגורם שלישי ניטראלי. לעומת זאת, במקרים בהם הויכוח הוא לא על העדפות, אלא על עובדות אובייקטיביות (למשל, האם כדי לנטרל את הפצצה יש לחתוך את החוט האדום או הכחול), אין מקום לעיקרון אי משוא הפנים, וכל צד שמחזיק בדעה מסוימת בנושא (באופן מוצדק) אמור לעמוד על שלו ולא להתפשר, וגם לא להכריע באמצעות הטלת מטבע וכדו'. זה ההבדל בין ויכוחים סביב העדפות סובייקטיביות, לויכוחים סביב עובדות אובייקטיביות. על הראשונות חל עיקרון אי משוא הפנים, ועל האחרונות לא.

כעת, טוען אנוך, כאשר מדובר בויכוחים מוסריים, כמו השאלה האם גרימת כאב לכלבים היא מותרת מוסרית או לא, האינטואיציות שלנו קובעות שכל צד אמור לעמוד על שלו ולא להתפשר. אם אני מאמין שלגרום כאב לכלבים זה אסור מוסרית, עלי להתעקש על כך שלא תינקט פעולה שתגרום להם לכאב כזה, גם אם הצד השני חלוק על דעתי בזה. עיקרון אי משוא הפנים לא חל במקרה זה. מכאן, שהאינטואיציות שלנו רואות בחילוקי דעות מוסריים, ויכוח על עובדות אובייקטיביות, ולא על העדפות סובייקטיביות.

⁶⁰ Enoch 2011. תודתי נתונה לו על כך שעבר על הדברים הכתובים כאן, ואישר שהם אכן מציגים את עמדתו כראוי.

שנית, אנוך טוען (בפרק 3) שקיומן של עובדות מטא-נורמטיביות קשוחות (robust) נחוץ עבור היכולת שלנו להפעיל שיקול דעת, ולכן איננו יכולים לוותר עליהן מבלי לאבד את האפשרות לשיקול דעת משמעותי. בעובדות מטא-נורמטיביות, הכוונה לכללים כמו "יש להימנע מקבלת החלטות על סמך wishful thinking", או "צריך לחשוב על השלכות הפעולה לטווח הרחוק". ללא קבלת כללים כאלה, אין אפשרות להפעיל שיקול דעת רציני. "קשוחות" הכוונה שהן חלק מהותי ובסיסי מהמציאות, שאיננו נשען על הנחות אחרות כלשהן (מה שנקרא brute facts).

בשלב הבא (בפרק 4), המסקנה היא שאם אנו משלבים את שתי ההנחות דלעיל – שקיימות עובדות מטא-נורמטיביות קשוחות, ושהמוסר הוא אובייקטיבי – אז אין טעם מספיק שלא נאמץ גם את האמונה בעובדות מטא-אתיות קשוחות. זו אמנם לא תוצאה הכרחית של השילוב בין אותן הנחות, אבל היא מתקבלת על הדעת לאורן. אנוך אמנם עומד על ההבדל בין טעמים נורמטיביים, הקשורים יותר למוטיבציות שלנו, לבין טעמים מוסריים קטגוריים, המנותקים מהן לחלוטין; הבדל זה יכול לגרום גם למי שמאמץ מטא-נורמטיביות קשוחה, לדחות את האמונה במטא-אתיקה קשוחה, ואולי להחזיק בתיאוריית שגיאה ביחס למוסר⁶¹. אבל לדבריו של אנוך⁶², אם כבר הסכמנו להשקפת העולם שלנו עובדות נורמטיביות "מוזרות" מבחינה אונטולוגית, ולהציע הסבר לגבי היכולת האפיסטמית שלנו לחוש בהן, וכל הנלווה לכך – אז מסולקת כל המוטיבציה לאמץ תיאוריית שגיאה ביחס לעובדות המוסריות.

הבעיה עם ההסבר הזה היא, שבסופו של דבר גם הוא מבוסס על הנחת תוקפן של אינטואיציות מוסריות. אנוך עצמו מודה⁶³ שכל הראיות לטובת האובייקטיביות של המוסר, שהוא מביא בפרק 2, אינן רלבנטיות לכאורה נגד תיאוריית שגיאה; שכן הן מבוססות על עיקרון חוסר-הפניות (impartiality), שהוא לכשעצמו עיקרון מוסרי, כך שלהסתמך עליו פירושו להניח את המבוקש נגד תיאוריית השגיאה. ראיות אלו עצמן הינן מבוססות אך ורק על האינטואיציות שלנו בכל הקשור למוסר ולאופן בו אנו משתמשים במושגים המוסריים, אבל אין בכך כדי להראות שאותן אינטואיציות אכן אמינות⁶⁴.

זה משאיר לנו את הראיות של פרק 3 לטובת טעמים מטא-נורמטיביים קשוחים, דהיינו שהללו נחוצים ליכולת שלנו להפעיל שיקול דעת. אבל גם כנגד טעמים מסוג זה אפשר לנקוט בתיאוריית שגיאה, ולטעון שכל הטעמים הנורמטיביים שלנו מותנים בקיומן של תשוקות רלבנטיות, ולא בעובדות קשוחות הקיימות באופן בלתי תלוי ברצונותינו. העובדה שאנו חייבים להכיר בקיומם של טעמים נורמטיביים כדי שיתאפשר לנו להפעיל שיקול דעת, אין פירושה שאותם טעמים חייבים להיות משהו שקיים מעבר לתשוקות שלנו. בהמשך העבודה אתייחס בהרחבה לכל נושא הטעמים;

⁶¹ שם עמ' 93

⁶² שם עמ' 97

⁶³ שם עמ' 39, 117

⁶⁴ אנוך מנסה להציע פיתרון לבעיה זו (Enoch 2011, pp.118-121), אם כי לבסוף הוא מודה שלא ניתן לדחות בבירור את תיאוריית השגיאה, והיא נשארת היריבה המכובדת ביותר של הריאליזם המוסרי. לביקורת נוספת על הטיעון של אנוך, עי' אילון תשע"ב.

כאן רק אציין, שלדעתי גם טעמים נורמטיביים כמו "אין לקבל החלטות על בסיס wishful thinking", או "יש לקחת בחשבון את תוצאות הפעולה לטווח הארוך" – מבוססים בסופו של דבר על קיומן של תשוקות רלבנטיות אצל הפועל, שיסוכלו אם יפעל באופנים לא מתאימים. בהתכתבות שהיתה לי עם אנוך, טענתי שישנם מקרים בהם אין לאדם כל טעם להימנע מכאב – למשל אם הוא מזוכיסט, או אם הוא מבצע על עצמו ניסוי למדידת סף הכאב, וכדו'. אנוך טען שגם במקרים כאלה קיים טעם נורמטיבי עבורו להימנע מכאב, אף אם אין זה הטעם המכריע. כל זה קשור להבדלים היסודיים בתפיסת מושג הטעם, בהם אדון בהמשך, אבל על כל פנים די בכך כדי להראות בהקשר הנוכחי, שאין זה כלל מובן מאליו שקיימים טעמים מטא-נורמטיביים קשוחים. טעמים נורמטיביים אמורים להיות קשורים באופן כלשהו למוטיבציות שלנו, וההבדל בינם לבין טעמים מוסריים קטגוריים, המנותקים מהמוטיבציות שלנו לחלוטין – הבדל שאנוך כאמור עומד עליו – הוא משמעותי מספיק כדי לגרום לנו לדחות את האמונה בעובדות מוסריות קשוחות. על פי האמור, מתברר שהן פרק 2 והן פרק 3 אינם מספקים מענה לתיאוריית שגיאה, וממילא גם המסקנה שלהם בפרק 4, בדבר קיומה של מטא-אתיקה קשוחה – אינה מבוססת. הן הנטיה שלנו להתייחס למוסר כאל אובייקטיבי, והן הטענה שטעמים מטא-נורמטיביים הם עובדות קשוחות, אינן מעידות בהכרח על כך שאכן זו המציאות. בסופו של דבר, הנימוק היחיד שנשאר בעד קיומן של עובדות מוסריות אובייקטיביות הוא האינטואיציה התומכת בהן. אבל כאשר מול האינטואיציה הזו ניצב הטיעון מהמוזרות, וכאשר תיאוריית שגיאה מציגה אלטרנטיבה חסכונית הרבה יותר, שאינה מאכלסת את עולמנו ביישיות מוזרות – ההסתמכות על האינטואיציות הללו לא תשכנע את מי שאינו משוכנע בהן מלכתחילה.

גם אילו נניח שהאינטואיציות שלנו אכן מורות לנו על קיומן של עובדות מוסריות, נשאר השאלה האם אכן ניתן לסמוך על האינטואיציות שלנו בנושא זה. מן הראוי להדגיש, שאין לי שום כוונה לשלול באופן עקרוני את ההסתמכות על אינטואיציות בכל הקשור לבניית הידע שלנו. להפך, אני סבור שלאינטואיציות יש מקום מרכזי ובסיסי באפיסטמולוגיה, וקשה להעלות על הדעת בניין ידע כלשהו שאינו מסתמך עליהן במידה כזו או אחרת. הטלת ספק באינטואיציות בכלל, תוביל בהכרח לספקנות קיצונית, שלא זה המקום להתייחס אליה⁶⁵. אולם ככל שהאובייקט המשוער של האינטואיציות שלנו נראה יותר מוזר וחריג, כך גדל הספק בקשר לאמינותם במקרה מסוים זה. באותו אופן, אנחנו סומכים במידה רבה ביותר על החושים שלנו, ונוטים לקבל את המידע שהם מספקים לנו. אולם אם נראה לנגד עינינו תופעה מוזרה ויוצאת דופן ביותר, הרי שאנו עשויים, ובצדק, להטיל ספק בקיומה של אותה תופעה, ולחשוש שחושינו מטעים אותנו⁶⁶. כאשר אנו רואים למשל קוסם על הבמה מבצע דברים, שנראים לנו כסותרים את חוקי הטבע והמציאות כפי שאנו מכירים אותם – אנו מאמינים שסביר יותר שיש כאן אחיזת עיניים או אשליה כלשהי, ולא כישוף

⁶⁵ בכך אני מסכים עם Huemer (2005) pp. 107-108

⁶⁶ הטלת הספק הזו היא הן עובדה פסיכולוגית, והן ביטוי לאפיסטמולוגיה נורמטיבית.

על-טבעי של ממש. וככל שתהיינה התופעות מוזרות יותר, כך יגדל הספק שלנו באמיתותן, על אף עדותם של חושנינו. יתכן שקביעת רמת המוזרות היא עניין סובייקטיבי, ואנשים מסוימים ישתכנעו יותר בקלות בכך שתופעות מסוימות אכן קיימות, בעוד אנשים אחרים ימשיכו לפקפק בכך. אולם מה שחשוב כאן הוא העיקרון: גם כאשר יש לנו כלי אפיסטמי שנחשב לאמין בדרך כלל, כמו החושים או האינטואיציה – הרי שככל שהמידע שהוא מעביר נראה לנו מוזר יותר, כך הנטייה שלנו לפקפק באמיתותו תהיה חזקה יותר.

אציג להלן שני טיעונים כנגד ההסתמכות על האינטואיציה המוסרית: הטיעון מהמחלוקת, והטיעון מהאבולוציה.

2.2.3.1 הטיעון מהמחלוקת

נניח שבמקום כלשהו ישנם אנשים, או יצורים, שהאמונות המוסריות שלהם שונות לגמרי מאלו שלנו. יתכן שהם מייחסים חשיבות מוסרית לדברים שבעינינו נראים חסרי כל חשיבות כזו – לדוגמא, הם חושבים שמעשים כמו לבישת בגדים ירוקים, או השמעת קרקורי תרנגולת, הם בגדר חובה או איסור מוסריים; ויתכן שהאמונות שלהם הפוכות מאלה שלנו – הם סבורים שהרג תינוקות הוא חובה מוסרית, ושנתינת צדקה היא איסור חמור. כששואלים אותם על מה מבוססות האמונות הללו שלהם, הם משיבים שיש להם אינטואיציות חזקות בנושא, ושבעל אופן אינטואיציות הם בטוחים שקיימות עובדות מוסריות מטאפיזיות שכאלה, התואמות בדיוק לאותן אינטואיציות – והן מחייבות, נצחיות, קיימות בכל עולם אפשרי וכן הלאה. מה ימנע מאותם אנשים, לגייס את כל הטיעונים להצדקת הריאליזם המוסרי, ולהשתמש בהם כדי להצדיק את הריאליזם של ה"מוסר" שלהם? ואיזו טענה תוכל להיות לנו כנגדם, פרט לכך שהאינטואיציות שלנו אומרות אחרת – בעוד אנו יודעים שאין לנו סיבה אובייקטיבית לייחס עדיפות לאינטואיציות שלנו על פני אלו שלהם?

למעשה, אין צורך להרחיק לכת לעולמות דמיוניים כדי למצוא חילוקי דעות כאלה. תומכי הריאליזם המוסרי מביאים בדרך כלל, כדוגמא לעובדות המוסריות, מעשים כמו רצח ואונס, שלטענתם הם רעים ואסורים באופן אובייקטיבי, נצחי ובכל עולם אפשרי. זאת, כאמור, על סמך האינטואיציות המוסריות בנושא. אולם ישנם אנשים החשים באופן דומה גם כלפי מעשים כמו משכב זכור – מעשה שעד לפני זמן לא רב היה קונצנזוס גדול שראה אותו כבלתי מוסרי, ואילו כיום הוא נחשב בעיני רבים ללגיטימי לגמרי, ואותם המתנגדים אליו נחשבים לחשוכים ובלתי-רציונאליים. אולם כיצד ניתן להצדיק את ההבדל בין הטענה שהיחס לרצח כבלתי מוסרי מבטא עובדה אובייקטיבית על המציאות, לבין הטענה שהיחס למשכב זכור כבלתי מוסרי מבטא רק רגש סובייקטיבי ולא רציונאלי – למרות שעבור אנשים רבים בעבר ובהווה, שני המעשים נחשבים בלתי מוסריים? כיצד ניתן לקבוע אלו שיפוטים מוסריים הם בגדר אינטואיציות אמינות, ואלו מהם סובלים מהטיות ושגיאות, לאור חילוקי הדעות הרבים בנושא, בין יחידים, תרבויות ותקופות שונות?

יש לציין שבמקרה כמו זה, המחלוקת בין שתי הקבוצות אינה על הבסיס המטאפיזי של המוסר. שתיהן עשויות לאמץ את הריאליזם המוסרי, ולטעון שקיימות עובדות מוסריות אובייקטיביות, והמחלוקת היא רק לגבי תוכן של אותן עובדות. מדוע אם כן מציאות זו מערערת את היסוד של הריאליזם המוסרי? התשובה היא, שהאינטואיציות שעליהן מתבסס הריאליזם המוסרי, אינן מתחילות בדרך כלל כאינטואיציות לגבי קיומן של חובות מוסריות עקרוניות, אלא לגבי קיומן של חובות מוסריות ספציפיות. האינטואיציוניסט המצוי אינו קם בבוקר ואומר לעצמו: "ברור לי שישנן עובדות נורמטיביות כלשהן, אובייקטיביות ומחייבות, שקיימות בעולם, מבלי שיש לי מושג מהן; עכשיו עלי לברר מהו התוכן שלהן". התהליך האינטואיציוניסטי הוא בדרך כלל הפוך – הוא מתחיל מהאינטואיציה לפיה מעשים מסוימים (כמו רצח, אמירת אמת, עינויים וקיום הבטחות) הנם בגדר חובה או איסור מוסרית אובייקטיבית, ומסיק על סמך זה שעובדות נורמטיביות מטאפיזיות אכן קיימות. במצב זה, קיומם של אנשים אחרים, שהאינטואיציות שלהם לגבי התוכן המסוים של החובות והאיסורים המוסריים, הנן שונות לחלוטין – יוצר בעיה עבור האינטואיציוניסט. שכן אם יטען שהאינטואיציות של הצד השני הינן שגויות, על סמך מה הוא קובע שאלו שלו הינן מדויקות? מכיוון שלא יתכן ששני הצדדים צודקים, על כורחנו שלפחות אחד מהם טועה כאשר הוא מייחס מציאות אובייקטיבית לערכים בהם הוא דוגל; ולכן חייבים להודות, שלא תמיד האינטואיציות המוסריות הן אמינות, ולעתים הן מטעות אותנו. ואם כך, אי אפשר להסתמך עליהן כדי לבסס את הריאליזם המוסרי. על כגון זה נאמר בגמרא "מדהאי ליתא, הא נמי ליתא" – כאשר קיימות שתי טענות, שאינן יכולות להיות שתיהן אמיתיות, וקיומה של כל אחת מהן שולל את ההצדקה לאמונה בטענה השנייה – אז אין לנו הצדקה להאמין באף אחת מהן.

הטיעון מהמחלוקת כנגד הריאליזם המוסרי אינו חדש, ותומכי הריאליזם מתייחסים בהרחבה לגרסאות השונות שלו⁶⁷. זה המקום להתייחס לגרסאות השונות של הטיעון, ולעמוד על ההבדל בינן לבין הגרסא שהבאתי לעיל.

גרסא אחת של הטיעון מהמחלוקת, מבוססת על הפניה להסבר הטוב ביותר: מכיוון שישנן בעולם מחלוקות גדולות בנושאים מוסריים, בין תרבויות ובתוך תרבויות, נראה שההסבר הטוב ביותר לכך הוא שהעמדות המוסריות השונות משקפות פשוט את השפעת התרבות, החינוך והחברה על הפסיכולוגיה של האדם, ולא איזו אמת מטאפיזית. אם ישנה אמת מטאפיזית אחת, מדוע אנשים כה רבים חלוקים לגבי תוכנה? נראה שגישות לא-קוגניטיביסטיות מסבירות את תופעת המחלוקת בצורה טובה יותר.

⁶⁷ ע' 8' Enoch 2011 chapter 215-230; Shafer-Landau 2003, pp.

כנגד טיעון זה, מעלה אנוך שלושה טיעונים משלו:⁶⁸ א. לא מובן מאליו שהמחלוקת היא תופעה הדורשת הסבר, יותר מאשר התופעה של הסכמה – אולי מחלוקת היא דבר מובן מאליו; ב. המחלוקת המוסריות בעולם אינן כה נרחבות כמו שמציגים אותן, ובמקרים רבים מדובר למעשה במחלוקת מטאפיזית, או במחלוקת על איך ליישם עקרונות מוסריים שונים במקרה מסוים, ולא על העקרונות עצמם; ג. ישנם הסברים טובים ומוצלחים לתופעת המחלוקת, גם עבור הריאליסט המוסרי – למשל, השפעת האינטרסים האישיים על שיקול הדעת המוסרי, מגבלותיהם הקוגניטיביות של רבים מבני האדם, וכן הלאה. בעקבות טיעונים אלה, אין הצדקה לטענה שההסבר הטוב ביותר למחלוקת הוא דווקא זה הלא-קוגניטיביסטי – בעיקר אם יש לנו גם נימוקים עצמאיים בעד הריאליזם ונגד הלא-קוגניטיביזם.

אני נוטה להסכים עם התשובות של אנוך, בעיקר עם השנייה והשלישית. נראה שאכן ישנן אינטואיציות מוסריות בסיסיות המשותפות לכל האנושות. עם זאת, תשובות אלה לא תהיה יעילות נגד יצורים מעולם אחר, למשל, שהחוש המוסרי שלהם עלול להיות שונה לחלוטין מזה של האנושות, גם ברמה של הערכים הבסיסיים. אילו יצורים כאלה אכן קיימים, ואילו יתברר שהם אכן הפעילו שיקול דעת מרבי ביחס לעמדותיהם המוסריות, ובכל זאת המשיכו לדבוק בהן – אז יתקשה הריאליסט המוסרי להצדיק את טענתו שדווקא האינטואיציות המוסריות שלו (או של האנושות) משקפות את האמת המוסרית האובייקטיבית, ולא עמדתם של היצורים מהעולם האחר. אבל יתכן שקיומם ההיפותטי של יצורים כאלה לא אמור להטריד את הריאליסט המוסרי יותר מדי. לשיטתו, יתכן שאם קיימים יצורים כאלה, ש"רואים" עובדות מוסריות שונות, אנו נטען שהם פשוט טועים, כפי שהיינו טוענים לגבי יצורים ש"רואים" חריגות קבועות מחוקי הטבע המוכרים לנו. זה לא יהווה עבורנו נימוק לפקפק בידע האמפירי שלנו.

גרסא שניה של הטיעון מהמחלוקת, טוענת שקיימת הצדקה להאמין בריאליזם בכל תחום שהוא, רק אם קיימת הסכמה נרחבת לגבי העובדות שאותן ריאליזם מתייחס אליהן; ומכיוון שבמקרה של העובדות המוסריות לא קיימת הסכמה נרחבת שכזו, שכן ישנן מחלוקות מוסריות רבות – אין הצדקה להאמין בריאליזם המוסרי.

התשובה המתבקשת לכך היא לדחות את ההנחה לפיה רק במקרה בו קיימת הסכמה נרחבת, מוצדק להאמין בריאליזם. יתכנו שיקולים אחרים לטובת הריאליזם, שאינם תלויים בקיומה של הסכמה כזו.⁶⁹

גרסא אחרת שמעוררת עניין, היא זו הטוענת שקיומן של מחלוקות מוסריות שאינן ניתנות ליישוב, כאשר שני הצדדים במחלוקת הם רציונאליים לחלוטין, ואינם מבצעים שום שגיאה אפיסטמית או לוגית – מעידה על כך שלפחות במקרים אלה, אין עובדה אובייקטיבית הנוגעת לנושא.

⁶⁸ Enoch 2011, pp. 189-196

⁶⁹ שם, עמ' 196-198. בהמשך דבריו שם מביא אנוך עוד כמה גרסאות של הטיעון מהמחלוקת, שהן חלשות יותר ואין טעם להתייחס אליהן פה.

אנוך טוען⁷⁰ שביקורת זו מניחה למעשה את המבוקש כנגד הריאליזם המוסרי, שכן במקרים בהם אנו מאמינים מראש בקיומו של ריאליזם, הופעתה של מחלוקת מעין זו לא תגרום לנו לנטוש את האמונה בו. למשל, אם אנו רואים שני מתמטיקאים הניגשים לפתרון משוואה, ושניהם נראים לנו רציונאליים לחלוטין, נזהרים משגיאות וכו', ובכל זאת כל אחד מהם מגיע למסקנה שונה – הדבר לא יגרום לנו לנטוש את האמונה, שלכל משוואה מתמטית יש רק פתרון אמיתי אחד. על כורחנו נאלץ להודות, שאחד משני המתמטיקאים בכל זאת ביצע שגיאה, גם אם איננו מצליחים (עדיין) לגלות מה היא. והוא הדין במקרה של הריאליזם המוסרי: אם אנחנו מאמינים בו מנימוקים כלשהם, אזי גם הופעותיהן של מחלוקות מעין אלו, לא אמורה לגרום לנו להפסיק להאמין בו, אלא להניח שאחד מהצדדים בכל זאת טועה. אמנם, אנוך מודה שעבור מי שאינו משוכנע מראש בריאליזם המוסרי, הריאליזם המוסרי אכן מאבד כמה נקודות סבירות בשל הטיעון הזה.⁷¹

הטיעון שלי קרוב לאותה גרסא אחרונה. אנוך צודק בכך, שאם אנו מניחים מראש את קיומו של הריאליזם המוסרי, אז קיומה של מחלוקת לא אמור לערער הנחה זו. אבל השאלה היא, לאור העובדות הללו, מדוע בכלל לקבל את הריאליזם המוסרי? הרי כפי שראינו, הלה מבוסס על הטענה שהתחושות המוסריות שלנו אינן רק חוויות סובייקטיביות, אלא אינטואיציות המלמדות אותנו משהו על המציאות הריאלית, ועל עובדות מוסריות אובייקטיביות הקיימות בה. הוא דורש מאיתנו לתת אמון באותן תחושות אינטואיטיביות. אולם הקביעה של הריאליזם המוסרי עצמו, שישנן עמדות מוסריות שהן שגויות, למרות שתומכיהן מתבססים על אינטואיציות חזקות שקיימות אצלם – משמיטה את הקרקע מתחת כל הריאליזם המוסרי, שמבוסס על האמונה באמינותן של אינטואיציות. מציאותה של המחלוקת מחייבת את הריאליסטים להודות בכך, שלא כל אמונה מוסרית מבטאת אינטואיציה המשקפת את המציאות הריאלית, אלא שחלק גדול מאותן אמונות (ואולי רובן) הן שגויות, ומבטאות תחושות סובייקטיביות בלבד. אבל בהיעדר כל מבחן אובייקטיבי שיבחין בין אלו לאלו, מה יכול להצדיק את האמונה שדווקא האינטואיציות שלנו הן הנכונות? הרי בעצם הטענה כלפי החולקים עלינו, שהם שוגים בכך שהם מסתמכים על התחושות המוסריות שלהם – אנו מודים בכך שלא תמיד ניתן להסתמך על התחושות כעל ביטוי של אמת אובייקטיבית. אם כן, כיצד אנו עצמנו יכולים לעשות זאת? האם אפשר מצד אחד לבסס גישה שלמה על האינטואיציות המוסריות, ומצד שני לקבוע שאינטואיציות מוסריות אחרות משלנו אינן אמינות, ללא כל הוכחה אובייקטיבית לכך?

הריאליזם המוסרי היה יכול להתגונן מפני ביקורת זו, אילו היה טוען שכל אינטואיציה באשר היא, ולא חשוב מה תוכנה – אכן מבטאת אמת אובייקטיבית כלשהי. אבל עמדה זו נראית קשה ביותר,

⁷⁰ שם, עמ' 213-207

⁷¹ כפי שהעיר יהודה שנאל, הדוגמא שאנוך מביא היא בעייתית, שכן זהו מקרה היפותטי וחרגי, ואילו מחלוקות מוסריות הן דבר שבשגרה. אילו מתמטיקאים היו חולקים אחד על השני כל הזמן באופן שאינו ניתן ליישוב, אכן היתה זו סיבה טובה לפקפק בתקפותה של המתמטיקה. אמנם ניתן עדיין לטעון, שעל כללי המוסר הבסיסיים יש הסכמה כמעט מוחלטת בין כל בני האדם, והמחלוקות קשורות רק לאופן הפרטני בו יש ליישם אותם (בדומה למדע, בו קיימת הסכמה על חוקי הטבע הבסיסיים, והרבה מחלוקות על ההשלכות הנובעות מהם).

ולא נראה שמישהו יהיה מעוניין להגן עליה. האם ניתן יהיה ליישב בין כל אינטואיציה אפשרית, לבין כל אינטואיציה הפוכה ממנה בעליל, ולטעון ששתיהן מבטאות אמיתות אובייקטיביות על המציאות? הרי בניגוד לגישות הלא-קוגניטיביות, הריאליזם המוסרי מתאפיין בכך שהוא קובע שבויכוחים מוסריים יש אמת ושקר, יש צודקים ויש טועים. קשה להאמין שהוא יוכל לאמץ גישה לפיה כל העמדות המוסריות הן נכונות. לכן, כל זמן שהוא חייב להודות שישנן אינטואיציות כוזבות, ואין לו דרך להבחין בינן לבין אינטואיציות אמיתיות – אין לו עצמו על מה להישען, וכל הבסיס שלו מתערער.

באופן פרדוקסאלי, ככל שירבה האינטואיציוניסט להביא ראיות לכך שקיימת הצדקה לסמוך על האינטואיציות, ושהאינטואיציה היא כלי אפיסטמי אמין וכו' – כך הוא מגדיל את הקושי עבור הריאליזם המוסרי, שכן הוא מחזק בכך את טיעון "הדרקון מהמרתף". שימי שלנו ישמח על הראיות האינטואיציוניסטיות כמוצא שלל רב, ויטען שאם נקבל אותן, הרי שיש לו הצדקה מלאה להאמין בקיום הדרקון שלו על סמך אותן אינטואיציות. אבל מכיוון שלנו ברור למדי שהדרקון הזה לא קיים, למרות כל הנימוקים בעד אינטואיציוניזם, עולה השאלה איך אפשר להסתמך על אותן אינטואיציות עצמן כדי להצדיק את הריאליזם המוסרי?⁷²

הריאליסטיים עשויים לטעון, שאין להם עניין עם אנשים שרק טוענים שיש להם אינטואיציות, אלא רק עם אנשים שיש להם אינטואיציות אמיתיות. במקרה זה, הרי שישנם רבים שחשים שעובדות מוסריות קיימות, אבל לא פגשנו אף אדם נורמאלי שמשוכנע באמת שיש לו דרקון במרתף. לכן מקרים תיאורטיים כמו זה של שימי אינם מאיימים על הריאליזם. אבל התשובה היא, שגם אם אכן אין הרבה אנשים המאמינים בדרקונים בלתי נראים, הרי שישנם גם אנשים רבים שהאינטואיציות שלהם מובילות אותם להאמין בדברים אחרים – אנרגיות מיסטיות, ישויות על טבעיות, כוחות פראפסיכולוגיים, שדים ורוחות וכן הלאה. מה עדיפותן של העובדות המוסריות על פני כל הישויות הללו? מדוע עלינו לאמץ את הטיעונים בעד האינטואיציות בהקשר של הריאליזם המוסרי, אבל להטיל בו ספק ביחס לדברים כמו פנג-שואי, למשל? שלא לדבר על אינטואיציות מוסריות או נורמטיביות שונות מהמקובל, כפי שכבר הזכרתי קודם לגבי משכב זכור. הטענה של הריאליסט המוסרי שדווקא במקרה שלו קיימות אינטואיציות אמיתיות, שקיימת הצדקה לסמוך עליהן, ואילו בשאר המקרים שתוארו לעיל לא, נשמעת כמו טענה של "האל שלי הוא היחיד האמיתי, וכל השאר הם שקר". זה יכול להיות נכון – אבל זה לא ישכנע את מי שאינו סבור כך מראש.

⁷² טענה זו ממחישה את האמרה הידועה, שהמודוס פוננס של האחד הוא המודוס טולנס של השני.

2.2.3.2 הטיעון מהאבולוציה

סוג נוסף של טיעון נגד הריאליזם של ערכים מוסריים, שהופיע בתקופה האחרונה הוא הטיעון מהאבולוציה נגד המוסר⁷³. טיעון זה מתחלק לשניים: נגד אפשרות הופעתן של עובדות מוסריות, ונגד האפשרות להכיר בקיומן של עובדות כאלה. כפי שנראה בהמשך, טיעון זה הוא בעייתי משום שהוא עלול להוביל להפרכה עצמית, אך חשוב להכיר אותו ולהתייחס אליו.

החלק הראשון של הטיעון קובע שבעולם המכיל חומר בלבד, ונשלט רק ע"י כוחות טבע חסרי תכלית, לא יכולים להופיע דברים כמו עובדות מוסריות אובייקטיביות. טענה זו אינה קשורה דווקא לאבולוציה, אלא לגישה הנטורליסטית בכלל, וכבר ראינו לעיל את הבעייתיות שבגישה הנטורליסטית המוסרית.

החלק השני, המעניין יותר, קשור לנימוקים שיש (או אין) לנו להאמין בקיומן של עובדות מוסריות, לאור האמונה בכך שהאדם הוא תוצר של תהליך אבולוציוני בלתי מכוון. לטיעון זה מספר גרסאות, אולם את העיקרון המשותף להן נציג להלן.

ההסבר הנטורליסטי הרווח והמקובל ביותר להופעתו של האדם בעולם, הוא תיאוריית האבולוציה. לפי תורת האבולוציה, האדם נוצר בעקבות שרשרת של תהליכים טבעיים אקראיים (דהיינו, ללא תכלית מכוונת), המודרכת ע"י עיקרון ההישרדות. מוטציות בעלות כושר שרידות גבוה יותר המשיכו להתקיים ולהעביר את המטען הגנטי שלהן לצאצאיהן, ואילו אלה שהיו בעלות כושר שרידות נמוך יותר, נכחדו. תכונותיו הנוכחיות של האדם, וכל המבנה הגנטי שלו, הן אפוא אותן תכונות שהתגלו לאורך הדורות כתורמות ליכולתו של האדם לשרוד ולהעמיד צאצאים. חשוב לזכור שכלל זה נכון גם לגבי מבנה המוח של האדם ואופני הפעולה שלו: מוח האדם התגבש באופן שמועיל ביותר להישרדות המין האנושי. מאחר שבעולם נטורליסטי עסקינן, הרי שאין לאדם מרכיב נוסף מעבר לגופו החומרי, כמו נשמה או אגו קרטזיאני רוחני כלשהו. כל הפעילות המנטאלית בעולם שכזה, היא תוצר של המוח, ואילו המוח עצמו אינו נוצר באופן תכליתי ומכוון לשם מטרה כלשהי, אלא התגבש ע"י תהליכים סיבתיים עיוורים⁷⁴.

משמעות הדבר עשויה להיות מרחיקת לכת ביותר. לפי התיאור הנ"ל, הכשרים ההכרתיים הקיימים במוחו של האדם, לא נוצרו באופן מכוון ככלים שמטרתם לגלות את האמת על העולם, אלא התפתחו באופן המועיל ביותר להישרדותו של האדם. אולם אין סיבה לחשוב, שתמיד תהיה קיימת התאמה בין הכרת האמת על העולם, ובין התועלת ההישרדותית. בהחלט יתכן, שנטיות (dispositions) מסוימות הקיימות באדם להאמין בדברים מסוימים, אינן משקפות כלל את האמת על המציאות; יתכן שביחס לאותן עובדות, אמונה שקרית מועילה יותר להישרדות מאשר אמונה אמיתית, גם אם בדרך כלל זה לא כך.

⁷³ טיעון זה מופיע בקצרה אצל Singer 1982 (p.253) ו-Ruse 1986, והוא מפותח בהרחבה ע"י Copan 2003. ⁷⁴ "עיוורים" לא במובן של שרירותיות גמורה, אלא במובן זה שאין גורם כלשהו שהציב תכלית באופן מודע וחתר לקראתה, אלא שהתהליכים מתרחשים כתוצאה מסיבות קודמות וללא תכנון מכוון. העובדה שיכולת ההישרדות משפיעה על התהליך אינה פוגעת ב"עיוורוננו", כי היא סיבתית ולא טלאולוגית. במשמעות זו ישמש המושג גם בהמשך.

נביא דוגמא דמיונית להמחשה. נניח שבעולם קיימים מלאכים, שיכולים להדריך את האדם כיצד להגיע להתעלות רוחנית ולעבור לצורת קיום עליונה יותר. בתחילת הופעת המין האנושי, היו אנשים שהיתה להם את היכולת לראות את אותם מלאכים (כתוצאה ממבנה גנטי מסוים שאיפשר זאת), והיו כאלה שלא היתה להם יכולת כזו. אלה שיכלו לראות את המלאכים, הלכו בעקבותיהם ובסופו של דבר זכו להתעלות ועזבו את העולם הזה מבלי להעמיד צאצאים. בני האדם שנשארו בעולם היו אלה שלא יכלו לראות מלאכים, והם העבירו את חוסר-היכולת הזו לצאצאיהם. כעבור כמה דורות לא נותרו בעולם אנשים המסוגלים לראות מלאכים. אולם עדיין היו כאלה ששמעו את הסיפורים הישנים על המלאכים והאמינו בהם, ויצאו לחפש אותם; אותם אנשים שנטו להאמין במלאכים, בזכו את זמנם וסיכנו את חייהם בחיפושים ארוכים ומסוכנים, במקום לדאוג לרווחתם החומרית, ולכן לא העמידו כמעט צאצאים. מי שהעמידו צאצאים היו האנשים בעלי הנטייה (שמקורה גנטי) שלא להאמין בקיומם של מלאכים, והם העבירו את הנטייה הזו לבניהם אחריהם, כך שכעבור מספר דורות נשארו בעולם רק אנשים בעלי נטייה לא להאמין במלאכים. עם זאת, היו ביניהם כאלה שלא האמינו במלאכים, אבל האמינו בכוחות רוחניים כלשהם ובקיומם של מציאות שמעבר לעולם הזה. אותם אנשים הקדישו את חייהם למחקר ולימוד בנושאים רוחניים, ולכן היו חלשים יותר מבחינה פיזית ועניים יותר מבחינה חומרית וכלכלית, ועקב כך לא העמידו הרבה צאצאים. מי ששגשגו היו אותם אנשים בעלי הנטייה להכחיש מכל וכל את קיומו של משהו מעבר לעולם הטבעי, ולהשקיע את עצמם אך ורק בעולם הגשמי. וכך שוב, כעבור מספר דורות, רכשו כל בני האדם את הנטייה לתפיסת עולם מטריאליסטית ואתאיסטית גמורה, שבעולם אותו תארנו היא שקרית לחלוטין – אבל מועילה יותר להישרדות בחיים הארציים. יתכן שתהליך הברירה הטבעית יוביל להיווצרותם של בני אדם כאלה, שבכלל אינם מסוגלים להעלות על דעתם את האפשרות שקיים משהו מעבר לעולם החומרי (כי כל מי שרק מעלה בדעתו אפשרות כזו, מסתכן בכך שמחשבה זו תפריע לו להשקיע את כל מאמציו בקיומו החומרי, ולכן הברירה הטבעית תסלק אפשרויות מסוכנות כאלה). המטריאליזם יהיה עבורם עובדה מובנת מאליה, שאי אפשר כלל לחשוב על אלטרנטיבה עבורה. אולם למרות שכנועם העמוק באמיתותו של המטריאליזם, אמונתם היא שקרית לחלוטין ואינה משקפת את האמת. הם הגיעו למצב זה משום שהתהליך בו התפתחו מוחותיהם לא היה מכוון באופן תכליתי לתת להם את הכושר להגיע לאמת, אלא רק לתת להם את הכשרים המועילים להישרדותם הארצית⁷⁵.

אותו דבר בדיוק אפשר לומר לגבי האמונה בקיומם הריאלי של ערכים מוסריים או בייקטיביים. גם אם כל בני האדם מרגישים בעומק ישותם שאכן קיימים ערכים מעין אלה, ושהם חייבים לפעול לפיהם – אין זה מוכיח שבאמת קיימים ערכים כאלה. בהחלט יתכן, שהאמונה בקיומם של אותם

⁷⁵ יש לציין שטענה דומה ניתן להעלות כמובן גם בכיוון ההפוך, כנגד האמונה הדתית, ולטעון שהיא תורמת להישרדות בצורה כלשהי, גם אם איננה נכונה. אמנם האדם הדתי לא יוטרד במיוחד מטענה זו, שכן ככל הנראה הוא מאמין שהאדם לא נוצר בתהליך אקראי, אלא באמצעות ידו המכוונת של אלוקים, וממילא הוא יכול להסתמך על אלוקים שלא יטעה אותו. ולא כאן המקום להאריך בזה.

ערכים מועילה להישרדותו של האדם. סביר מאד שחברה שחבריה סבורים שקיים איסור מוחלט על דברים כמו רצח או פגיעה בחפים מפשע, ולעומת זאת קיימת חובה מוחלטת לעזור לזולת ולתמוך בו, היא חברה שחבריה ישתפו יותר פעולה אחד עם השני, וממילא היא תשרוד בצורה טובה יותר מאשר חברה שחבריה אינם מחזיקים באמונות אלה. אולם הדבר אינו מעיד על כך שערכים מוסריים כאלה אכן קיימים, אלא רק על כך שהאמונה בקיומם מועילה, אף על פי שהיא עשויה להיות שקרית לגמרי, כדוגמת "השקרים הנעלים" של אפלטון.

ניתן לסכם את הטיעון מהאבולוציה באופן הבא. קיימת בנו אמונה שערכים מוסריים קיימים. יתכן שאמונה זו נובעת מכך, שאותם ערכים מוסריים אכן קיימים. אולם אם קיים הסבר אחר לכך שקיימת בנו אמונה זו, כמו הסבר אבולוציוני להופעתה, אז אין לנו הוכחה לכך שאמונתנו בקיומם של ערכים מוסריים אכן משקפת את המציאות. גילברט הארמן טען⁷⁶ שאם עובדות מוסריות לא מסבירות את קיומן של אמונות מוסריות, אז הן לא מסבירות שום דבר בכלל, ואם הן לא מסבירות שום דבר, אין סיבה להאמין שהן קיימות, ולא קיים שום ידע מוסרי.

וילנברג⁷⁷ ניסח את הטיעון הבסיסי מהאבולוציה באופן הבא:

1. אם לאמונתו המוסרית של S ב-P ניתן לתת הסבר אבולוציוני, אז ניתן להסביר את אמונתו המוסרית של S ב-P מבלי להסתמך על אמיתותו של P.
2. אם ניתן להסביר את אמונתו המוסרית של S ב-P מבלי להסתמך על אמיתותו של P, אז אמונתו המוסרית של S ב-P היא חסרת הצדקה.
3. אם אמונתו המוסרית של S ב-P חסרת הצדקה, אז אמונתו המוסרית של S ב-P אינה ידע.
4. לכן, אם לאמונתו המוסרית של S ב-P ניתן לתת הסבר אבולוציוני, אז אמונתו המוסרית של S ב-P אינה ידע.

אמנם, כל הטיעון הזה בנוי על ההנחה, שההסבר האבולוציוני מוצלח יותר מאשר ההסבר לפיו עובדות מוסריות קיימות. שכן אם אין זה כך, העובדה שישנו הסבר אלטרנטיבי להופעתן של התחושות המוסריות אצלנו, לא אמור לגרום לנו באופן אוטומטי לנטוש את האמונה בעובדות מוסריות אובייקטיביות. האם ההסבר האבולוציוני אכן מוצלח יותר? נראה שיתרונו הבולט הוא הן בחסכנות המטאפיזית שלו, שאינה מצריכה להניח את קיומן של ישויות נוספות במציאות; והן היותו פחות "מוזר" מאשר קיומן המשוער של אותן עובדות.

התחושות המוסריות שלנו הן בגדר עובדה; ההסבר שהריאליזם המוסרי נותן להן, הוא הסבר מסוג העמדה על הבלתי-מוכר, שכן בעקבות אותן תחושות הוא מניח את קיומן של ישויות נוספות בעולם, שלא היו מוכרות לנו קודם לכן משום מקום אחר. ההסבר האבולוציוני לעומת זאת, הוא הסבר מסוג העמדה על המוכר, שכן הוא מסביר כיצד אותן תחושות יכלו להיווצר בתהליכים טבעיים מוכרים, בלי להניח שישויות מוזרות כלשהן עומדות מאחורי התופעה. מבחינה מדעית,

Harman 1977, chapter 1⁷⁶
Wielenberg 2010⁷⁷

נראה אם כן שיש להעדיף את ההסבר האבולוציוני, ולכן הקושי שהוא מציג עבור הריאליזם המוסרי, הוא אכן משמעותי. שוב אנו רואים כיצד המוזרות של העובדות המוסריות פועלת לרעתן.

ניתן היה לטעון שגם אם מדי פעם עשויה אמונה כוזבת לתרום להישרדות, אין זה סביר שההישרדות ככלל תישען על מערכת אמונות שאינן מייצגות כראוי את העולם בו עלינו לשרוד. הרי קיימת בנו נטייה לחיפוש האמת, שהיא עצמה תוצר אבולוציוני, והיא קיימת משום שגילוי האמת הוא בעל ערך הישרדותי. סביר אם כן להניח שאם האבולוציה נטעה בנו אמונות בדבר עובדות מוסריות מסוימות, הרי שאותן עובדות אכן אמיתיות. בכך מתערערת לכאורה הנחה 1 של הטיעון לעיל.

על כך יש להשיב, שהתחום הפסיכולוגי, הכולל את תחושותינו המוסריות, שונה מתחומי הכרה אחרים שלנו. בכל הנוגע לסכנות פיזיות, כמו נמר הרודף אחרינו או מציאת מזון, ידיעת האמת היא בעלת ערך הישרדותי מובהק. לעומת זאת, בכל הנוגע לפסיכולוגיה, לאמונות אמיתיות אין בהכרח יתרון הישרדותי על פני אמונות כוזבות מועילות. כך לדוגמא, אדם המאמין בטעות שסיכויי להחלים הם גבוהים (כגון בעקבות שימוש בתרופות פלצבו) אכן עשוי בפועל להחלים טוב יותר מאשר מי שמודע לעובדות הקשות והתייאש מלהחלים. אדם הנמצא במציאות קשה ומאמין שייושע ממנה בקרוב, ישרוד טוב יותר ממי שאינו מאמין בכך. אחרי הכל, אבולוציוניסטים רבים מתארים את הדת כמערכת אמונות שקריות, שהתפתחה רק בגלל התועלת ההישרדותית שבה (תהא אשר תהא), ולא מפני שהיא משקפת את האמת. כיוון שכך, אין סיבה מיוחדת להניח שהאמונות המוסריות של האדם אכן משקפות אמת אובייקטיבית. יתכן בהחלט שהאמונה ב"קדושת חיי אדם" והרתיעה מפגיעה בהם אינן רציונליות, אך הן בהחלט תורמות להישרדות המין האנושי ולכן התפתחו. חובת ההוכחה מוטלת אם כן על מי שטוען שאמונות אלה הן אמיתיות.

אמנם, כפי שצינתי בתחילת הדברים, כוחו של הטיעון מהאבולוציה הוא גם חולשתו. ההשלכות של הטיעון מהאבולוציה מרחיקות לכת הרבה יותר מעבר לתחום המוסר, והן נוגעות לכל היכולת האפיסטמית שלנו בכלל. הרי כל הכשרים האפיסטמיים שלנו נובעים מהמוח, ואם המוח שלנו נוצר כשהוא מכוון להישרדות ולא להכרת האמת – איך אנו יכולים לדעת משהו בכלל? הרי כל דבר שנראה לנו אמיתי ומשכנע, עלול להיראות לנו ככה לא מפני שהוא אכן אמיתי, אלא משום שהאמונה השקרית בכך שהוא אמיתי מועילה להישרדות שלנו. איננו יכולים "לצאת מהקופסה" של המוח שלנו, ולכן לא נוכל לעולם לדעת את האמת, כי אין לנו שום כלי שנוצר במטרה לאפשר לנו להכיר את האמת. אפילו מה שנראה לנו כמו אמיתות מוכרחות, כמו הלוגיקה וכדו', עלול להיראות לנו ככה רק משום שזה מועיל להישרדות להאמין שאלו אמיתות מוכרחות, אבל באמת הן אינן כאלה. המוח כתוצר של תהליך אבולוציוני עיוור, הופך להיות למעשה השד המתעתע של דקארט, שיכול להטעות אותנו ברמות כאלה, שלעולם לא נוכל לדעת את האמת.

למעשה, במקרה זה אנחנו כלל לא יכולים לדעת אם אכן התרחש תהליך אבולוציוני כפי שאנו סבורים שהתרחש, כי אולי הסיבה שאנו מאמינים שהתרחש תהליך כזה היא לא משום שהוא באמת התרחש, אלא רק משום שאמונה זו תורמת להישרדות שלנו! בכך למעשה השילוב של נטורליזם ואמונה באבולוציה מפריך את עצמו, כפי שטען פלנטינגה במאמרו המפורסם "Naturalism Defeated".⁷⁸ מאמר זה גרר תגובות רבות, ולא כאן המקום לדון בו; אולם לענייננו, ניתן לראות עד כמה האמונה בתהליך אבולוציוני נטורליסטי מהווה איום על יכולתנו לסמוך על אמיתותן של האמונות שלנו – וכל שכן על אמיתותן של אמונותינו בקיומם של ערכים מוסריים, שקיימות סיבות רבות אחרות לפקפק בהם.

לאור הדברים, ניתן לראות בטיעונים הללו, ובמיוחד של פלנטינגה, דווקא הגנה על הריאליזם המוסרי, שכן הם מביאים את הטיעון מהאבולוציה אד אבסורדום. אם המסקנה של הטיעון מהאבולוציה אינה מערערת רק את אמונתנו בעובדות מוסריות, אלא את כל אמונותינו בכלל – אזי, האפשרויות שלפנינו הן או לוותר על האמונה בתהליך אבולוציוני עיוור, ובכך להציל את כל שאר אמונותינו; או להפוך לספקנים קיצוניים, ולהודות שאיננו יכולים לדעת דבר. אבל לחילופין אפשר לטעון שאנו כן יכולים לסמוך על אמונותינו, ולפיכך שהטיעון מהאבולוציה הנו שגוי, שכן טיעון שמוביל למסקנות שאינן מתקבלות על הדעת הוא כנראה שגוי. אם אנו ממשיכים להחזיק בכל שאר האמונות שלנו למרות הטיעון מהאבולוציה, ולא רואים בו איום עליהן – אז לכאורה אין סיבה שנראה בו איום דווקא לקיומן של העובדות המוסריות.

אמנם, גם אם אין לנו סיבה לפקפק בדרך כלל באינטואיציות שלנו, ולייחס אותן ל"הטעיות מועילות" של האבולוציה, הרי שבמקרה של הריאליזם המוסרי, המוזרות של אותן עובדות מוסריות משוערות מהווה נימוק לפקפק בקיומן, ולהציע הסבר חילופי – אבולוציוני, פסיכולוגי, חברתי וכדו' – לקיומן של אותן אינטואיציות. הסברים חילופיים אלה נראים הרבה יותר סבירים, על רקע עולם נטורליסטי, מאשר ההנחה שעובדות מוסריות על-טבעיות אכן קיימות. מה הסבירות להניח, שכל העולם מורכב מאטומים, מולקולות וכוחות פיזיקאליים, ורק בתחום המוסרי צצות פתאום תכונות על-טבעיות שכאלה, היכולות להטיל חובה אמיתית (ולא רק אשליה של חובה) על כל אדם? איך מתרחש המעבר מתהליך אבולוציוני עיוור, חסר מודעות וכוונה, להופעה פתאומית של ערכים אובייקטיביים, כמו כבוד האדם וחירותו? כלשונו של פול קופן, "from valuelessness, valuelessness comes".⁷⁹ ואילו נאמר שערכים מוסריים אלה אינם תוצר של העולם הטבעי, אלא הם מעין אידיאות אפלטוניות המרחפות באוויר – האין זה מדהים באופן קיצוני, לא רק שאותן תכונות קיימות "סתם כך", אלא שהן מתאימות כל כך לקיומם של בני האדם שהתפתחו "סתם כך", ממש כאילו ציפו להם שיופיעו בעולם מתוך התהליך האבולוציוני

⁷⁸ למאמר, לביקורות עליו ולתגובתו של פלנטינגה, ע' Beilby 2002.
⁷⁹ Copan 2003, p. 159

האקראי?⁸⁰ לישויות כאלה אולי יש מקום ביקום תיאיסטי ומתוכנן, אבל ביקום נטורליסטי הן נראות כמו המצאה אד-הוק, משהו שהוכנס לתמונת העולם באופן מאולץ רק כדי לפתור בעיה. הן אינן משתלבות היטב בתמונת העולם הנטורליסטי, ולכן יש להעדיף הסבר אחר.

נניח שאדם בשם יוסף יושב לו בחדרו, ולפתע הוא "רואה" עכברים ורודים בעלי כנפיים מעופפים סביבו. הוא "רואה" אותם ממש בבירור. לכאורה, יש לו טעם להאמין שעכברים אלה אכן קיימים; אולם יוסף מודע לכך שבשעה האחרונה הוא שותה כמה כוסות טובות של משקה חריף (או עישן סם). שהשפעתו על תפיסת המציאות של השותים אותו ידועה. לאור מידע זה, מה יותר סביר מצידו של יוסף: להאמין שעכברים ורודים מעופפים קיימים, או להאמין שמדובר בהזיה כלשהי שקיימת בתודעתו בלבד? הטעם היחיד שיש לו להאמין בקיומם של העכברים הוורודים היא העובדה שהוא "רואה" אותם, אולם העובדה שהוא "רואה" אותם ניתנת להסבר חילופי, שאינו מניח שהם אכן קיימים. איזה הסבר סביר יותר? אילו עכברים ורודים מעופפים היו תופעה מוכרת ונפוצה בעולם בו חי יוסף, יתכן שהיה זה הגיוני מצדו להאמין שהעכברים שהוא "רואה" הם אכן אמיתיים. אולם מכיוון שקיומם של עכברים כאלה אינו ידוע כלל בעולמו של יוסף, ולא עוד אלא שקיומם נראה מנוגד לחוקי הטבע המוכרים (למשל, הם עפים בלי כנפיים), הרי שההסבר החילופי לפיו מדובר בהזיה, הוא הרבה יותר הגיוני. יוצא אם כן, שליוסף אין הצדקה להאמין בקיומם של עכברים ורודים מעופפים, למרות שהוא "רואה" אותם ממש בבירור.

הוא הדין לגבי האמונה בעובדות מוסריות לא-טבעיות. יתכן אמנם שיש אנשים ש"רואים" אותן; אולם פעמים רבות אותם אנשים עצמם, דוגלים בתיאוריות אבולוציוניות לגבי התפתחות האדם, ובתיאוריות פסיכולוגיות ואחרות לגבי פעילות תודעתו, המציגות הסבר אפשרי אחר לקיומה של אותה "ראייה". אילו עובדות מוסריות שכאלה היו שייכות לסוג של תופעות נפוצות בעולם המדובר, ניתן היה לומר שראיתן היא סיבה מספקת להאמין בהן. אולם מכיוון שלפי תיאור כמו זה של מור ו-וילנברג עובדות כאלה הן מיוחדות במינן, הרי שסביר יותר להאמין ש"ראיתן" נובעת מאשליה כלשהי, ואינה משקפת עובדה אמיתית על המציאות. ומכיוון שאין שום נימוק אחר להאמין בקיומן של עובדות אלה, הרי שאין שום הצדקה להאמין שהן אכן קיימות.

יש לציין שיהודה גלמן, בספרו העוסק בחווייה הדתית⁸¹, מתייחס לביקורת דומה ביחס לחוויות של התגלות אלוהית, וטוען שההסבר הטוב ביותר עבורן במקרים רבים הוא ההסבר לפיו הן אכן משקפות התגלות אלוהית של ממש. לדבריו, אין שום נימוק להעדיף הסברים חלופיים, כמו הזיה או דמיון, שכן הנחת היסוד היא שכאשר אדם רואה משהו – אז אותו דבר אכן קיים, אלא אם כן יש נימוק טוב לחשוב אחרת. ובאותם מקרים של התגלות אלוהית, לא קיים נימוק כזה. השאלה האם לקבל טיעון כזה או לא, קשורה בהנחת היסוד שלנו לגבי הסבירות של קיומן של התגלויות אלוהיות; אם קיומן נראה לנו סביר, אז אכן נעדיף את ההסבר לפיו האנשים שטוענים שהם חוו

⁸⁰ שם, עמ' 155, וכן אצל Mavrodes 1986. מסקנתם של אלו אינה שעובדות מוסריות אינן קיימות – אלא שכדי להסביר את קיומן, חייבים להניח את קיומו של האל שהיווה אותן. זוהי למעשה וריאציה של "הראיה מהמוסר" לקיום האל.

⁸¹ Gellman 1997

התגלות אלוהית, אכן חוו התגלות כזו. אולם אם קיומן נראה לנו בלתי סביר, נעדיף כנראה את ההסבר לפיו מדובר בהזיה או דמיון. כך שמה שקובע הוא בעצם ההנחות האפריוריות שלנו. דבר דומה ניתן לומר גם ביחס לעובדות המוסריות, ולשאלה איזה הסבר להעדיף ביחס להן. נראה שלפחות עבור מי שמחזיק באופן כללי בגישה נטורליסטית, מוזרותן של אותן עובדות תהווה נימוק להעדפת ההסבר ה"אשלייתי".

סיכומו של דבר, נראה ששתי הטענות של הריאליזם המוסרי חשופות לביקורת קשה: הן הטענה לפיה יש לנו אינטואיציות המורות על קיומן של עובדות מוסריות, והן הטענה לפיה ניתן להסתמך על אינטואיציות אלה כדי להגיע למסקנה שאכן קיימות עובדות כאלה. אדרבה, נראה שישנם נימוקים טובים לפקפק ברצינות הן בקיומן של אינטואיציות רווחות בנושא, והן באפשרות להסתמך על אינטואיציות כאלה.

אני מודע לכך שהביקורת שהועלתה כאן ביחס לריאליזם המוסרי מבטאת למעשה בעיה אפיסטמית הרבה יותר עקרונית, שנוגעת לתחומים רבים, והיא השאלה כיצד עלינו להתייחס לאינטואיציות. מצד אחד, כפי שציינתי לעיל, מאד בלתי סביר לשלול לחלוטין כל הסתמכות שהיא על אינטואיציות, בכל מקרה שהוא. שלילה כזו תוביל בהכרח לספקנות קיצונית. מצד שני, ברור לכולם, כולל לאינטואיציוניסטים, שלא תמיד אפשר לסמוך על האינטואיציות, ולא על כל אינטואיציה אפשר לסמוך. השאלה היא אם כן איך אפשר להכריע בין אינטואיציות אמינות, לכאלה שאינן אמינות? הרי גם אני עצמי מסתמך על אינטואיציות שונות בהקשרים שונים. למה את אותן טענות שאני מעלה כנגד הריאליזם המוסרי, לא ניתן יהיה להעלות כלפי?

התשובה לכך היא, שמה שמשחק תפקיד חשוב בדחיית האינטואיציות, מעבר לטיעונים כמו אלה שהובאו לעיל, הוא שוב גורם המוזרות הנוגע לקיומן של העובדות המוסריות. יתכן שבנושאים אחרים קיימת הצדקה רבה יותר לסמוך על האינטואיציות והתחושות שלנו, כאשר הללו מובילים אותנו להאמין בדברים מתקבלים על הדעת. אבל ככל שהדבר בו רוצות התחושות שלנו לגרום לנו להאמין, נראה לנו יותר בלתי סביר – כך תפחת הנכונות שלנו לסמוך עליהן. לכן, טיעונים שונים שמעלים הריאליסטים המוסריים, כדי להצדיק הסתמכות על אינטואיציות באופן כללי – אינם רלבנטיים במקרה זה, שכן הביקורת אינה שוללת עקרונית הסתמכות על אינטואיציות, אלא שהיא מגביהה את רף הדרישות בהתאם לרמת המוזרות העומדת על הפרק. אם נחזור לדרקון שלנו, הרי שטענתו של שימי לפיה האינטואיציות שלו מובילות אותו בבירור למסקנה שיש דרקון במרתף שלו, ככל הנראה לא תצליח לשכנע מישהו מאיתנו בהעדר ראיות נוספות.

2.2.4 תשובות או תירוצים?

בהמשך הסיפור, מאחר שלא השתכנענו מדבריו של שימי לפיהם יש דרקון במרתף שלו, אנו הולכים לשם כדי לראות זאת במו עינינו – וכמובן שאיננו רואים דבר. בשלב זה אנו מציעים

אפשרויות שונות לוודא את נוכחותו של הדרקון במרתף, אלא שאפשרויות אלו נדחות כולן בידי שימי, המסביר לנו מדוע תכונותיו של הדרקון הן כאלה, שאף מבחן כזה לא יועיל. הבעיה הראשונה עם הטענות של שימי היא, שהן בעלות אופי אד-הוקי מובהק, וניכר שהן באות כתגובה לביקורת המתבקשת כנגד עמדתו, ולא כתכונות מובנות-מאליהן שאמורות להיות לדרקון. העובדה שטענה מסוימת היא אד-הוק אינה מפריכה בהכרח את אמיתותה של אותה טענה, אבל היא מקשה על השומע להשתכנע ברצינות באמיתותה, בעיקר אם מדובר במספר ניכר של טענות כאלה. לפחות לפי הרגשתנו, מה ששימי מספק לנו הוא לא תשובות אמיתיות, אלא תירוצים. אמנם, ניתן לומר שיש הבדל גדול בין העובדות המוסריות לבין הדרקון של שימי, שכן דרקונים אמורים להיות לכאורה יצורים שניתן לראות, למשש וכו', ולכן ההסברים של שימי נשמעים כמו תירוצים אד הוק. לעומת זאת, עובדות מוסריות לא אמורות להיות מוחשיות, או להשפיע על המציאות באופן הניתן למדידה, וממילא ייחוס התכונות הללו להן אינו נשמע בהכרח כמו התחמקות. אבל אם כך, אפשר להחליף את הדרקון בסיפור של שימי ברוח רפאים למשל. רוחות רפאים כן מתוארות פעמים רבות כבלתי נראות ובלתי מוחשיות, ולכן ההסברים של שימי במקרה כזה אינם נשמעים כל כך מאולצים. אף על פי כן, האם ניטה להאמין בקיומה של רוח רפאים במרתף, בעקבות הסברים אלה? כנראה שלא.

גם כאן הבעייתיות של האד-הוק מתחדדת על רקע מוזרותו של העצם העומד על הפרק, והעדר הראיות המספקות לקיומו. אילו היו לנו ראיות חזקות המורות על כך שעצם מסוים אכן קיים, ולא היינו יודעים להסביר כיצד קיומו מסתדר עם עובדות אחרות הידועות לנו – יתכן שהיינו נזקקים להעלות הסברים אד-הוק. לדוגמא, אם היינו רואים סלע מרחף באוויר ללא שום משענת, באופן שסותר את חוקי הגרביטציה, היינו מציעים טענות אפשריות, כגון שהסלע הזה עשוי מחומר מיוחד שחוקי הגרביטציה לא חלים עליו, או שקיימים כוחות בלתי נראים שמחזיקים אותו באוויר (אולי מלאכים או שדים), וכן הלאה. פתרונות אלו אכן נראים מאולצים, אולם במקרה זה אין לנו ברירה, שכן איננו יכולים להכחיש את המוחש, ולטעון שהסלע המרחף לא קיים, וגם איננו רוצים לוותר על אמונתנו בכוח הגרביטציה. אילו היינו יכולים לעשות זאת (למשל, לטעון שמדובר בהולוגרמה), ברור שזו היתה האפשרות המועדפת על פני המצאת התירוצים הנ"ל. כמו כן במקרה של הדרקון במרתף, מכיוון שלא קיבלנו שום ראיה פוזיטיבית משמעותית לכך שהוא אכן קיים (פרט לאינטואיציות של שימי), הרי שההסברים של שימי לא נשמעים משכנעים כלל.

הבעיה השנייה עם "תיאוריית הדרקון במרתף" אינה שניתן להפריך את טענותיה, אלא אדרבה – שהיא הופכת להיות בלתי ניתנת להפרכה. הרי אם אין אף מבחן אמפירי או אחר בו ניתן לשלול את קיומו של אותו דרקון, אין שום דרך להוכיח שהוא אינו קיים, וממילא לא ניתן להפריך את התיאוריה בדבר קיומו. ולפי הגישה המקובלת בפילוסופיה של המדע, תיאוריה נבחנת לא ע"י היותה ניתנת לאימות, אלא דווקא ע"י היותה ניתנת להפרכה. אם לא ניתן להפריך אותה, אין לנו דרך לדעת אם היא נכונה או לא, וממילא היא לא מלמדת אותנו משהו מעניין על המציאות.

והטענות של שימי הופכות את תיאוריית הדרקון שלו בדיוק לסוג כזה של תיאוריה, שאין טעם להתייחס אליה.

אז איפה אנחנו עומדים אחרי כל הסיפור הזה? האם הצלחנו להפריך את הטענה שיש דרקון במרתף? לא. אבל האם השתכנענו, על סמך טענותיו של שימי, שאכן יש שם דרקון כזה? קרוב לודאי שלא. והסיבה לכך היא, שדרקונים בכלל, ודרקונים עם תכונות משוערות כאלה בפרט – נראים בעינינו מוזרים ושונים מכל מה שאנחנו מכירים בעולם. אדרבה, ניסיונותיו של שימי להצדיק את אמונתו בקיומו של הדרקון, הפכו את אותו דרקון למוזר הרבה יותר מאשר דרקון "רגיל", כך שהנכונות שלנו להאמין בו לא התחזקה אלא נחלשה. אנחנו לא יכולים להוכיח שדרקונים כאלה אינם קיימים, אבל ברירת המחדל האפיסטמית שלנו היא לא להאמין בקיומם של דברים מוזרים, אפילו אם קיומם הוא אפשרי מבחינה לוגית, אלא אם כן יש לנו ראיות משכנעות לכך. מה שמספק לנו בעל המרתף הוא תירוצים, לא ראיות; והאינטואיציה המשוערת שלו היא ראייה חלשה מאד להסתמך עליה, לאור המוזרות של הנושא שהיא מתייחסת אליו. גם הטענה ש"יש הרבה דברים מוזרים בעולם, אז זה עוד אחד מהם" לא תשכנע אותנו להאמין, שכן לגבי אותם דברים מוזרים אחרים שאנו מודים בקיומם (כמו תופעות פיזיקאליות מסוימות), קיימים ממצאים אמפיריים ואובייקטיביים המאששים את קיומם – ובדרך כלל התיאוריה המתארת אותם גם ניתנת להפרכה. אלמלא היא היתה כזאת, ואילו הטענה בדבר קיומם היתה מבוססת על אינטואיציות בלבד, סביר להניח שאכן היינו מפקפקים גם בקיומם של דברים אלה. אולם תנאי זה אינו מתקיים ככל הנראה ביחס לדרקון המדובר. כדי להיכנס לרשימת "העובדות המוזרות האמיתיות", צריך לעמוד בתנאי הקבלה הביקורתיים; לא מספיק לומר: "הנה עוד דבר מוזר, תוסיפו גם אותו".

בעיות אלה קיימות לדעתי גם עבור הריאליזם המוסרי, ובפרט עבור זה הלא-נטורליסטי. ההרגשה שלי היא, שיש בעמדה זו הרבה מן האד-הוק. תכונותיהן של העובדות המוסריות המשוערות מתוארות כך, שהללו יתאימו לאינטואיציות המוסריות המשוערות, ומכיוון שטבען הוא כל כך לא מוגדר ולא ניתן לבחינה אמפירית, הרי שניתן לייחס להן כל תכונה מתבקשת. הרושם הוא שהן "נתפרו" באופן כזה, שייתן מענה להתקפות של הביקורת, ולחולשות של העמדות האחרות. כנגד הטענה שאיננו רואים בטבע משהו שנראה כמו חובה מוסרית, באה התגובה שהעובדות המוסריות אכן אינן טבעיות. כנגד הטענה האפיסטמית שאין לנו חוש המאפשר לנו לחוש בעובדות לא-טבעיות כאלה, באה התגובה שיש לנו חוש אינטואיטיבי כזה – והראיה, שאנו אכן חשים בהן. כנגד טענת הכשל היומיאני, לפיה מאף עובדה לא ניתן לגזור חובה – באה התגובה שאותן עובדות הן מסוג מיוחד, שכן יכול ליצור חובה. אל מול העמדות שרואות בערכים המוסריים יצירה אנושית סובייקטיבית ומשתנה, באה הקביעה שהעובדות המוסריות הן נצחיות, בלתי משתנות, וקיימות בכל עולם אפשרי. וכנגד הטענה מהמוזרות, לפיו עובדות כאלה הן תופעה משונה ביותר – באה

התגובה, שיש הרבה דברים מוזרים אחרים בעולם, כך שגם העובדות המוסריות יכולות להיות כאלה.

הבעיה אם כן איננה חולשה כלשהי בטיעונים לטובת הריאליזם המוסרי מסוג זה, אלא להיפך – העובדה שמדובר בטיעונים כאלה, שלא ברור אם ניתן להפריך אותם. אם אי אפשר להפריך את הריאליזם המוסרי, אין פירוש הדבר שהוא אינו נכון, אלא שלמעשה לא ניתן לדעת אם הוא נכון או לא – וזה נראה כחיסרון גדול בגישה זו, שבהגדרתה כריאליזם אמורה ללמד אותנו משהו על המציאות. באותה מידה, אם למישהו יש אינטואיציות בדבר קיומם של חייזרים, פיות, שדים, ספיריטואליזם או אנרגיות רוחניות, יתכן בהחלט שיהיה לו הסבר משכנע למה אנחנו (או המדע) לא מצליח לגלות אותם, ולמה אין לנו נימוק לפקפק באמינותן של האינטואיציות הללו. אבל האם זה יגרום לנו להאמין בכל אותם דברים? למה דינו של הריאליזם המוסרי אמור להיות שונה מכל אלה? מה שחסר לו אינו היתכנות, אלא דווקא הינתנות להפרכה.

עושה רושם שעיקר המאמץ של תומכי הריאליזם המוסרי אינו מושקע בביסוס התיאוריה שלהם, אלא בהדיפת ביקורת אפשרית עליה. הם מנסים להראות שלמרות הטענות שכנגד, קיומן של עובדות מוסריות הוא אפשרי. אלא שבמקרה זה, "אפשרי" זה לא מספיק; כאשר אנו מדברים על משהו כל כך מוזר וחריג, לא די להראות שהוא יכול להתקיים. גם קיומו של הדרקון במרתף הוא אפשרי. מה שדרושות הן ראיות חזקות לטובת קיומן של העובדות המוסריות, וכאלה כנראה קשה למצוא. התוצאה היא שמאמצייהם של הריאליסטיים המוסריים, והתכונות שהם מייחסים לעובדות המוסריות, הופכים את התיאוריה שלהם לבלתי ניתנת להפרכה – וממילא לבעייתית ביותר.

ניקח לדוגמא את הספר של ראס שפר-לנדאו⁸², אחד הספרים המרכזיים המייצגים את הריאליזם המוסרי. מהו מהלך הטיעונים המוצג בספר?

בפרק הראשון מציג המחבר את הגישה הלא-קוגניטיביסטית למוסר, ומבקר אותה על כך שהסברים שהיא מציעה אינם תואמים לאינטואיציות שלנו בכל הקשור לדברים כמו אמת מוסרית, שגיאה מוסרית, מחלוקת מוסרית וכן הלאה. כפי שראינו לעיל, זוהי גם הפתיחה לספרייהם של יומר ואנוך. כפי שהראיתי שם, ביקורת זו אמנם נכונה, אבל היא תקפה רק לגבי הלא-קוגניטיביזם המבקש לשמר את השיח המוסרי פחות או יותר כפי שהוא קיים כיום. היא אינה רלבנטית כלל ביחס לתיאוריית שגיאה, הרואה את כל השיח המוסרי כשגוי מעיקרו. במלים אחרות, אם אנו סומכים על האינטואיציות המוסריות שלנו, הרי שהללו מובילות אותנו בכיוון של קוגניטיביזם מוסרי, לא של לא-קוגניטיביזם; אבל כל זה בתנאי שאנו סומכים על אותן אינטואיציות, ובשלב זה המחבר אינו מביא נימוקים המסבירים מדוע עלינו לעשות זאת, ואינו מביא ראיה אחרת לטובת הריאליזם המוסרי, פרט לאותן תחושות אינטואיטיביות.

Shafer-Landau 2003⁸²

מכאן והלאה, לאורך כל הספר, מעלה המחבר טענות אפשריות כנגד הריאליזם המוסרי, או הסברים חלופיים אליו, ומנסה לדחות אותם. כדאי לשים לב לאופן בו הוא עושה זאת. על השאלה "מה הופך את העובדות המוסריות הללו לאמיתיות?", עונה המחבר⁸³ שאלו "עובדות קשיחות" (brute facts) על המציאות, בדומה לעובדות לוגיות או פיזיקאליות, שאמיתותן אינה נוצרת ע"י דבר אחר, אלא היא חלק מתכונותיו הבסיסיות של העולם. כנגד טיעון זה, הוא מעלה את הטענה המתבקשת, לפיה קיומן של עובדות מוסריות אינו מבוסס כמו עובדות פיזיקאליות או לוגיות. הוא מודה בכך, אבל טוען שאם אנו מקבלים את האפשרות לריאליזם בתחומים אלה, ואיננו אנטי-ריאליסטיים כלפי כל דבר, אז דרוש טיעון נוסף כדי לחשוב שריאליזם מוסרי אינו סביר.

לדעתי זוהי שגיאה בולטת, משום שכל עוד לא הוכח באופן משכנע קיומן של עובדות מוסריות, חובת ההוכחה אינה מוטלת על האנטי-ריאליסטיים, אלא על הריאליסטיים עצמם. העובדה שאנו מאמינים בריאליזם ביחס לחוקי הפיזיקה, למשל, אין פירושה שאנו אמורים להכשיר אוטומטית כל ריאליזם אחר. האם החולקים על קיומו של הדרקון במרתף, הם האמורים להביא טיעון שיוכיח שהוא אינו סביר? ראינו לעיל את השאלה על מי מוטלת חובת ההוכחה בויכוח בין הריאליזם המוסרי לתיאוריית השגיאה, ושאי אפשר להניח כמובן מאליה שהיא מוטלת על האנטי-ריאליסטים, מבלי לספק טיעון משכנע לכך. לכן, כל זמן ששפר-לנדאו והריאליסטים האחרים לא הוכיחו נקודה זו, עדיין נדרשת ראייה משכנעת לטובת הריאליזם המוסרי, ולא ניתן להסתפק בטענות לפיהן "אין הוכחה שהוא לא נכון", מהסוג ששפר-לנדאו מתבסס עליו.

בהמשך⁸⁴ שפר-לנדאו מתייחס לתפיסות נטורליסטיות של העולם, השוללות את אפשרות קיומן של עובדות לא-טבעיות. הוא מציין שעמדה פיזיקליסטית למשל, לפיה רק הפיזי קיים, היא לכשעצמה עמדה מטאפיזית – היא בנויה על הנחה מסוימת, שאינה מוכחת מתוך התיאוריה עצמה. זה נכון כמובן, רק שפעם נוספת המחבר רק מצביע על אפשרות במקום להביא ראייה. יתכן שקיימות עובדות לא-טבעיות; יתכן גם שקיים דרקון במרתף; אבל ה"ייתכן" הזה אינו מהווה תחליף לראייה משכנעת.

בפרק 4 המחבר דן באריכות בטענה לפיה העובדות המוסריות לא מסבירות שום דבר במציאות – אפשר להסביר את הכל בלעדיהן – ולכן אין לנו טעם להאמין בהן. בסופו של דבר הוא אומר שלא כל עובדה חייבת להסביר או לגרום למשהו אחר; למשל קוואליה (qualia) הן חוויות חושיות שאנו חשים את קיומן, ובעקבות זאת מאמינים בהן, למרות שאינן משפיעות על דברים אחרים במציאות⁸⁵. התפקיד של העובדות המוסריות הוא לייחס לאנשים טעמים נורמטיביים, או ליצור

⁸³ שם עמ' 46-48.

⁸⁴ שם עמ' 81-82.

⁸⁵ שם עמ' 110.

חובות ("oughts"), לא להסביר תחומים אחרים. הוא מודה⁸⁶ שאין בדבריו אלה שום הוכחה לקיומן של עובדות מוסריות, אלא רק ניסיון לדחות את ההפרכות נגדן. אח"כ הוא משווה בין ה"צריך" המוסרי ל"צריך" האפיסטמי, וטוען שאם מכחישים את הראשון – יש להכחיש גם את האחרון, אולם אם מכחישים את קיומן של עובדות נורמטיביות אפיסטמיות, אז כבר אין תוקף לטיעונים כמו "צריך להאמין רק בדברים שקיומם מסביר משהו על המציאות". לעומת זאת, אם אנו מכירים בקיומו של "צריך" אפיסטמי, ומכניסים אותו איכשהו לאונטולוגיה שלנו, הדלת פתוחה להכניס גם את ה"צריך" המוסרי. כלשונו שם⁸⁷:

"If epistemic obligation and justification pass ontological muster, it is difficult to see why we shouldn't also allow moral obligations and justification into our world. We can't touch or taste them; they don't cause anything of their own accord; but only an overassertive empiricism would force us, from these claims, to deny their existence."

שוב חוזרת הטענה של "אי אפשר להוכיח שזה לא קיים". גם את הדרכון במרתף אי אפשר למשש או לטעום, והוא לא גורם לשום דבר בפני עצמו, אבל האם רק "אמפיריציזם קיצוני" יכריח אותנו להכחיש את קיומו?

בסיכום לפרק זה⁸⁸ המחבר כותב שהפסקנו להאמין ביצורים דמיוניים למיניהם, מכיוון שהם כבר לא נחוצים לנו כדי להסביר את התופעות שפעם יוחסו להן – מצאנו הסברים יותר משכנעים. יצורים אלה הפסידו בתחרות מול העובדות המדעיות. אבל לדבריו, עובדות מוסריות אינן מתחרות עם העובדות המדעיות, שכן הן אינן אמורות למלא אותו תפקיד של הסבר שהמדע מספק. הן לא אמורות להסביר אירועים אמפיריים, אלא להציב סטנדרטיים להתנהגות.

בהמשך טוען המחבר שחלק מהאמירות של המוסר, כמו שלענות משהו זה רע וכדו', הן ברורות מאליהן (self evident), כך שלא צריך להסיק אותן מתוך נתונים אחרים⁸⁹. אולם הוא מודה שהוא אינו יכול להוכיח שהן ברורות מאליהן. הוא דוחה את הטענה לפיה אמונה היא מוצדקת רק אם המאמין יכול להסביר על מה הוא מבסס אותה, או לשכנע בכך אחרים⁹⁰. הוא מתייחס לטענה שעובדות מוסריות אינן ברורות מאליהן, כי עובדה שסאדיסטים ואנשים דומים לא חושבים שהן כאלה⁹¹. תשובתו היא, שלהיות "ברור מאליו" זה מושג נורמטיבי – אם משהו הוא ברור מאליו, יש הצדקה להאמין בו. זה לא אומר שכל אחד יזהה אותו מיד ככזה. לסאדיסטים יש כנראה חיים מנטאליים כה מנוונים, שהם אינם חשים שיש להם טעם להאמין בעובדות מוסריות, אבל זה לא אומר שאותן עובדות אינן ברורות מאליהן עבור מי שיכול לראות אותן.

⁸⁶ עמ' 112

⁸⁷ שם עמ' 113

⁸⁸ עמ' 114-115

⁸⁹ שם עמ' 248

⁹⁰ שם עמ' 250-252

⁹¹ שם עמ' 256-258

המחבר מתייחס לטענה שאמונותינו המוסריות הן תוצר של חברה ותרבות, וטוען שזה נכון גם לגבי כל האמונות האחרות שלנו – האמפיריות, הדתיות, הפילוסופיות (כולל העמדה הספקנית עצמה)⁹². הוא מתמודד עם הטיעון מהמחלוקת, וטוען שזה יכול להיות מוצדק להמשיך להאמין במשהו שנראה לך ברור מאליו, גם אם הרבה אנשים רציונאליים חולקים עליך, ואתה לא יכול לשכנע אותם או להצביע על הטעות שלהם⁹³. אם מוצדק להאמין במשהו רק בתנאי שאף אחד לא חולק עליו, זה לא משאיר לנו כמעט דברים להאמין בהם.

די בדוגמאות אלה כדי להמחיש את הבעייתיות בקו של שפר-לנדאו. הוא מתבסס על ראיות קלושות ומוטלות בספק – האינטואיציות שלנו (או שלוו?) – כדי להניח את קיומן של עובדות מוסריות, ומכאן והלאה מה שהוא עושה הוא להגן על האפשרות שאותן עובדות אכן קיימות נגד ההתנגדויות. אבל כמובן שהאפשרות שהן קיימות, אינה מהווה ראיה לכך שהן אכן קיימות; יתרה מזאת, האופי של הטיעונים שהוא מעלה, הופך את הריאליזם המוסרי לבלתי ניתן להפרכה (כי לדבריו, יש הצדקה להאמין בו אפילו אם איננו מצליחים להפריך את הטענות נגדו), וככזה לתיאוריה לא משכנעת. העובדה שניתן להשתמש באותם טיעונים ממש גם כדי להגן על קיומו של הדרקון במרתף (שלא כל אחד יכול לראות אותו), שמוצדק להאמין בו גם אם אי אפשר להוכיח את קיומו, (וכן הלה), מראה את חולשתו של הריאליזם המוסרי עליו הן אמורות להגן⁹⁴.

ניתן להשוות בין הטיעון שהוצג פה, לבין הטיעונים מסוג "קנקן התה המעופף של ראסל", "מפלצת הספגטי המעופפת" ו"החד-קרן הוורודה הבלתי נראית" שמועלים ע"י אתאיסטים כדי להציג את האמונה בא-ל כמגוחכת. העיקרון מאחורי טיעונים אלה הוא, שכאשר מדובר בתופעות מוזרות ויוצאות דופן, חובת ההוכחה מוטלת על זה שטוען לקיומן, לא על זה שמטיל בו ספק. אם מאמצים מתודה לפיה ניתן להאמין בכל דבר שקיומו אפשרי תיאורטית, כל זמן שלא הוכח שהוא אינו קיים – אז אין סיבה שלא להאמין גם באותם יצורים דמיוניים ואבסורדיים, ולייחס להם כל תכונה מוזרה שעולה על הדעת. ניתן להציג פארודיה של הריאליזם המוסרי, לפיה קיימות עובדות נורמטיביות לא-טבעיות, המטילות על האדם כל מיני חובות מגוחכות ומשונות – ואז לדרוש מהאנטי-ריאליסט או הספקן להוכיח שהן אינן קיימות. גם אם טוען זה לא יפריע למי שמשוכנע באמת שהעצם שהוא מאמין בו אכן קיים, כי מבחינתו יש לו נימוק מספיק להאמין בו, הרי שהוא פוגע בהחלט ביכולת של אותו מאמין לשכנע את הספקנים בצדקתו.

⁹² שם עמ' 258-260

⁹³ שם עמ' 261-265

⁹⁴ עי' Shafer-Landau 2006 לתגובתו כנגד חלק מהביקורות עליו. אמנם יש לציין, שבזמנו נחשב הריאליזם המוסרי במידה רבה לתיאוריה דחוייה ולא מקובלת, ותרומתו של ספרו היתה בסילוק ההתנגדויות המרכזיות לריאליזם, מה שאפשר להעלות אותו למרכז הבמה ולדין מחודש.

2.2.5 - מוזרות נורמטיבית

וכאן עולה הנקודה הבאה של הקושי: משמעות קיומו של אותו דרקון. למעשה, כדי להוכיח את קיומו של הדרקון, ייחס לו בעל המרתף תכונות כאלה שהופכות אותו לחסר משמעות ובלתי רלבנטי לחלוטין. מכיוון שלא היה יכול לספק מבחן אמפירי שיוכיח את קיום הדרקון, בחר בעל המרתף לתאר את הדרקון ככזה שלא ניתן לחוש בנוכחותו בשום מבחן אמפירי. בנסיבות אלה, אולי נשתכנע איכשהו שדרקון שכזה אכן נמצא במרתף; אבל אז עולה השאלה: "מהו ההבדל בין דרקון בלתי נראה, בלתי מוחשי, המרחף באוויר ויורק אש חסרת חום, לבין שום דרקון בכלל?" גם אם קיים דרקון שכזה, התכונות המיוחסות לו הופכות אותו ללא רלבנטי ולא מעניין עבור מרבית בני האדם. הניסיון לחמוק מפני הטיעון מהמוזרות שהופנה כלפי קיומו של הדרקון, אולי הצליח, אבל הוביל לכך שקיומו של אותו דרקון נעשה חסר משמעות.

כאן אנו מגיעים לסוג השני של המוזרות הקשורה לריאליזם המוסרי, המוזרות הנורמטיבית. לפי הבנה זו של הטיעון מהמוזרות, הרי שגם אם עובדות כאלה ואחרות אכן קיימות, לא ברור כיצד הן יכולות ליצור חובה מוסרית אובייקטיבית, שאינה תלויה ברצונותיו של האדם, כפי שטוען הריאליזם. יצירת חובה שכזו, לפי הבנה זו של הטיעון, היא הדבר המוזר באמת, שאינו דומה לשום תופעה אחרת; למעשה, לא רק שזה מוזר – זה כמעט בלתי ניתן להבנה. איך בדיוק יכולה עובדה כלשהי, לא חשוב מהן תכונותיה, ליצור חובות שכאלה?⁹⁵

יש לציין, שהריאליזם המוסרי לכשעצמו אינו טוען בהכרח שהעובדות המוסריות שהוא מדבר עליהן, אכן מספקות טעמים לפעולה, או יוצרות חובות. כפי שנראה להלן, גרסאות מסוימות שלו יכולות להסתפק בכך שהן טוענות לקיומן של עובדות מוסריות אובייקטיביות, מבלי לטעון שאותן עובדות אכן יוצרות טעמים רלבנטיים לפעולה עבור כל אחד. השאלה האם ישנם טעמים רלבנטיים לפעול תמיד באופן מוסרי, מחייבת התייחסות לאופן בו אנו מגדירים טעמים באופן עקרוני, ולתיאוריה של תבונה מעשית שאנו מאמצים. יש כאן למעשה שתי מערכות: מערכת העובדות המוסריות, ומערכת הפעולות האפשריות, והשאלה העולה היא מה הקשר בין שתי המערכות הללו?⁹⁶ האם יש לנו טעמים לנהל את הפעולות שלנו בהתאם לעובדות המוסריות?

זוהי למעשה השאלה שמנוסחת לעתים קרובות כ"למה להיות מוסרי?" בדיונים שנעשים סביבה מועלות פעמים רבות דמויות כמו הבלתי-מוסרי (immoralist), שמאמץ ופועל על פי עקרונות מוסריים (שנראים לנו) שגויים לחלוטין, והלא-מוסרי (amoralist), שאינו עושה שיפוט מוסריים כלל, או שבמידה והוא עושה כאלה, אינו חש כל מוטיבציה לפעול בהתאם להם.⁹⁷ תחושתו של הריאליסט המוסרי היא, שאותם אנשים אינם סתם מזיקים או מעוררים סלידה (כפי שעשוי לומר האנטי-ריאליסט), אלא שהם מבצעים שגיאה משמעותית בשיפוט שלהם. הם

⁹⁵ כך הבין Garner (1990) את הטיעון מהמוזרות, ובכך הדף את ביקורתו של Brink (1984) על מאקי בנושא.

⁹⁶ עי' Enoch 2011, p. 243; Shafer-Landau 2003, pp. 165-167

⁹⁷ לדיון בנושא והצגת העמדות השונות, עי' Rosati 2006

מתעלמים, או אינם מודעים, לעובדה משמעותית כלשהי, שאמורה להשפיע על התנהגותם. האם ניתן להאשים את אותם אנשים בשגיאיה כלשהי, מעבר לחוסר המוסריות שלהם לכשעצמו? שאלה זו קשורה למחלוקת סביב הרציונאליזם המוסרי⁹⁸. לפי הרציונאליסטיים המוסריים, זה תמיד רציונאלי לפעול באופן מוסרי, ולכן הם יטענו שאנשים כמו הבלתי-מוסרי והלא-מוסרי אינם פועלים באופן רציונאלי. אלא שהאשמה זו מחייבת להגדיר את מושג הרציונאליזם, שהוא מושג בעייתי ומעורפל לכשעצמו. באופן כללי, ניתן לומר שרציונאליזם פירושה לפעול מתוך התייחסות הולמת לטעמים הרלבנטיים שיש לפועל. הפועל הרציונאלי הוא זה המודע לטעמים השונים לפעולה שיש לו, ופועל באופן הלוך בחשבון את אותם טעמים. אלא שכאן עולה השאלה, מהם הטעמים לפעולה שיש לנו? אלו עובדות נחשבות כטעמים לפעולה? שאלה זו אינה קשורה להגדרת הרציונאליזם, אלא לעובדות אליהן אמור להתייחס האדם הרציונאלי, כך שהיא מחייבת התייחסות לתיאוריה נפרדת מהתיאוריה של הרציונאליזם. כדי לטעון שהבלתי-מוסרי והלא-מוסרי פועלים באופן לא רציונאלי, חייבים להראות שקיימים עבורם טעמים רלבנטיים לפעול באופן מוסרי, שהם אינם מתייחסים אליהם כראוי. לכן על הרציונאליסטיים המוסריים לבדוק אלו דברים עשויים להיות טעמים לפעולה.

לעומת זאת, ישנם ריאליסטיים מוסריים, שאינם דוגלים ברציונאליזם המוסרי⁹⁹. אותם הוגים מפרידים בין מערכת העובדות אותה מתאר הריאליזם המוסרי, לבין מערכת הטעמים לפעולה, וטוענים שאין בהכרח קשר בין השתיים. לשיטתם, לא תמיד קיים טעם לפעול באופן מוסרי, וממילא פעולה לא מוסרית אינה בהכרח בלתי רציונאלית. הם עשויים למשל לדגול באינטרנאליזם ביחס לטעמים, דהיינו בעמדה לפיה קיומם של טעמים מותנה בקיומן של תשוקות רלבנטיות. הריאליזם המוסרי עשוי להתיישב עם (be compatible with) כל תיאוריה של תבונה מעשית שהיא, בין אם היא מובילה לרציונאליזם מוסרי ובין אם לא. לחילופין, הרציונאליזם המוסרי עשוי להתאים לתפיסות מטא-אתיות שונות, בין אם הן ריאליסטיות-מוסריות או אנטי-ריאליסטיות.

גישה זו למעשה הודפת את הטיעון מהמוזרות, על פי ההבנה שהוא מתייחס לכוח המחייב של המוסר¹⁰⁰. בתגובה לטענה שקיומם של טעמים וחובות המנותקים מכל רצון לפעולה הוא מוזר ובלתי מובן, ישיבו האנטי-רציונאליסטיים המוסריים, שאכן אין הם טוענים לקיומם של טעמים וחובות כאלה. כל שהם טוענים לו, הוא קיומן של עובדות מוסריות, שאינן בהכרח מהוות או מפיקות טעמים לפעולה. ההפרדה בין הרציונאליזם המוסרי לריאליזם המוסרי, מובילה לכך שגם אם הטיעון מהמוזרות יצליח להפריך את הרציונאליזם המוסרי, הריאליזם המוסרי לכשעצמו יישאר בלי פגע. כמובן שיהיה עליו להתמודד עם הטיעון מהמוזרות על פי הבנתו הראשונה, המתייחסת לעצם קיומן של אותן עובדות; אבל דומה שזו תהיה משימה קלה יותר עבורו, מאשר הניסיון להגן על הרציונאליזם המוסרי.

⁹⁸ להצגת המחלוקת, ע'י למשל 8 chapter, Shafer-Landau 2003
⁹⁹ דוגמאות לגישה זו נמצאות אצל 3 chapter, Brink 1989; pp. 166-171, Railton 1986
¹⁰⁰ כפי שמציין 191 p., Shafer-Landau 2003

אולם "הצלחה" זו עולה לריאליסטיים במחיר כבד, שכן היא הופכת את העובדות המוסריות שהן מדברים עליהם לחלשות ואנמיות מבחינה נורמטיבית. למעשה, נראה שהן מאבדות את החלק המשמעותי ביותר של מושג המוסר, דהיינו החלק המחייב שבו. איזה מין מוסר הוא זה, שאין שום טעם לפעול לפיו? האם הכוח המחייב של המוסר, אינו חלק מהותי מההגדרה המקובלת של מושג ה"מוסר", או מהאופן בו אנשים תופסים אותו? זוהי הרי אחת הטענות שעומדות מאחורי אימוץ תיאוריית שגיאה מוסרית, במקום גישה לא-קוגניטיביסטית אחרת כלשהי, כמו האקספרסיביזם – הטענה שכאשר אנשים מדברים על מוסר, הם מתכוונים למשהו בעל כוח מחייב, ולא לביטוי סובייקטיבי של רגשות וכדו'. ספק אם עובדות שעומדות במנותק מכל טעם נורמטיבי לפעולה, יכולות להיחשב בכלל כעובדות "מוסריות", דהיינו כתואמות למושג שאנשים חושבים עליו כאשר הם מדברים על מוסר. כל מה שהן ייתנו לנו הוא התייחסות דסקריפטיבית למכלולים מסוימים של עובדות, שלא בהכרח מעניינות אף אחד. כך שלמעשה היתור על הרציונאליזם המוסרי אינו מהווה הגנה מפני הטיעון מהמוזרות, אלא כניעה לאנטי-ריאליזם, וויתור על התוכן המשמעותי שאמור להיות לריאליזם המוסרי. מה שנותר אחרי אותו ויתור, הן עובדות קלושות ולא מעניינות במיוחד, שרחוקות מלהוות בסיס לתיאוריה מטא-אתית משמעותית.

ישנם ריאליסטים מוסריים, המעדיפים להשאיר את שאלת הקשר בין העובדות המוסריות לבין הטעמים לפעולה, כשאלה פתוחה שאינה נוגעת לריאליזם עצמו¹⁰¹. מבחינתם, תפקידו של הריאליזם הוא להציג ולתאר את קיומן של העובדות המוסריות, ולא להתייחס לשאלה מה היחס בינן לבין מערכות נורמטיביות של טעמים לפעולה. הריאליזם המוסרי עשוי להתאים למערכות רבות כאלה, ואין זה משנה איזו מהן בדיוק היא הנכונה. לפי גישה זו, יתכן שבכל פעם שקיים טעם מוסרי לעשות פעולה מסוימת, קיים גם טעם (אמיתי) לעשות את אותה פעולה; יתכן שרק ברוב המקרים זה ככה; ויתכן שבמקרים רבים, אין לנו טעם להיות מוסריים. כל האפשרויות פתוחות. ואם לגבי שאלת קיומם של טעמים לפעולה אין לריאליזם הרבה מה לומר, הרי שלגבי המכריעות (overridingness) של הטעמים המוסריים – על אחת כמה וכמה שאין לריאליזם המוסרי, לפי גישה זו, מה לומר. הוא נשאר ניטראלי לחלוטין לגבי השאלה, האם בכל סיטואציה הטעמים המוסריים לפעולה גוברים על כל שיקול מנוגד, ועל כל טעם אחר, ומהווים את הטעם החזק ביותר לפעולה. יתכן שזה כך, ויתכן שלא. זוהי שאלה שהריאליזם המוסרי משאיר לתיאוריות המטא-נורמטיביות השונות, ואינו רואה עצמו מחויב לענות עליה בעצמו.

גם לגבי עמדה נייטרלית או סקפטית זו, שייכת אותה הביקורת המופנית כלפי האנטי-רציונאליסטיים; אם הריאליזם המוסרי אינו אומר לכשעצמו דבר על טעמים לפעולה, הרי שהעובדות שהוא מתאר הופכות להיות בלתי רלבנטיות עבור כל אדם, פרט למי שמשום מה מגלה בהן עניין. יתרה מזאת, גם לא נראה שיש דרך לגרום למישהו לפעול בהתאם לעובדות אלה, או

¹⁰¹ ע"ל Enoch 2011, pp. 243-244

אפילו להבין למה עליו לעשות זאת. הריאליזם המוסרי מצטייר כלא-יותר מאשר הצבעה על רשימת הוראות מסוימת, שאינה מספקת לכשעצמה שום טעם לפעול בהתאם לה, וכאשר ישאל הקורא למה עליו לפעול על פי הוראות אלה – תבוא התשובה: "זו כבר ההחלטה שלך בהתאם לשיקולך, אין לי מה לומר לך בנושא". לדעתי גישה זו מסרסת את העובדות המוסריות והופכת אותן לאוסף אמירות בלתי מחייב, ובוודאי שאינה מציעה ביסוס לכוח המחייב והמכריע שאנשים נוטים לייחס לחובה המוסרית. מדובר ב- is שאינו מתיימר אפילו ליצור ought, והוא משאיר את ה-ought לטיפולן של מערכות אחרות, כאילו אין הוא מעניינו. בעיניי, זהו ויתור על המרכיב המרכזי ביותר של המוסר – הכוח המחייב שבו.

על כן, אם הריאליזם המוסרי רוצה לשמר את התוכן והרלבנטיות שלו, עליו לשמור על הקשר בינו לבין הרציונאליזם המוסרי, ולהראות מדוע ישנם טעמים רלבנטיים להיות מוסרי – ולא לשלול את קיומם של טעמים כאלה, או להתעלם מהשאלה אם הם קיימים. נבדוק כעת האם הוא מצליח לעשות זאת.

2.3 טעמים רציונליים ופנימיים

עלינו להבין טוב יותר את משמעות המושג "חובה", והמושגים הנספחים עליו – חייב, צריך, נדרש וכדו'. לשם כך עלינו לברר קודם את מושג הטעם, או הנימוק (reason). אם נבין מהם הטעמים שיש לאנשים לפעולה, נוכל לברר באלו מקרים קיימות חובות לפעולה, ומה יכול ליצור חובות שכאלה.

השאלה "מה הטעם" בקשר להתנהגות או פעולה, ניתנת להישאל הן לגבי אחרים, הן לגבי עצמנו, הן לגבי העבר והן לגבי העתיד. כאשר אנו רואים אדם פועל באופן מסוים, אנו יכולים לשאול מאיזה טעם הוא פעל כך. כמו כן, כאשר אנו מתבקשים לפעול באופן מסוים, אנו שואלים איזה טעם יש לנו לפעול כך. כשאנו שואלים את השאלה באופן כזה, אנו למעשה מחפשים הסבר. אנו מניחים שאנשים רציונאליים לא עושים דברים "סתם כך", ללא כל טעם.

אם כן, כשאנו מחפשים טעמים, אנו מחפשים הסברים להתנהגות ופעולות אנושיים. מה יכול להסביר פעולה? איזה סוג של עובדות מהוות הסבר מתאים?

התשובה לשאלה זו ברורה יותר כאשר אנו שואלים אותה לגבי עצמנו, משום שאנו מודעים יותר לתהליכים המתרחשים בתוכנו כשאנו מחפשים טעם לפעולה. אם אנו מתבקשים או נדרשים ע"י אחרים לפעול באופן מסוים, אנחנו יכולים לשאול מה הטעם שעלינו לפעול כך. מה אנו מחפשים במקרה זה?

תשובה אפשרית אחת היא, שאנו מחפשים מניע (motive, motivation). אנחנו מחפשים עובדה כלשהי, שההכרה בה תעורר אצלנו מניע לפעול באופן המדובר. אם נמצא עובדה כזו, הרי שהופעתו של המניע בעקבותיה היא המספקת לנו את הטעם לפעולה. לעומת זאת, הצבעה על עובדה שאינה מעוררת בנו מניע, לא תיתפס אצלנו כטעם לפעולה; אם התשובה לשאלה "למה עלי

לתת צדקה" תהיה "משום שבמלה צדקה יש 4 אותיות", לא נרגיש שיש לנו טעם לתת צדקה. אם כן, הוא הדין גם כאשר אנו שואלים מה הטעם להתנהגותם של אחרים; אנחנו מחפשים את המניע שעומד מאחורי התנהגות זו. אם מצאנו מניע, הרי שמצאנו הסבר לאותה התנהגות, שהרי המניע, מעצם הגדרתו, מניע אנשים לפעול ולהתנהג בדרכים מסוימות, ולכן קיומו מהווה הסבר לאותן פעולות. אם לא מצאנו מניע, עדיין חסר לנו הסבר לאותה פעולה.

כעת ניתן לשאול, כיצד נוצרים המניעים עצמם? מה גורם לעובדה מסוימת, ליצור מניע אצל האדם הנחשף אליה? התשובה לכך היא, שמניעים נוצרים כתוצאה מקיומם של רצונות או תשוקות (desires). ישנם הגדרות שונות למושג תשוקה. לעניינו נגדיר את התשוקה, באופן כללי, ככוח הטבוע באדם, המעורר בו רצון לפעול באופן מסוים, או לחתור להשגת תוצאות מסוימות. כאשר קיימת אצל האדם תשוקה, ובנוסף לכך יש לו אמונה לגבי הפעולות הדרושות למימוש אותה תשוקה (דהיינו, הוא סבור שפעולות מסוימות יביאו למימושה), נוצר אצלו מניע לפעול באופן שיקדם את מימוש התשוקה. אם כן, כאשר אנו מחפשים הסבר להתנהגותם של אנשים, או טעם לפעול באופן מסוים, אנו מחפשים למעשה תשוקות רלבנטיות, שאותה פעולה מביאה לדעתו של הפועל לסיפוקן. תשוקות מייצרות מניעים, ומניעים מהווים הסבר וטעם לפעולה¹⁰².

2.3.1 – אינטרנליזם מול אקסטרנליזם

האם ישנם סוגים נוספים של טעמים לפעולה, שאינם מבוססים על תשוקות ומניעים? שאלה זו נמצאת במרכז המחלוקת בין האינטרנליזם לאקסטרנליזם¹⁰³. האינטרנליזם טוען שהטעמים היחידים שקיימים הם טעמים פנימיים, הקשורים למערכת הרצונות והתשוקות של הפועל. האקסטרנליזם טוען שישנם גם טעמים חיצוניים, המהווים טעמים לפעולה ללא קשר לרצונותיו הסובייקטיביים של הפועל¹⁰⁴. בהקשר שלנו, הכוונה היא לטעמים מוסריים, לפיהם לכל אדם יש טעם לפעול באופן מוסרי, בין אם הדבר תואם לתשוקותיו ובין אם לא. עמדה זו מסתמכת בעיקר על האינטואיציות לפיהן אדם הפועל באופן לא מוסרי, אינו רציונאלי, דהיינו הוא טועה בשיקול דעתו ומתעלם מטעמים רלבנטיים. הדבר בא לידי ביטוי במלים כמו wrong, שמתארות הן שגיאה והן מעשה פסול מוסרית, ומבטאות את התחושה שמעשה לא מוסרי הוא שגוי באופן כלשהו¹⁰⁵. אחד המאמרים המכוננים בנושא זה הוא זה של ברנרד ויליאמס¹⁰⁶, העושה אבחנה בין טעמים פנימיים לחיצוניים, וטוען שטעמים חיצוניים אינם קיימים. נציג את עמדתו.

טעם פנימי, לפי ויליאמס, הוא זה שמתייחס למערכת המניעים הסובייקטיבית של הפועל, ואילו טעם חיצוני הוא זה שאינו מתייחס אליה. אם הטעם קיים עבור הפועל בשל קיומה של תשוקה רלבנטית במערכת המניעים שלו, הרי שזה טעם פנימי; אם הטעם קיים עבורו גם ללא קיומה של

¹⁰² לדיון על מושגי התשוקה והרצון, וסוגי הסיבות השונים, עי' Darwall 1985 בפרקים הראשונים, Smith 1994, pp. 92-129

¹⁰³ להצגת המחלוקת והעמדות השונות, עי' Finlay and Schroeder 2008. עי' גם Rosati 2006.

¹⁰⁴ למושגים אלה יש משמעויות אחרות בהקשרים שונים, אולם זו המשמעות בה נשתמש בהם במאמר זה.

¹⁰⁵ עמדת האקסטרנליזם תוצג בהרחבה בהמשך, להלן פרק 2.3.4.

¹⁰⁶ Williams 1981, ועי' גם Williams 1981a

אף תשוקה רלבנטית, זהו טעם חיצוני. לפי ויליאמס והאינטרנליזם, טעמים חיצוניים אינם קיימים, ולכן לשיטתו קיים טעם עבור מישהו לעשות משהו, רק אם ניתן לבסס את אותו הטעם על רצון שקיים אצלו. במלים אחרות, אם אין רצון, אין טעם.

הטיעון של ויליאמס הוא, שטעמים אמורים להיות מסוגלים להסביר פעולות, וכדי להסביר פעולות, צריך להתייחס למניעים; אם לא סיפקנו מניע, לא הסברנו מדוע האדם עשה את הפעולה, או מדוע עליו לעשותה. אולם כל הסבר שמתבסס על מניעים, מתאר כאמור טעם פנימי ולא חיצוני.

לפי האינטרנליזם, טעמים לפעולה לא בהכרח יוצרים מוטיבציה. יתכן שלאדם יש טעם לעשות X, אבל הוא אינו מודע לכך, ולכן אין לו מוטיבציה לעשות X. עם זאת, זהו טעם משום שאילו היה מודע לעובדות הרלבנטיות, למערכת התשוקות שלו, וליחס ביניהן, היה חש מוטיבציה לעשות X. טעמים פנימיים יכולים להיות גם עובדות, שהקשר שלהן למערכת התשוקות של הפועל מתברר רק באמצעות שיקול דעת (deliberation). אם למישהו יש טעם לפעולה, פירוש הדבר הוא, שאם יפעיל שיקול דעת כראוי, הוא יגלה שקיים אצלו מניע לפעולה. יתכן שברגע נתון האדם אינו מודע לקיומם של טעמים עבורו, דהיינו הוא אינו מודע לכך שפעולות מסוימות יעזרו להביא לסיפוקן של תשוקות שקיימות אצלו (- או לסיכולן של תשוקות כאלה, מה שמהווה טעם להימנע מפעולה). יתכן גם שאותו אדם אינו מודע לקיומן של תשוקות שכאלה אצלו, שכן הן רדומות ואינן באות לידי ביטוי, אולם אילו יבחן היטב את עולמו הפנימי ואת מערכת הרצונות שלו – יגלה שאכן קיימות אצלו תשוקות כאלה, וממילא יהיה לו טעם להתחשב בהן כאשר הוא בא להחליט על פעולותיו הבאות. זהו למעשה תפקידו של שיקול הדעת המעשי, להביא את האדם להכרה בכל המניעים שקיימים אצלו, ולחשוב היטב כיצד פעולות מסוימות יועילו או יפריעו למימושן של תשוקותיו. זאת בניגוד לאדם הפועל מתוך תשוקה רגעית, ללא שיקול דעת, שאמנם לכאורה יש לו טעם לפעולה (שכן קיים אצלו מניע מתאים), אבל אילו היה שוקל את הדברים היה מגלה שיש לו טעם טוב יותר לא לפעול כך, שכן אותה פעולה פוגעת בסופו של דבר במימוש תשוקותיו יותר מאשר מועילה לו.

נמצא אם כן, שגם שיקול הדעת המעשי חייב להתייחס למניעים כלשהם, ואינו יכול לפעול בחלל ריק; אם אין לאדם שום תשוקות רלבנטיות הקשורות לפעולה או להימנעות ממנה, אין לו מה לשקול. לכן גם הטעמים הנורמטיביים הם בהכרח פנימיים ולא חיצוניים. אף עובדה חיצונית אינה יכולה לכשעצמה לתת הסבר לפעולה של מישהו, כי רק מניעים יכולים לתת הסבר לפעולה; הצבעה על עובדות שכאלה, המנוכרות מתשוקותיו של הפועל, תעורר אצלו בצדק את השאלה "אבל למה עלי לעשות זאת?", ואצל הצופים בו את השאלה למה הוא עשה זאת (בהנחה שאכן עשה את המעשה). עובדה חיצונית יכולה להסביר פעולה רק בצירוף אלמנט נוסף המקשר אותה אל הפעולה, אבל אלמנט נוסף זה חייב להיות חלק ממערכת המניעים הסובייקטיבית של הפועל, וממילא גם הסברים שנראים לכאורה כמו טעמים חיצוניים, מתגלים בסופו של דבר כהסברים של טעמים פנימיים. גם טעמים שאמורים להסביר פעולה ע"י שיקול דעת, דהיינו, שאילו היה הפועל מפעיל שיקול דעת כראוי היה מקבל מניע לעשות זאת – מתבססים למעשה על מערכת המניעים

הסובייקטיבית של הפועל, כי שיקול דעת חייב להתייחס למערכת זו כדי שיהיה ניתן לבצע אותו בכלל. ללא מערכת של מניעים, מה יש לשיקול בכלל? המסקנה היא שאין בנמצא שום טעמים חיצוניים, שאינם תלויים ברצון כלשהו של הפועל.

התלות של האפשרות לשיקול דעת, או לחשיבה רציונאלית, בקיומן של תשוקות, היא נקודה חשובה מאד, שלעתים מתעלמים ממנה. דרוואל למשל הקדיש את ספרו "Impartial Reason"¹⁰⁷ לדחיית התיאוריות לפיהן טעמים מבוססים על תשוקות; אבל לדעתי הוא לא מצליח לבסס את האקסטרנליזם. בקצרה, הבעיה עם שיטתו היא, שלפי ההגדרה שהוא עצמו מציע, טעם הוא עובדה, שחשיבה רציונאלית לגביה תגרום לאדם להעדיף אותה, ותניע אותו לפעולה בהתאם. כאן חוזרת השאלה של ויליאמס: כיצד בדיוק החשיבה הרציונאלית תניע את האדם לפעולה, אם לא ע"י שתראה לו שפעולה זו עוזרת לסיפוקן של תשוקות מסוימות שלו? מהי בכלל חשיבה רציונאלית, אם לא הפעלת שיקול דעת ראוי ביחס למערכת התשוקות שקיימות אצל האדם, והדרכים לממש אותן באופן אופטימאלי? דרוואל עצמו, כשהוא דורש שהעקרונות המוסריים ייקבעו מאחורי "מסך בערות", כותב שהאדם הנמצא מאחורי מסך זה אמור לדעת על עצמו רק את עצם היותו יצור רציונאלי; וכהגדרתו: "אפשר להניח אפוא, שהוא יודע שיש לו העדפות, יכולת לשנות את העדפותיו לאור מידע וניסיון [...] ואת הנטייה להבין באופן רציונאלי את העדפותיו"¹⁰⁸. אולם מהן אותן "העדפות" אם לא תשוקות? כיצד אמורים לשנות אותן לאור מידע וניסיון, אם לא ע"י התעוררות של תשוקות חדשות או דעיכתן של הקודמות? ומה פירוש "להבין באופן רציונאלי" את ההעדפות? לכל השאלות הללו דרוואל אינו נותן תשובה מספקת, ולכן אינו מצליח להפריך את הטענות של ויליאמס, ואת הגישה לפיה טעמים מבוססים על תשוקות. לכל היותר הוא מצליח להראות שהקשרים בין תשוקות לטעמים עשויים להיות מורכבים יותר ממה שנראה במבט ראשון, אבל לא לנתק את הקשרים הללו.

היו שטענו כנגד ויליאמס שמבנה הטענות שלו פגום, או מניח את המבוקש¹⁰⁹. ויליאמס מציג את השאלה הרטורית: "מהו הדבר שאדם מאמין בו, כשהוא מאמין שיש לו סיבה לעשות X, אם לא ההנחה שאם יפעיל שיקול דעת הולם יהיה לו מניע לפעול בהתאם?". שאלה זו מניחה שהדבר היחיד שיכול לתת לאדם טעמים הוא מערכת המניעים הסובייקטיבית שלו, אבל האקסטרנליסט חולק בדיוק על הנחה זו, וטוען שגם עובדות חיצוניות יכולות לתת טעמים, ולא רק המניעים האישיים. לפי זה, ויליאמס לא מציע שום טענות נגד האקסטרנליסט, והמחלוקת ביניהם היא על הנחות היסוד של תפיסת הטעם. אולם גם אם נתייחס לשאלה של ויליאמס כאל שאלה אמיתית, ולא רטורית, עדיין האקסטרנליסט צריך לענות עליה – מה יכול להיות טעם מתאים אם לא מניע סובייקטיבי, ובאיזה אופן הדבר מהווה טעם.

¹⁰⁷ Darwall 1985

¹⁰⁸ שם עמ' 230 (תרגום שלי).

¹⁰⁹ עמ' 198, Hooker 1987, Robertson 1986, Cohon 1986, Milgram 1996, McDowell 1998.

2.3.2 – הגישה היומיאנית

עמדתו של ויליאמס מבוססת למעשה על הגישה היומיאנית, לפיה קיים פער בלתי ניתן לגישור בין מצוי לראוי, או בין is ל-ought.

המקור הקלאסי לגישה זו נמצא בדבריו הבאים של יום¹¹⁰:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.

לפי יום, מאף צירוף של עובדות על העולם, לא ניתן להגיע למסקנה לגבי מה צריך לעשות. או בניסוח אחר, כל תיאור עובדתי של העולם עשוי להתיישב עם כל מערכת שהיא של ערכים, ואף עם השקפה ניהיליסטית השוללת את קיומם של ערכים כלשהם. מאחורי הגישה היומיאנית עומדת האינטואיציה, לפיה קשה מאד לראות איך תיאור כלשהו של העולם יכול לשלול את הקוהרנטיות של מערכת ערכים כלשהי, או כיצד ניהיליסט המכיר את כל העובדות על העולם הוא בלתי-קוהרנטי.

הגישה היומיאנית קובעת שקיים פער חד בין אמונות לבין תשוקות. האמונות לכשעצמן לעולם לא מניעות את האדם לפעולה, אלא רק התשוקות, שכן האמונות מתייחסות לעובדות על המציאות, והעובדות לכשעצמן לא יוצרות טעמים לפעולה. בכך למעשה נפגשים הטיעון מהמוזרות והאינטרנליזם ביחס לטעמים, כביטויים שונים של הגישה היומיאנית. אם כן, הטענה שאיתה צריך הריאליזם המוסרי להתמודד, היא שאף עובדה שהוא מתאר אינה יכולה ליצור לכשעצמה טעם לפעולה, מבלי שתסתמך על קיומה של תשוקה רלבנטית.

¹¹⁰ Hume 1964, *Treatise of Human Nature*, Book 3, Part 1, Section 1, paragraph 27. להצגה גישתו האינטרנליסטית ביחס לטעמים לפעולה, עי' שם, Book 2, Part 3, Section 3.

2.3.3 – כוחה של החובה המוסרית

אם מדובר במשימה קשה ביחס לכל טעם חיצוני שהוא, הרי שכאשר מדובר בחובה, ובפרט בחובה המוסרית – הקושי להסביר את קיומן גדל פי כמה וכמה. כדי להבין זאת עלינו לברר את מושג החובה.

ניתן להבחין בין שני סוגי שימוש במושג החובה. הסוג הראשון קשור לרצונותיו האישיים של הפועל. כאשר לאדם יש רצון לפעול באופן מסוים, שיוצר טעם חזק מספיק כדי להכריע כל טעם אחר שיש לו להימנע מפעולה זו, אזי יש לו חובה לפעול בהתאם לאותו הטעם. לפי הגדרה זו, חובה היא פעולה או מערכת פעולות שקיים טעם מכריע לפועל לעשותן¹¹¹. טעם מכריע פירושו טעם חזק מספיק כדי לדחות כל טעם מנוגד אחר. אחד הגורמים המרכזיים המשפיעים על החזק, או המשקל, של טעמים, הוא עוצמת התשוקה העומדת מאחוריהם: ככל שתשוקה מסוימת של האדם חזקה יותר, כך הטעמים שהיא מפיקה חזקים יותר. אם כן, חובה קיימת במקום בו קיימת תשוקה חזקה ביותר לפעולה או לתוצאה מסוימת, תשוקה שגוברת על כל תשוקה אחרת, וממילא מספקת טעם שדוחה כל טעם אחר. לדוגמא, אדם הנמצא במוזיאון שפרצה בו דליקה, יכול לומר לעצמו "אני חייב לצאת מכאן מהר!", משום שרצונו שלא להישרף חזק מספיק כדי להכריע כל רצון אחר שיש לו להישאר במוזיאון (למשל, רצונו להתבונן בתמונות שבמוזיאון)¹¹².

בניגוד לסוג הראשון של החובה, שהוא פשוט יותר ותואם לרעיון הצו ההיפותטי של קאנט, הסוג השני הוא הבעייתי יותר. בעוד הסוג הראשון מבסס את החובה על רצונותיו האישיים של הפועל, ובכך נותן הסבר לקיומה, הרי שפעמים רבות משתמשים במושג החובה כדי לציין פעולות שאדם חייב (!) לעשות גם בניגוד לרצונו. גם אם ברור לנו שפעולה מסוימת אינה משרתת את האינטרסים של אדם מסוים, אנו עדיין עשויים להמשיך לטעון שזוהי חובתו אף על פי כן. הדבר נכון במיוחד בתחום המוסרי, וזהו למעשה רעיון הצו הקטגורי של קאנט: חובה המוטלת על כל אדם באשר הוא, בלי קשר לרצונותיו האישיים, וגם אם היא עומדת בניגוד גמור אליהם. גם אם הגנב או הרוצח יוכיח לנו שמעשיו תורמים באופן מושלם למילוי האינטרסים שלו, עדיין רוב האנשים ימשיכו לטעון שחובתו להימנע ממעשים כאלה. אולם לאור הדברים שראינו עד כה, לא ברור כיצד חובה שכזו יכולה להתקיים. אם קשה להבין כיצד עובדות חיצוניות, שאינן קשורות למערכת התשוקות של האדם, יכולות לייצר טעמים לפעולה – כל שכן שקשה להבין כיצד הן יכולות ליצור טעמים מכריעים לפעולה, דהיינו חובות, שעשויות להיות מנוגדות לתשוקות החזקות ביותר של הפועל.

כאמור, הקושי מתעצם עוד יותר כאשר מדברים על החובה המוסרית. ניתן להעלות באופן אינטואיטיבי מספר תכונות שמייחסים בדרך כלל לחובה המוסרית:

¹¹¹ הגדרה זו מתייחסת למעשה הנחשב כ"חובה", לא לחובה עצמה, שהיא הדרישה לעשות את אותו מעשה. אם אני נדרש (- יש עלי חובה) למשל לשלם מיסים, אז תשלום המיסים עצמו הוא בגדר חובה.
¹¹² אין בכונתי לומר שרק עוצמתה של התשוקה היא הקובעת את משקלו של הטעם הנובע ממנה. יתכן שישנם גם גורמים נוספים המשפיעים על משקלם של הטעמים לפעולה; אולם ודאי שעוצמת התשוקה משפיעה באופן משמעותי, גם אם לא בלעדי, על משקלו של הטעם.

א. קטגוריות - החובה המוסרית היא קטגורית, דהיינו בלתי תלויה ברצונותיו הסובייקטיביים של האדם. בניגוד לצווים היפותטיים, החלים על האדם רק ביחס להגשמת רצון מסוים שקיים אצלו, החובה המוסרית חלה על האדם גם אם אין לו כל רצון לפעול בהתאם לה. יתרה מזאת, גם אם החובה המוסרית דורשת מהאדם לפעול בניגוד לאינטרסים של עצמו, לוותר על דברים שהוא חפץ בהם, או לגרום לעצמו סבל – עליו לעשות כן.

ב. אובייקטיביות – החובה המוסרית חלה על כל בני האדם, או על כל פועל רציונאלי בעל יכולת בחירה. היא אינה משתנה לפי הזמן, המקום או העדפות החברה.

ג. מכריעות (overridingness) – החובה המוסרית אמורה להכריע כל שיקול אחר. גם אם ישנן סיבות לפעול באופן בלתי מוסרי, כגון שיקולים של הנאה, תועלת, אסתטיקה וכדו', סיבות אלו נדחות מפני החובה המוסרית.

ניקח לדוגמא פעולה בלתי מוסרית בעליל, ונקרא לה A. התפיסה הרווחת היא שקיימת חובה להימנע מעשיית A, וחובה זו (או איסור זה) חלה גם על מי שאין לו כל רצון להימנע מ-A, היא חלה על כל אדם בלי קשר למקומו ולזמנו, והיא חלה גם על מי שיש לו טעמים חזקים לעשות A (למשל, שהוא מאד ייחנה מעשיית A, או שהוא יכול להרוויח מכך הרבה). לא משנה איזה טיעון יועלה לטובת עשיית A – כל זמן שלא מדובר בטיעון מוסרי מנוגד, אלא בטיעון מתחומים אחרים, כמו הנאה, אסתטיקה וכדו', החובה להימנע מ-A תישאר בתוקף.

כאן מתבקשת השאלה, איך יכולה חובה מעין זו להתקיים? לא רק שמדובר בטעם חיצוני, ולא רק שמדובר בחובה חיצונית – אלא מדובר בחובה שחלה על כל אדם, בכל זמן, והיא מכריעה מפניה כל שיקול אחר וכל תשוקה אחרת שעשויים להיות לאדם. אל מול הגישה היומאנית, דבר כזה נראה בלתי אפשרי בעליל, וזהו בדיוק התוכן של הטיעון מהמוזרות כנגד המוסר, לפי הפרשנות השנייה שלו.

עד כה דיברנו על תכונותיה של החובה המוסרית באופן כללי, וראינו שמושג זה נראה קשה להבנה מעצם הגדרתו. זאת עוד מבלי להתייחס לתוכן של החובה המוסרית, דהיינו לאותם דברים שהיא דורשת או אוסרת לעשות. גם אם לא היה לנו שום מושג מהי החובה המוסרית – האם היא כוללת דברים כמו לתת צדקה, להציל חיים, להרוג תינוקות או לאכול פסטה כל בוקר – עדיין היה דרוש לנו הסבר, כיצד מוטלת עלינו חובה המנותקת מהרצון שלנו, או של כל אחד אחר. אולם רמת הקושי עשויה להשתנות בהתאם לתוכן הספציפי של החובה המוסרית. אופיים של הדברים שאנו נדרשים לעשות, יכול להשפיע על הנטייה שלנו להודות בקיומן של עובדות מוסריות מהסוג הרלבנטי, או לכפור בהן.

לגבי התוכן של החובה המוסרית, ניתן להבחין בין הגישה הדאונטולוגית למוסר, לבין גישות תוצאתניות כמו התועלתנות. הקושי שתואר לעיל קשה במיוחד עבור גישות דאונטולוגיות, הרואות במוסר מערכת חובות המוטלת על האדם, מבלי להתחשב בתוצאותיהם של המעשים המוסריים. גם

כאשר הפעולה המוסרית תגרום לנזק ולסבל, לפועל עצמו ולאנשים אחרים – עדיין יטען הדאונטולוג שקיימת חובה לבצע אותה. גישה זו מעוררת קושי מיוחד ביחס להיגיון ולהנמקה שמאחוריה, שכן מסקנותיה נראות בעייתיות וסותרות-אינטואיציה¹¹³. הקושי קיים בין אם התפיסה המטא-אתית שמאחורי הדאונטולוגיה היא זו של הריאליזם המוסרי, ובין אם מדובר בתפיסה אחרת; אלא שאם מדובר בריאליזם, יהיה מוטל על תומכיו להסביר כיצד העובדות המוסריות שהן טוענים לקיומן יכולות ליצור חובות כאלה, שמנוגדות לרצונות ולאינטואיציות של אנשים רבים, ולעתים גובות מחיר כבד מאד מבני האדם, מבלי להציע רווח ממשי כפיצוי. ככל שהעמדה הדאונטולוגית תהיה קיצונית יותר, ומתעלמת יותר מהתוצאות ("אסור לשקר גם אם העולם ייחרב כתוצאה מכך!"), כך תתחזק השאלה, מה בדיוק יכול ליצור חובות כאלה; וככל שכוח רב יותר מיוחס לעובדות המוסריות, כך הופכות הללו לתופעות חריגות יותר ומוזרות יותר, והקושי להאמין בקיומן גדל.

כאשר מדובר בגישות כמו התועלתנות, לעומת זאת, נראה שמצבן טוב יותר, שכן מבחינה אינטואיטיבית קל יותר להבין ולהזדהות עם הדרישה להרבות את האושר וההנאה בעולם. זאת משום שהרצון להשיג אושר והנאה משותף לרובם ככולם של בני האדם, וממילא יוצר עבורם טעמים לפעול באופן שירבה את האושר וההנאה. אמנם עדיין נשארת השאלה, למה מוטלת עליי חובה לפעול באופן שירבה את הנאתם של **אחרים**, ואולי על חשבון ההנאה שלי, ולא באופן שמתחשב רק בהנאה האישית שלי? דווקא התועלתנות דורשת לעתים מהאדם להתעלם מכל העדפותיו האישיות, ולראות את עצמו רק כעוד אדם אחד שאינו שונה מהאחרים – מה שמוביל לפעמים לדרישות חמורות ביותר, כמו הדרישה לתת את כל כספי, מעבר למינימום, לילדים רעבים ברחבי העולם¹¹⁴. בניגוד לדרישות הדאונטולוגיות, קל יותר להבין את ההיגיון שמאחורי דרישה זו (ואולי אפילו קשה לסתור אותו); אף על פי כן, דרוש נימוק שיסביר מדוע באמת מוטלת עליי חובה שכזו, שמנוגדת לרצוני האישי.

אם כן, עיקר הקושי ההסברתי מוטל לפתחה של הגישה הדאונטולוגית, המנתקת למעשה בין החובה המוסרית לבין רצונותיהם של בני האדם. חובה שכזו, שחלה על כל בני האדם ודורשת מהם להקריב לה קרבנות כבדים, נראית על פניה מוזרה ביותר, ומעוררת את השאלה "למה עליי לעשות זאת?". טעמים חיצוניים, כפי שראינו, הם מושג קשה להבנה; וככל שהניגוד בינם לבין רצונות רבים יותר וחזקים יותר, הנו גדול יותר – כך הכוח המיוחס להם הופך גדול יותר, וממילא מוזר יותר.

לעומת זאת, הגישה התועלתנית אינה מנתקת בין החובה המוסרית לבין רצונותיהם של בני האדם, אלא רק דורשת לשקלל אותם באופן שאינו אגואיסטי אלא ניטרלי. מה שדרוש לה הוא רק ביסוסה של הדרישה הזו.

¹¹³ עי' קוגלר תשנ"ז שממחיש זאת באריכות.

¹¹⁴ כפי שטוען למשל פיטר סינגר (Singer 1972).

אנו רואים אם כן, שעיקר הקושי שמעורר הריאליזם המוסרי, נובע מהניתוק שלו בין רצונות לחובות, ורמת הקושי נקבעת לפי מידת הניתוק בין השניים. מידה זו קשורה לתוכן של החובה המוסרית: אם החובה המוסרית דורשת לפעול באופן הקשור לריבוי האושר וההנאה בעולם, כמו לפי התועלתנות, אז הנתק אינו גדול, שכן החובה המוסרית תואמת לרצונותיהם של רבים. לעומת זאת, אם החובה המוסרית מתעלמת מתוצאות הפעולות, ומציבה דרישות למחיר גדול וקרבת כבדים – מתחזקת השאלה מניין לה הכוח להציב דרישות כאלה.

2.3.4 - האקסטרנליזם והשלכותיו

ראינו את האבחנה שעושה ויליאמס בין טעמים פנימיים, המבוססים על תשוקות של הפועל, לבין טעמים חיצוניים, החלים על הפועל בלי קשר לתשוקותיו. מכיוון שהחובה המוסרית, בהגדרה, אמורה לחול על כל אדם בלי קשר לתשוקותיו, הרי שאם ישנו טעם לפעול בהתאם לה, יהיה זה טעם חיצוני. אין צורך לומר, שלאנשים רבים עשויות להיות תשוקות שיניעו אותם לפעול באופן מוסרי, ואז יהיו להם גם טעמים פנימיים לעשות זאת; אולם הגורם המיוחד שאמור לאפיין את החובה המוסרית, לפי הריאליזם המוסרי, הוא היותה בלתי תלויה בקיומן של תשוקות כאלה. על כן עלינו לבחון באיזה אופן מבטאת או יוצרת החובה המוסרית טעמים לפעולה.

2.3.4.1 – העמדה האקסטרנליסטית

הקו המרכזי של האקסטרנליסטיים ביחס לטעמים, כמו תומכי הריאליזם המוסרי, הוא לטעון שהאינטרנליזם למעשה מניח את המבוקש כנגדם; האינטרנליזם מגדיר את מה שנחשב לשיטתו כטעמים באופן מסוים, ואז מצביע על כך שאותן הגדרות אינן קיימות אצל מה שהאקסטרנליזם מכנה כטעמים – ומכאן ראייה, לכאורה, שטעמים חיצוניים אינם קיימים. אולם האקסטרנליסטיים חולקים על עצם הקביעה של האינטרנליזם, לפיה טעמים הינם רק מה שהוא מגדיר כטעמים, ומציעים הגדרה חלופית למושג "טעם". ממילא, הטיעונים שמופנים כלפיהם מצד האינטרנליסטים נופלים¹¹⁵.

כך, הטיעון של ויליאמס מבוסס על הטענה, לפיה טעמים אמורים להסביר פעולות. מכיוון שהדבר היחיד שעשוי להסביר פעולות הוא קיומה של מוטיבציה, הרי שטעמים קיימים רק במקום בו קיימת מוטיבציה מתאימה, וממילא טעמים חיצוניים המנותקים מהמוטיבציה אינם קיימים.

כנגד זה טוענים האקסטרנליסטיים¹¹⁶, שהם חולקים על ההנחה לפיה הטעמים היחידים שקיימים הם אלה שמסבירים פעולות. הם עושים את האבחנה בין טעמים מוטיבציוניים, שאכן מסבירים פעולות, לבין טעמים נורמטיביים, שתפקידם הוא להצדיק פעולות, לא להסביר אותן (או בניסוח חלופי, המשמר את תפקידם ההסברתי של טעמים – תפקידם הוא לא להסביר מדוע הפועל עשה A, אלא להסביר למה לעשות A, או למה עשיית A היא טובה). ממילא טעמים מסוג זה אינם

¹¹⁵ עיי' Brink 1986, pp.165-189; Shafer-Landau 2003, pp.242-266; Enoch 2011.

¹¹⁶ עיי' בהערה לעיל.

זקוקים לקיומה של מוטיבציה כדי להתקיים, והם יכולים להיות בתוקף גם אם הפועל עצמו אינו חש מניע לפעול לפיהם.

באופן זה מציגים חלק מהריאליסטיים המוסריים את העובדות המוסריות שהן מתארים. לאותן עובדות יש כוח נורמטיבי, וממילא קיים טעם נורמטיבי עבור כל אדם לפעול בהתאם להן. פעולה שנעשית בהתאם למוסר היא אפוא מוצדקת, דהיינו בהתאם לדרישות הנורמטיביות, ואילו פעולה מנוגדת למוסר היא בלתי מוצדקת על פי אותן דרישות. קיומה של מוטיבציה אצל הפועל אינו נחוץ ליצירת הכוח הנורמטיבי של העובדות המוסריות, והעדרה של מוטיבציה כזו אינו גורע מכוחן. המוסר יוצר טעמים לפעולה, שהם אמנם שונים מהטעמים המוטיבציוניים, אבל מהווים טעמים אף על פי כן. על בסיס אותם טעמים, נוצרות גם חובות – טעמים נורמטיביים עליונים ומכריעים, שכמו כל הטעמים האקסטרנליסטיים, אינם מותנים בקיומן של תשוקות.

המוטיבציה מאחורי האקסטרנליזם ביחס לטעמים, קשורה בעיקר לתחום המוסרי; האקסטרנליזם מצביע על האינטואיציה, לפיה גם לאדם שאין לו שום תשוקה או מוטיבציה לפעול באופן מוסרי, ואולי אפילו יש לו טעמים מוטיבציוניים טובים לפעול באופן בלתי מוסרי – גם לאדם כזה, יש טעם לפעול באופן מוסרי. שלילת קיומם של טעמים חיצוניים, מובילה למסקנה שאם השמדת העם היהודי התאימה באופן מושלם לאינטרסים ולתשוקות של היטלר – הרי שלא היה לו כל טעם להימנע מביצוע אותה השמדה. לפי האינטרנליזם, במקרה כזה יהיה אפשר לשנוא את היטלר ולכעוס עליו, אבל לא להאשים אותו בחוסר רציונאליות או בשגיאה כלשהי; שכן אם רציונאליות פירושה לפעול בהתאם לטעמים הרלבנטיים, ואם הטעמים היחידים שקיימים הם טעמים פנימיים, דהיינו תשוקות – אזי ברגע שהפעולה שאני עושה ממלאת את תשוקתי באופן אופטימאלי, הרי שזו פעולה רציונאלית, גם אם היא הפעולה הבלתי מוסרית ביותר שניתן לתאר. האקסטרנליסטים חשים שזוהי מסקנה בלתי נסבלת, ושהאינטואיציה שלנו היא שלנאצים היה טעם טוב מאד להימנע מהשמדת היהודים, גם אם אותה השמדה שירתה את מטרותיהם. הטעם הזה הוא הטעם המוסרי, שהוא נורמטיבי מבלי להיות מוטיבציוני, והוא רלבנטי עבור כל פועל בלי קשר לתשוקותיו. המתח בין אינטרנליזם של טעמים, לבין תפיסה אובייקטיביסטית של המוסר, הוא מה שמכונה "הבעיה המרכזית" עבור האינטרנליזם¹¹⁷.

יש לציין שהקשר בין האמונה באובייקטיביות של המוסר (שהריאליזם המוסרי בדרך כלל מייצג אותה) לבין האמונה באקסטרנליזם של טעמים נראה לי בעייתי. אם נניח שהנימוק היחיד שלנו לאמץ את האקסטרנליזם הוא אמונתנו בריאליזם המוסרי, הרי שכדי להוכיח את אמיתות העמדה האקסטרנליסטית, עלינו להוכיח תחילה את אמיתותו של הריאליזם המוסרי. אולם הריאליזם

¹¹⁷ וכפי שמציג זאת Smith 1994 בתחילת ספרו, "The Moral Problem". כמוכן שבעיה זו תקפה רק עבור אינטרנליסטיים הדוגלים במוסר אובייקטיבי. היא אינה מאיימת כלל על אלה התומכים ברלטיביזם מוסרי, בתאוריית שגיאה, או באנטי-רציונאליזם מוסרי (לפיו עובדות מוסריות אינן יוצרות בהכרח טעמים לפעולה). אם אנו מאמצים אחת מעמדות אלה, אולי בעקבות טיעונים כמו אלה שהועלו בפרקים הקודמים, ממילא המוטיבציה לאמץ אקסטרנליזם של סיבות מתפוגגת.

המוסרי עצמו לא יכול להתקיים, מבלי שיתקיימו טעמים חיצוניים, שיצדיקו את קיומה של החובה המוסרית (אלא אם כן מותרים על הרציונאליזם המוסרי); אם כן, כדי להוכיח את אמיתותו של הריאליזם המוסרי, צריך להוכיח קודם את אמיתות האקסטרנליזם. מה אם כן קודם למה? הרושם הוא שהריאליזם המוסרי והאקסטרנליזם חייבים להופיע בבת אחת, כשכל אחד מהם יוצר את האפשרות לקיומו של השני, כמו בצירוף המפורסם של אשר, בו שתי ידיים מציירות אחת את השנייה בו זמנית. אלא שאם כך, דרושים נימוקים נוספים כדי לאמץ את האמונה בקיומו של הזוג הזה, ולא להכחיש בפשטות הן את הריאליזם והן את האקסטרנליזם. איני טוען כאן שנימוקים כאלה אינם קיימים, אלא רק מציין את העובדה שהצדקת האקסטרנליזם רק על בסיס ההנחה שהריאליזם המוסרי הוא הנכון, הופכת אותו לפגיע לאותם טיעונים המכוונים נגד הריאליזם המוסרי, ואם הלה ייפול – ספק אם יישארו נימוקים מספיקים כדי להמשיך ולהחזיק באקסטרנליזם. והוא הדין להפך, לגבי פגיעותו של הריאליזם המוסרי לטיעונים המכוונים נגד האקסטרנליזם. כך ששתי העמדות צריכות להיאבק בחזית כפולה, כשכל אחת צריכה להתגונן הן כנגד הטיעונים הישירים נגדה, והן כנגד אלה המופנים כלפי בת-בריתה.

לגבי מהותם של אותם טעמים נורמטיביים, ההגדרות הנמצאות בספרות הפילוסופית הן דלות למדי. תומכי האקסטרנליזם מסתפקים בדרך כלל בטענה שטעמים פנימיים אינם הסוג היחיד של טעמים, ושטעמים חיצוניים מהווים סוג שונה של טעמים – אולי מבוססים על אידיאות אפלטוניות – ומעלים דוגמאות מהסוג שהובא לעיל כדי לעורר את האינטואיציות לפיהן טעמים כאלה אכן קיימים¹¹⁸. אם מישוהו יתעקש לטעון שהוא עדיין לא מבין למה עליו להיות מוסרי אם אין לו שום מוטיבציה בנושא – יגיבו האקסטרנליסטיים שהפילוסופיה אינה מהווה תחליף לתליין¹¹⁹, ושעובדות נורמטיביות לא אמורות **לגרום** למישוהו לפעול לפיהן, אם הוא מסרב להכיר בהן. העובדה שלאנשים מסוימים לא אכפת מהמוסר, או מהדברים שהמוסר דורש שיהיה אכפת להם, היא בעיה פוליטית, לא מטא-אתית, ו"מי שלא מבין דרך הראש – יבין דרך הרגליים". שאלות מהסוג הזה נתפסות כביטוי לחוסר אבחנה בין טעמים מוטיבציוניים לטעמים נורמטיביים, וכדרישה מהאחרונים להיות זהים לראשונים, מבלי להבין שהם אינם אמורים להיות כאלה.

תומכי האקסטרנליזם נוהגים להשוות בין טעמים מעשיים, לבין סוג אחר של טעמים נורמטיביים – טעמים תיאורטיים או אפיסטמיים¹²⁰. לטענתם, כשם שטעמים אפיסטמיים מבוססים על עובדות חיצוניות, ואינם תלויים בקיומה של תשוקה אצל הפועל – כך יכולים להיות גם הטעמים המעשיים. ישנן מספר דרכים עבור האינטרנליסט לדחות השוואה זו, בין אם ע"י החלת האינטרנליזם גם על הטעמים האפיסטמיים (הטענה שאכן קיימים טעמים כאלה רק אם יש לפועל תשוקה לדעת את האמת), או ע"י אבחנה בין תפקידיהם השונים של טעמים מעשיים ותיאורטיים.

¹¹⁸ ע"י 24, Brink 1986, p. 24, שמדבר על הניטרליות המטאפיזית של האקסטרנליזם ביחס לטיבם של העובדות המוסריות.

¹¹⁹ Enoch 2011, pp. 239, 246

¹²⁰ שם ע"י 237-241, וכן 112-113, pp. Shafer-Landau 2003

אולם לענייננו חשוב לציין את הדפוס האופייני של הטענה האקסטרנליסטית הזו – ההצבעה על כך ש"יש עוד דברים כאלה" כראייה לאמיתותה של עמדתם. אין צורך לומר שגם אם טעמים תיאורטיים הם אכן חיצוניים, אין בכך שום ראייה לכך שגם טעמים מעשיים הם כאלה; כל שטענה זו מראה היא שהם יכולים, אולי, להיות כאלה – לא שהם כאלה בפועל. זוהי אותה אסטרטגיה שכבר למדנו לזהות ביחס לריאליזם המוסרי: במקום להביא ראיות שיוכיחו את אמיתותו, מתמקדים תומכיו בהבאת ראיות למה הוא אפשרי, באמצעות הצבעה על תופעות אחרות הדומות לו. לכל היותר ניתן לומר, שאם טעמים תיאורטיים שכאלה קיימים, הם מפחיתים את החריוגות של הטעמים המוסריים, וממילא מפחיתים את מידת המוזרות שלהם. אך כאמור, עצם קיומם של טעמים תיאורטיים אינו ברור כלל.

2.3.4.2 – האמנם יש מחלוקת?

למעשה, בשלב זה לא ברור לי האם בכלל קיימת מחלוקת אמיתית בין האינטרנליזם לאקסטרנליזם¹²¹. הרי לכאורה כל אחד מהצדדים מדבר על דבר שונה: האינטרנליזם מדבר על מוטיבציות, והאקסטרנליזם על חוקים, כללים וכדו'. אף אחד לא מכחיש בהכרח את קיומן של אותן עובדות שהשני מדבר עליהן – האקסטרנליסט מודה כמובן בקיומן של מוטיבציות, והאינטרנליסט עשוי להודות בקיומן של מערכות חוקים וכללים מסוימות, ודאי כשמדובר בחוקים אנושיים כמו חוקי המדינה, ויתכן שאף בחוקים מטאפיזיים כמו חוקי המוסר¹²². הוויכוח הוא לכאורה סמנטי בלבד: האינטרנליסט טוען שרק טעמים מוטיבציוניים רשאים לשאת את התואר "טעמים", ואילו האקסטרנליסט מודה שטעמים מוטיבציוניים הנם אכן בגדר טעמים, אלא שהוא טוען שגם את העובדות שהוא מתאר יש לכנות בשם "טעמים" – טעמים מסוג שונה, נורמטיביים. אולם אם כל הוויכוח הוא סמנטי ותו לא, לא ברור מדוע סוגיא זו נחשבת למחלוקת עקרונית בין הצדדים השונים. הרי למעשה כל אחד מדבר על דבר אחר. ניתן היה לקבוע בפשטות שמעכשיו טעמים מוטיבציוניים ייקראו "טעמים א'", ואילו טעמים נורמטיביים שאינם מוטיבציוניים ייקראו בשם "טעמים ב'", ובכך היו נפתרות הבעיות¹²³.

לדוגמא, אם נחזור למקרה של היטלר, ונניח שהשמדת היהודים אכן שירתה באופן מלא את התשוקות והאינטרסים שלו, וכמו כן נניח שקיימים כללים מוסריים לפיהם אסור להשמיד עם. במקרה זה, כולם יסכימו שהיו להיטלר "טעמים א'" להשמיד את היהודים, וכמו כן כולם יסכימו

¹²¹ אלא אם כן מדובר במחלוקת מטאפיזית לגבי קיומן של עובדות מוסריות, ובמקרה זה זוהי בעצם המחלוקת בין ריאליזם לאנטי-ריאליזם. וראה בהמשך.

¹²² כפי שראינו לעיל, ריאליזם מוסרי יכול ללכת יד ביד עם אינטרנליזם ביחס לטעמים, כשהתוצאה תהיה אנטי-רציונאליזם מוסרי.

¹²³ למעשה כיוון זה כבר מופיע אצל Mackie (1977, פרק 3) ו-Joyce (2011, פרק 2), המגדירים את הטעמים החיצוניים כ"פסאודו-טעמים" או כ"טעמים מוסדיים" (institutional reasons). Finlay (2006) טען שההגדרה של "טעם" ושאלת קיומו תלויה בהקשר עליו מדברים, כך שיתכן שבהקשר מסוים נטען שלפלוני היה טעם לעשות A, ומאידך גיסא לא נגדיר אותו כלא-רציונאלי אם לא עשה A. כמובן שהאקסטרנליסטיים יחלקו על עמדות אלה, ויטענו שטעמים חיצוניים הם טעמים לכל דבר, אבל מה המשמעות של אמירה זו, מעבר לסמנטי?

שהיו לו "טעמים ב" שלא להשמיד את היהודים. היתה לו מוטיבציה, אולם לא היתה לו הצדקה. אז על מה המחלוקת והוויכוח?

ניתן היה לטעון, שלשאלה אם טעמים חיצוניים נחשבים לטעמים או לא, יש השלכות לגבי שאלות נורמטיביות: לדוגמא, אם אנו מניחים שההגדרה של אדם רציונאלי היא משהו כמו אדם שפועל באופן הלוקח בחשבון את כל הטעמים שלו – אז השאלה האם להיטלר היה טעם שלא להשמיד את היהודים, משפיעה על התשובה לשאלה האם הוא היה אדם רציונאלי או לא. אם נגיד שקיים טעם כזה, הרי שהיטלר שהתעלם ממנו, היה בלתי רציונאלי. האם אין זו השלכה משמעותית של המחלוקת בין אינטרנליזם לאקסטרנליזם?

לדעתי, התשובה היא שלא. בהקשר זה, הוויכוח סביב המושג "רציונאלי" הופך גם הוא לסמנטי בלבד. כי מה ההבדל אם נגדיר את היטלר כרציונאלי או לא ככזה? הרי גם האקסטרנליסט, שיטען שהשמדת היהודים לא היתה רציונאלית (כי היא התעלמה מהטעם המוסרי הקיים נגדה) – יסכים שחוסר הרציונאליות הזו של היטלר לא השפיע בהכרח על תחומים אחרים של שיקול דעתו. יתכן שבתחומים של שיקול הדעת הפוליטי, הצבאי וכדו', הוא פעל באופן רציונאלי לחלוטין. כל השאלה ממוקדת סביב התחום המוסרי, וממילא אין שום מחלוקת על העובדות, ושום השלכה מעשית לשאלה אם נגדיר התנהגות זו כרציונאלית או לא. אם רוצים, אפשר גם פה לעשות הבחנה בין "רציונאלי א", שהוא אדם שפועל רק לפי "טעמים א", ומוגדר כרציונאלי ע"י האינטרנליסטיים בלבד, לבין "רציונאלי ב", שפועל גם בהתאם ל"טעמים ב", ומוגדר כרציונאלי גם ע"י האקסטרנליסטיים. באופן דומה אפשר לנקוט ביחס לכל מושג נורמטיבי אחר, ולהראות שהמחלוקת הנצחית הזו היא סמנטית בלבד. כל צד יוצר לו מערכת שלמה של מושגים נורמטיביים, כמו טעמים, שיקולים, חובות ורציונאליות, אלא שכל אחד מגדיר את המושגים שלו בצורה שונה. ההגדרות הזוהות יוצרות את הרושם כאילו יש כאן חילוקי דעות לגבי התוכן של המושגים האמורים, אולם כאשר בוחנים את הדברים מתברר ששני הצדדים מדברים על דברים שונים – כל אחד מתייחס למערכת שהוא הגדיר – וממילא אין כאן מחלוקת.

ניקח דוגמא מתחום אחר כדי להמחיש את הדברים. נניח שראובן ושמעון מתווכחים לגבי מושגי היופי והכיעור. ראובן טוען שיופי וכיעור מתייחסים רק לעצמים מוחשיים, לתכונות הנראות לעין. שמעון לעומת זאת טוען שגם עצמים מופשטים, כמו מידות או מעשים, יכולים להיחשב ליפים או מכוערים. לפי זה, שמעון יטען שמעשיו של היטלר היו מכוערים, ואילו ראובן יטען שהם לא היו כאלה. לכאורה יש כאן מחלוקת; אולם למעשה המחלוקת היא סמנטית בלבד. הרי כולם מסכימים על העובדות לגבי מעשיו של היטלר, וגם על ההערכה השלילית כלפיהם. גם שמעון, הטוען שהשמדת עם היא מעשה "מכוער", מסכים שזה סוג אחר של כיעור מזה שראובן מדבר עליו – היא לא מכוערת באותו אופן שאדם בעל מומים מסויימים, למשל, הוא מכוער. מאידך גיסא, ראובן אינו מכחיש את הגנות והפסול החמורים שבמעשיו של היטלר, אלא שהוא סבור שמעשים אלה

אמנם נחשבים למרושעים, אבל לא ל"מכוערים". נמצא שכל הויכוח הוא סמנטי בלבד, ללא השלכות מעשיות משמעותיות.

דוגמא הפוכה לדעתי מהמחלוקת בין האינטרנליזם לאקסטרנליזם, היא מחלוקת בין דתות. למשל, לפי היהדות אכילת חזיר היא אסורה, ולפי הנצרות היא מותרת¹²⁴. כאן יש מחלוקת אמיתית, שכן תוכן המושגים "אסור" ו"מותר" זהה אצל שני הצדדים – כאשר יהודי או נוצרי משתמשים במלים אלה, הם מתכוונים לאותו דבר בדיוק, ולכן עמדותיהם בנוגע לאכילת חזיר סותרות זו את זו. לעומת זאת, אם נשווה בהקשר זה בין רב לבין רופא, ונשאל האם אכילת חזיר היא מותרת, אז הרב יאמר שהיא אסורה והרופא יאמר שהיא מותרת; אלא שכל אחד מהם משתמש במושג במובן אחר – הרב במובן הלכתי, והרופא במובן רפואי. אין מחלוקת ביניהם, שכן הרב יסכים שמבחינה רפואית אכילת חזיר היא מותרת, דהיינו אינה מזיקה, ואילו הרופא יסכים שמבחינה הלכתית היא אסורה, דהיינו מהווה עבירה לפי חוקי התורה. זה לדעתי גם המצב ביחס לאינטרנליזם ולאקסטרנליזם.

אם הדברים הללו נכונים, הרי שהשאלה "האם קיימים טעמים חיצוניים?" הופכת להיות שאלה ריקה, דהיינו שאלה לגבי מצב בו כל העובדות הרלבנטיות ידועות ומוסכמות, וכל תשובה אפשרית לגבי הגדרתן אינה עושה שום הבדל, וממילא אין זה משנה באיזו תשובה בוחרים. כולם יכולים להסכים לגבי קיומן של מערכות כללים וחוקים מסוימות. כולם גם יכולים עקרונית להסכים שאותן מערכות אינן בהכרח מעוררות מוטיבציה לפעול בהתאם להן¹²⁵. האם הן נחשבות לטעמים או לא? מה זה משנה? ההשלכה היחידה תהיה לגבי השימוש במושגים אחרים (כמו רציונאליזם) ביחס אליהן, אבל מכיוון שגם ביחס למושגים הללו כל העובדות ידועות, ומה שנשאר זו ההגדרה הסמנטית – אז באמת אין שום הבדל בין העמדות השונות.

אמנם, אחר כל הדברים הללו, ניתן לטעון שעדיין קיימת מחלוקת בין האינטרנליסטים לאקסטרנליסטים במישור האונטולוגי, דהיינו בשאלה האם קיימות עובדות מוסריות ריאליות כלשהן, בעלות כוח נורמטיבי אובייקטיבי, או לא. אם כן, הרי שהויכוח בין שתי העמדות זהה למעשה לויכוח בין הריאליזם לאנטי-ריאליזם.

2.3.4.3 – הריקנות של האקסטרנליזם

נראה לי, שאם בכל זאת קיים פה ויכוח אמיתי, הרי זה מפני שהמושג "טעם", כפי שאנשים נוטים להשתמש בו, מכיל בתוכו רלבנטיות רבה יותר עבור האדם הפועל, מאשר זו שמייחסים לו האקסטרנליסטים. הבעיה העיקרית אולי עם האקסטרנליזם, היא הניתוק והניכור האפשרי שהוא יוצר בין האדם לבין הטעמים שקיימים עבורו. לפי האקסטרנליזם, די בקיומה של עובדה או

¹²⁴ אם כי לפי היהדות, מותר לאינו-יהודי לאכול חזיר, וניתן שלדעת נוצרים מסוימים, ליהודים אכן אסור לאכול חזיר.

¹²⁵ להוציא אולי עמדות קנטיאניות לפיהן האדם הרציונאלי ירצה תמיד לעשות את המוסרי.

מערכת עובדות כלשהי כדי ליצור טעמים לפעולה עבורי, או עבור כל האנושות – מבלי שאנו יודעים בכלל על קיומן של אותן עובדות, או אף כאשר אנו יודעים עליהם, אבל איננו חשים כל מוטיבציה לפעול בהתאם להן. אפשר אמנם לטעון שגם במקרה כזה קיים "טעם נורמטיבי" לפעולה – אבל נראה שהאינטואיציה המובילה את האינטרנליסטים להתנגד לכך, היא זו שלפיה עובדות מנותקות שכאלה פשוט אינן תואמות את האופן בו אנשים משתמשים במלה "טעם"¹²⁶. הטענה כלפי האקסטרנליזם תהיה שהוא מנסה לגייס לשימושו מושג הטעון כבר בתוכן מסוים, ולהשתמש בו באופן שלמעשה עוקר ממנו את אותו התוכן, כך שנוצרת אשליה כאילו התוכן עדיין קיים. האינטרנליסטיים למעשה מאשימים את האקסטרנליסטיים ב"גניבת זכויות יוצרים", ובשימוש בשם קיים ביחס למושג חדש, שאותו שם לא התייחס אליו מלכתחילה – אולי בדומה לטענות של הדתיים כנגד חילון מושגים כמו "קדושה", או אפילו "אלוקים" (בהקשר לשפינוזה למשל, המזהה אותו עם העולם). כאשר חילוני משתמש במושג "קדושה" ביחס לנושאים שהדתי אינו מייחס להם קדושה, הוא אינו חולק על הדתי, שכן הקדושה שהוא מדבר עליה היא עניין שונה לגמרי; אבל ניתן להבין את חוסר הנחת של הדתי, מייחוס משמעות חדשה ושונה כזו למושג הקדושה, באופן שיגרום לבלבול אצל השומעים.

האקסטרנליסטיים יטענו בתגובה, שהאופן בו אנשים משתמשים במושג "טעמים" דווקא תואם את תפיסתם בנושא, ויביאו דוגמאות לכך, כמו אלה שהוזכרו לעיל. אבל לעומת זאת, ניתן לראות שהאקסטרנליזם עלול בקלות להוביל למצבים שנראים מנוגדים בהחלט לאינטואיציה.

נדמיין לעצמנו מקרה, בו חייזרים מכוכב אחר נוחתים בכדור הארץ, ומודיעים לכל בני האדם שחובה עליהם לצבוע את גופם בצבע ירוק. על השאלה מה הטעם לעשות כך, עונים החייזרים שכך דורשים החוקים של גלקסיית שביל החלב (שכדור הארץ הוא חלק ממנה), החרוטים באותיות ענק על אחד האסטרואידיים סביב כוכב הלכת X. החייזרים מציינים שהם עצמם אינם חשים כל מוטיבציה שהם, או כל יצור אחר, יצבע את גופו בירוק (למעשה הם בכלל לא אוהבים את הצבע); כמו כן, הם לא מתכוונים לנקוט בשום סנקציות כלפי מי שלא יקיים את החוק, וגם לא יתגמלו את מי שכן יעשה זאת. הטעם היחיד שישנו לצבוע את הגוף בירוק הוא פשוט, מפני שזהו החוק, והחוק מציג זאת כחובה מוחלטת!

האם במקרה כזה, קיים טעם כלשהו עבור בני האדם לצבוע את גופם בירוק? טעם מוטיבציוני ודאי שלא קיים כאן, כי רובם המוחלט של האנשים אינם חשים כל תשוקה לעשות זאת, ולהפך – סביר להניח שהם אף משתוקקים שלא לעשות זאת. כמו כן, עשיית המעשה לא תביא לסיפוקה של כל תשוקה אחרת שהיא, כולל התשוקה להימנע מעונשים או להשיג תגמול – שכן אף עונש או שכר אינם עומדים על הפרק. האם אפשר לטעון שטעם כלשהו להיצבע בירוק קיים בכל זאת, מעצם

¹²⁶ זוהי הבנה אפשרית ולא-אורתודוקסית להבין את הטעון של ויליאמס שהובא לעיל: טענתו בדבר הכוח ההסברתי שחייב להיות לטעמים, לא נועדה להציב מגבלה על מה שעשוי להיחשב כטעם (שאו זה נראה שהוא נכשל בהנחת המבוקש), אלא להורות על המשמעות המהותית שיש למחשבות ולטענות שלנו בקשר לטעמים מעשיים. לפי הסבר זה, המושג "טעם לפעולה" פשוט זהה להסבר של הפעולה (פרשנות זו מובאת אצל Finlay and Schroeder 2008).

קיומם של החוקים, גם אם נגדיר אותו כטעם נורמטיבי ולא מוטיבציוני? זה לא נשמע מתקבל על הדעת. ההרגשה היא שבמקרה כזה אין שום טעם להיצבע בירוק, ולא משנה כמה גדולות האותיות בהן כתובים חוקים אלה. איש אינו מכחיש את העובדה שחוקים כאלה כתובים; יתכן שהם גם נחקקו בידי משפטנים בין-גלקטיים מלומדים וחמורי סבר. אבל כל זמן שקיים ניכור שכזה בין הפועל לבין החוק, ההרגשה היא שלא קיים שום טעם לפעול בהתאם לחוק. אם האקסטרנליסטים יתעקשו לומר שקיים טעם בכל זאת, יהיה זה שימוש לא מקובל במושג "טעם", שאינו תואם למשמעות בה משתמשים בו בדרך כלל.

ג'ויס מביא בספרו¹²⁷ דוגמאות נוספות הממחישות את ריקנותם של "טעמים נורמטיביים" כמו אלה של הריאליזם המוסרי. האחת היא המקרה של אדם שחי בעולם העתיק, והושלך בעל כורחו לזירת הגלדיאטורים ברומא, להילחם בקרב לחיים או למוות מול יריב אימתני. בשלב מסוים עומד האיש בפני תבוסה ומוות, כשהאפשרות היחידה שלו להינצל היא באמצעות השלכת חול לעיניו של היריב; אולם, חוקי הזירה אוסרים להשליך חול לעיניהם של הלוחמים. נניח שהאיש יכול לעשות את המעשה מבלי ששימו לב לכך, ובכך להציל את חייו. ברור שקיים עבורו טעם מוטיבציוני להשליך את החול, אולם האם קיים עבורו גם טעם מנוגד, נורמטיבי, שלא לעשות זאת? האקסטרנליסט יטען שאכן כן – קיומם של חוקי הזירה מייצר טעם עבור הלוחם שלא להשליך את החול, למרות שזה בניגוד לאינטרסים שלו באופן מובהק, ולמרות שהוא לא בחר כלל להיכנס לזירה ולא קיבל עליו את סמכות החוקים. יתכן שבשורה התחתונה יסכים האקסטרנליסט שהטעם להשליך את החול גובר על הטעם שלא לעשות זאת, אולם על כל פנים לשיטתו קיים טעם שלא להשליך את החול. ג'ויס טוען שקביעה זו היא בלתי אינטואיטיבית בעליל. התחושה היא שבמקרה כזה לא קיים שום טעם שלא להשליך את החול, ולתאר את חוקי הזירה הכפויים כ"טעמים נורמטיביים" מעקרת לגמרי את המושג "טעם" מתוכנו.

דוגמא אחרת של ג'ויס היא זו¹²⁸: אני וכמה חברים משחקים משחק מוזר. אנו עוקבים כל יום אחרי אדם מסוים, מבלי ידיעתו, ומעניקים לו נקודות לפי הדברים שהוא עושה. למשל, אם הוא עולה לאוטובוס של 8:00 הוא מקבל 20 נקודות, ואם הוא עולה לאוטובוס של 8:30 הוא מקבל רק 15 נקודות. אם הוא אוכל לארוחת הצהריים כריך הוא מקבל 30 נקודות, ואם הוא אוכל נקניק הוא מקבל 40 נקודות, וכן הלאה. בסוף השבוע אנו מחשבים כמה נקודות קיבל האיש בסך הכל, ואם הוא עבר סך מסוים של נקודות הוא "זכה". הזכייה הזו אינה כרוכה בשום דבר, ואינה מובאת כלל לידיעתו של האיש, שכאמור אינו יודע כלל על המשחק שאנו משחקים איתו.

כעת נשאל, האם לאותו אדם יש טעם לאכול נקניק לארוחת הצהריים? אם נשאל את אחד המשתתפים במשחק, התשובה תהיה שבוודאי – הרי כך הוא ירוויח יותר נקודות, ויוכל "לזכות"! אבל האם זהו אכן "טעם" אמיתי? האם העובדה שכמה אנשים משחקים משחק משונה, שהאיש

Joyce 2004, pp. 34-35¹²⁷
¹²⁸ שם עמ' 41.

אינו מודע לו, וגם אילו היה מודע לו זה לא היה מעניין אותו – אכן מייצרת טעמים כלשהם, ויהא אשר יהא שמם? זה נשמע בלתי מתקבל על הדעת.

כמו לגבי ההסתמכות על האינטואיציות, כך גם לגבי הטעמים החיצוניים באופן כללי, עולה השאלה "אז למה לא גם דרקון במרתף?" אם קיומן של אידיאות אפלטוניות, או של חוקי גלדיאטורים אכזריים, יכול לייצר טעמים נורמטיביים – אז למה שלא כל דבר שנעלה על הדעת, יוכל לייצר טעמים כאלה? חוקי גלקסיית שביל החלב, החוקים במשחק הנקודות שתיאר ג'ויס, או כל מערכת כללים הזויה כלשהי שמישהו העלה על דעתו – האם כל אלה אכן מייצרים טעמים נורמטיביים? האם כל קבוצה תימהונית שקובעת מערכת חוקים כלשהי, ודורשת שכל האנושות תפעל לפיה, אכן יוצרת טעם לכל בני האדם להתנהג בהתאם לדרישותיהם? או שהתוקף של הטעם תלוי בגודלה ובכוחה של אותה קבוצה?

האקסטרנליסטיים טוענים שלא כל טעם ניתן להצדקה באמצעות רדוקציה לטעם בסיסי יותר. מתישהו חייבת שרשרת ההצדקות להיעצר, ולהגיע ל"ככה" בסיסי – לטענה שזהו מצב הדברים בעולם, אלה העובדות ה"קשוחות" על המציאות, ואין מקום להסברים נוספים. מי שממשיך לחפש הצדקות בסיסיות יותר, כנראה אינו מבין כראוי את המציאות, ואינו מבין שאותן עובדות קשוחות מהוות הצדקה בסיסית לכשעצמן. טיעון זה נכון ברמה העקרונית – ודאי שכל הצדקה צריכה להיפסק איפשהו. אבל כשם שבנוגע לאינטואיציות, נראה שהפתח שפותח הריאליזם המוסרי הוא גדול מדי, ומאפשר פלישה המונית של שדים ודרקונים למערכת האמונות שלנו – כך גם בנוגע לאקסטרנליזם הנורמטיבי: ברגע שעובדות המנותקות מכל רצון קיבלו מעמד של טעמים נורמטיביים, ללא כל צורך בהצדקה או ביסוס נוספים, נפתח לכל מערכת של טעמים להיכנס למערכת הנורמטיבית שלנו.

כלשונם של פינליי ושרדר:

"[...] external reasons theorists leave us with too few constraints on what reasons could be, and hence are able to make whatever claims about reasons they want (so long as they endorse them in a serious enough tone of voice, perhaps), with no independent way of checking their plausibility."¹²⁹

שימי שלנו יכול לנפנף בדף שעליו כתב את "Codex Draconis Basementus", המכיל חוקים לגבי כל הפעולות של כל היצורים ביקום, ולדרוש מכולם להתנהג בהתאם לחוקים אלה; וכאשר יבקשו ממנו הצדקה או נימוק, יטען שחוקים אלה הם עובדות קשוחות על היקום, ואין הם זקוקים לשום רדוקציה להצדקה בסיסית יותר. מי שלא מבין את זה, יש לו בעיה, אבל מה לעשות – כבר

¹²⁹ Finlay and Schroeder 2008. הם אמנם מציינים שישנם אקסטרנליסטיים המנסים לספק גבולות מוגדרים יותר למערכת הטעמים האפשריים, כמו אלה המבססים אותם על דברים הראויים להערכה. אבל זה מעלה את השאלה מהי הערכה, ואיך לקבוע מה ראוי להערכה ומה לא; החשד שלי הוא שגם בתחום זה הגבולות נרחבים מדי, והפרצה גדולה מדי.

הסכמנו שהפילוסופיה לא יכולה להחליף את התליין. ועל סמך מה ניסח שימי את מערכת החוקים האלה? מה השאלה, על סמך האינטואיציות כמובן...

זוהי, להבנתי, הבעיה העיקרית של האקסטרנליזם של הטעמים, וממילא גם של הריאליזם המוסרי הדוגל בו. גם אם עובדות מוסריות מטאפיזיות אכן קיימות, כל זמן שהן אינן מחוברות באופן משמעותי למוטיבציה של בני האדם – הרי שאפילו אם נכנה את מה שהן מפיקות בתואר "טעמים נורמטיביים", הרי שבמקרים בהם חש האדם ניכור וניתוק מוטיבציוני מהם, יהיו אלו "טעמים" חלשים וחסרי משמעות. מדוע העובדות המוסריות, המרחפות להן בעולם האידיאות, אמורות לעניין את האדם יותר מאשר החוקים הכתובים על האסטרואיד של כוכב הלכת X, או מאשר חוקי חמורבי העתיקים? מה יוצר את החיבור בינם לבין האדם, אם לא מוטיבציה?

אם הריאליזם המוסרי הולך במסלול הזה, ומתאר את הטעמים המוסריים כטעמים נורמטיביים בלבד – אז הוא אינו נופל רחוק מהריאליזם המוסרי האנטי-רציונאליסטי שראינו לעיל, שדוגל בקיומן של עובדות מוסריות, אך שולל את קיומם של טעמים לפעול לפיהן. שכן לדעתי אין הרבה הבדל בין "שום טעם" לבין "טעם נורמטיבי" שאינו מעניין אף אחד. בשני המקרים הופך הריאליזם המוסרי לתיאור דסקריפטי בלבד, שכל מה שהוא עושה הוא להצביע על קיומן של עובדות מסוימות, ולציין אלו פעולות נחשבות למוצדקות בהתאם לעובדות אלו, ואלו לא. בהעדר מוטיבציה, תיאור זה לא יהיה שונה מאשר תיאור ארכיאולוגי של מערכת חוקים עתיקה כלשהי. העובדות קיימות, אבל הן לא מעניינות ולא רלבנטיות באמת עבור אף אחד¹³⁰. ואם נתעקש ונאמר שעובדות שכאלה בכל זאת מייצרות טעמים, ושהטעמים האלה רלבנטיים גם אם לאף אחד לא אכפת מהם – אז למה שלא כל עובדה שהיא תיחשב כיוצרת טעם נורמטיבי? למה לא "חוקי גלקסיית X" או "קודקס דרקוניס בייסמנטוס"?

עד כאן דיברנו על מקרים תיאורטיים בהם האקסטרנליזם מציב דרישות שאיננו מזדהים איתם. אבל מה לגבי מקרים מוסריים, כמו זה של היטלר? הרי במקרים כאלה אנו חשים, שקיים טעם עבור האדם לפעול באופן מוסרי, גם אם אין לו כל מוטיבציה לכך? התשובה לכך לדעתי היא, שבמקרים כאלה אמנם לפועל עצמו אין מוטיבציה לפעול באופן מוסרי – אבל להרבה מאד אנשים יש מוטיבציה שאותו אדם יפעל באופן מוסרי: לכל קרבנותיו המיועדים, ולכל האנשים שאינם מעוניינים לראות התנהגות שכזו בעולם בו הם חיים. במקרים כאלה קיים קשר בין הטעמים לבין מוטיבציה, ולדעתי קשר כזה הוא הכרחי, ורק במקום בו קיימת מוטיבציה קיימים טעמים. השאלה היא רק איך המוטיבציה של אדם אחד, מייצרת טעמים עבור אדם אחר, שאינו בעל אותה מוטיבציה לכשעצמו? בשאלה זו נעסוק בהמשך.

¹³⁰ זוהי העמדה שמציג Finlay (2006), כעמדת ביניים בין האינטרנליזם לאקסטרנליזם: טעמים חיצוניים אכן קיימים – אבל הם לא משנים (they don't matter). מה שנחשב טעם בהקשר מסוים, של הזדהות עם מטרה מסוימת, לא ישנה עבור מי שאינו מזדהה עם אותה מטרה.

2.4 - סיכום

לאור כל מה שראינו בפרקים הקודמים, נראה שאפשר לנסח את הפרפראזה הבאה לסיפור "הדרקון במרתף":

"קיימות במציאות עובדות מוסריות אובייקטיביות."

נניח שאני מציג בפניכם את הטענה הזאת, במלוא הרצינות. בלי ספק הייתם רוצים לבדוק אותה, להיווכח בעצמכם, ויכוחים פילוסופיים רבים התחוללו סביב טענה זו לאורך הדורות, אבל מעולם לא נמצאה ראיה ממשית לקיומן של עובדות כאלה. איזו הזדמנות! "הוכח לנו" אתם אומרים לי. אני מורה לכם לבחון את האינטואיציות שלכם. אתם עורכים התבוננות פנימית, ומוצאים בתוכם רגשות, תשוקות, העדפות ותגובות סובייקטיביות - אבל לא עובדות מוסריות.

"איפה העובדות המוסריות?" אתם שואלים.

"אה, הן בעולם האידיאות האפלטוני", אני אומר ומנופף בידי בתנועה מעורפלת. "שכחתי להזכיר שלא כולם יכולים לראות אותן. כנראה שהשחתתם כל כך את האינטואיציות שלכם, עד שאינכם מסוגלים להבחין יותר בעובדות האלה."

אתם מציעים לבחון האם העובדות הללו מסבירות תופעות אחרות במציאות.

"רעיון טוב", אני אומר, "אבל העובדות האלה לא מסבירות שום תחום מעבר לתחום המוסרי. הן פשוט קיימות וזהו".

"אז נראה אם הן יכולות לעורר בנו מוטיבציה לפעול לפיהן".

"רעיון טוב" אני אומר, "אבל אלה עובדות נורמטיביות, לא מוטיבציניות. הן לא אמורות לעורר שום מוטיבציה אצל אף אחד".

"אז למה עלינו לפעול לפיהן?"

"מי אמר שאתם אמורים לפעול לפיהן? זה כבר תלוי במערכת הנורמטיבית הכללית שלכם. אבל אם אתם שואלים אותי, התשובה היא: ככה! פשוט מפני שזה מה שצריך לעשות - להיות מוסרי! ואם אתם מתעקשים לא להבין את זה, יש לכם בעיה."

וכן הלאה. על כל שאלה פילוסופית שאתם מציעים, אני משיב בהסבר מדוע היא לא מפריכה את הריאליזם המוסרי.

ובכן, מהו ההבדל בין עובדות מוסריות בלתי נראות, חסרות השפעה על המציאות, שאינן מעוררות מוטיבציה ואולי אפילו לא יוצרות טעמים לפעולה - לבין שום עובדות מוסריות בכלל?"

הריאליסט המוסרי מגיע, ומספר לנו שקיימות בעולם עובדות מוסריות אובייקטיביות, לא טבעיות. עובדות אלה נשמעות לנו חריגות ושונות מכל עובדה אחרת שאנו מכירים, ולכן אנו רוצים ראייה לקיומן. כשאנו שואלים אותו איך הוא יודע שהן קיימות, הוא עונה שהאינטואיציה שלו אומרת לו כך. יתכן שישנם אנשים רבים, שהאינטואיציות שלהם אומרות להם שקיימות עובדות מוסריות אובייקטיביות, מטאפיזיות ולא-טבעיות. אבל התכונות המיוחדות לאותן עובדות, נראות בעיני לא

מעט אנשים מוזרות ביותר, ושונות מכל תופעה טבעית המוכרת לנו. אפשר אולי להתווכח איזו אינטואיציה יותר חזקה – שקיימות חובות מוסריות אובייקטיביות, או שחובות כאלה הם דבר מוזר מכדי להאמין בו, אבל זה עניין של תחושה סובייקטיבית. על כל פנים, גם אם מי שיש לו אינטואיציות חזקות בנושא, אינו מבצע שגיאה אפיסטמית בכך שהוא סומך עליהן – אין הוא יכול לצפות מאנשים אחרים, שאינם שותפים לאותן אינטואיציות, שישתכנעו מעמדתו, כאשר אין הוא מציג בפניהם כל ראיה נוספת מעבר לתחושתו. באותו אופן, אנשים יכולים להאמין בכל תופעה על-טבעית מוזרה שעולה בדעתם, אם הם רוצים בכך; אבל אם כל מה שיש להם כדי להוכיח את קיומה היא אינטואיציה, סביר להניח שלא רבים ישתכנעו על ידיהם. בפרט כאשר, כפי שציינתי לעיל, חלק מטענותיהם של הריאליסטים המוסריים עושות רושם של טענות אד-הוק – כמו למשל הטענה לפיה העובדות המוסריות הן לא-טבעיות, שבאה כתגובה לקשיים שמעורר הנטורליזם המוסרי. יתכן שהריאליסטים עצמם לא יודו שאלו טענות אד-הוק, ומבחינתם תכונות אלו משתלבות היטב בדמותן המשוערת של העובדות המוסריות. אבל אם לצופה מבחוץ, כמוני, נוצר רושם כזה, הדבר מקשה עליי לקבל ברצינות את האמונה בקיומן של עובדות מוסריות, בפרט לאור מוזרותן הכללית.

אבל נניח שהסכמנו לקבל את הטענה, שעובדות מוסריות כאלה אכן קיימות. השאלה העולה עכשיו היא, מהי משמעותן של אותן עובדות עברוננו? הרי לפי העמדות הריאליסטיות המרכזיות, עובדות אלה אינן בהכרח מעוררות מוטיבציה, אינן מסבירות בהכרח פעולות של אנשים, ולמעשה אינן משפיעות על המציאות בשום דרך, פרט לעצם היותן קיימות. אם נשאל את הריאליסט למה עלינו לפעול בהתאם לעובדות המוסריות, הוא ישיב ששאלה זו תלויה במערכת הנורמטיבית שאנו מאמצים, ואינה נוגעת לעצם קיומן של אותן עובדות; דהיינו, העובדות הללו אינן יוצרות לכשעצמן טעמים לפעולה, אלא רק עבור מי שגישתו הנורמטיבית הכללית מקבלת אותן כמייצרות טעמים כאלה – באותו אופן שקיומו של הדרקון במרתף רלבנטי רק עבור מי שמחליט להתחשב בקיומו המשוער של דרקון כזה.

כמו בסיפור על הדרקון, גם כאן ניסיונם של הריאליסטים המוסריים לחמוק מפני הטיעון מהמוזרות, הוביל לכך שהעובדות המוסריות שלהן, גם אם נניח שהן קיימות, הופכות להיות חסרות משמעות ובלתי רלבנטיות עבור אנשים רבים.

פרק 3 – תיאוזם כמסגרת מושגית

עד כה ראינו את הבעיות הקיימות בריאליזם המוסרי, שלמעשה מתמקדות בשני היבטיו של הטיעון מהמוזרות – לגבי עצם קיומן של העובדות המוסריות, ולגבי הכוח המחייב שלהן. ראינו שהטקטיקה המרכזית של הריאליסטיים ביחס להיבט הראשון היא חיפוש "שותפים לאשמה", והצבעה על תופעות מוזרות אחרות שקיימות בעולם; וביחס להיבט השני, ניתוק בין העובדות המוסריות לבין טעמים לפעולה, או לחילופין ניתוק בין הכוח הנורמטיבי של הטעמים המוסריים, לבין הכוח המוטיבציוני שלא בהכרח נמצא אצלם. טענתי שעמדה זו מוותרת למעשה על היבט מרכזי של המוסר, דהיינו על החובה המוסרית, והופכת את המוסר לאנמי ובלתי רלבנטי עבור אנשים רבים.

האם ישנה דרך מוצלחת יותר להגן על קיומה של החובה המוסרית, שתמודד עם הקשיים שהוזכרו לעיל? לדעתי ניתן לעשות זאת אם מכניסים את הא-ל לתמונה, ורואים בו את מקורה של החובה המוסרית. זוהי העמדה המכונה תיאוריית צו אלוקי, או תצ"א (Divine Command Theory - DCT). בפרק זה אציג עמדה זו, ואראה כיצד היא מועילה בהתמודדות עם הביקורת של תיאוריית השגיאה.

3.1 – תיאוריית צו אלוקי

3.1.1 – תצ"א ותומכיה

מהי תצ"א? שם זה מיוחס לקבוצת תיאוריות מטא-אתיות ו'או נורמטיביות, שהמשותף להן היא הטענה שרצונו של הא-ל הנו רלבנטי לקביעת מעמדם המוסרי של ישויות שונות, כמו פעולות, מצבי עניינים, תכונות וכדו'. למעשה השם "תיאוריית צו אלוקי" אינו מתאים לכל התיאוריות הללו, שכן חלקן אינן מבססות את עצמן על ציווי של הא-ל, אלא על רצונו של הא-ל. בשל כך יש המעדיפים את השימוש במושג Theological Voluntarism עבור אותן תיאוריות¹³¹. אף על פי כן, מטעמי נוחות אשתמש במושג תצ"א¹³².

הפתרון שתצ"א מציעה לא יהיה רלבנטי עבור אותם תומכי תיאוריית השגיאה, שרואים את תיאוריית השגיאה המוסרית כשלב המשך הבא של האתיאיזם – לאחר שהפריכו, לשיטתם, את קיומו של הא-ל, הם מכוונים את התקפותיהם כלפי המוסר, שאת האמונה בו הם רואים כבלתי-מוצדקת כמו את האמונה בקיום הא-ל¹³³. מבחינתם, ניתן וצריך לוותר הן על הא-ל והן על המוסר, וניסיון לתלות את האחד בשני הוא ניסיון להגן על טעות אחת באמצעות הישענות על טעות אחרת. הכיוון הזה ייראה להם כמיותר לחלוטין, שכן הם יכולים לחיות בשקט עם עולם נטול כל אלוקים

¹³¹ עי' Quinn 1990

¹³² במהלך הדברים, המושגים "אלוקים" ו"הא-ל" יופיעו כשמות נרדפים.

¹³³ עי' למשל Garner 2007

וכל עובדות מוסריות, ואינם חשים שמהו בעייתי בהשקפתם זו. עם זאת, חלקם עשויים להסכים שאילו הא-ל היה קיים, הוא עשוי היה לשמש כמקור למוסר¹³⁴. כך שלמעשה יכול אדם לתמוך בו זמנית בעמדה אתיאיסטית ובתצ"א, דהיינו בטענה שרק הא-ל יכול להוות מקור למוסר, והשילוב של עמדות אלה יוביל לתיאוריית שגיאה מוסרית.

לעומת זאת, ביסוס החובה המוסרית על צו הא-ל, יכול להועיל לאותם אנשים, שאינם מעוניינים לוותר על האינטואיציות המוסריות שלהם. כפי שראינו, האינטואיציות המוסריות הן שעומדות מאחורי הריאליזם המוסרי, והן המובילות את התומכים בו לאמץ עמדה זו. לתיאוריית השגיאה יש אמנם הרבה יתרונות – היא פשוטה וחסכונית יותר מהריאליזם, אינה מאכלסת את חלל העולם בישויות על-טבעיות וביכולות אפיסטמיות מיוחדות במינן, ואף מציעה הסבר חילופי משכנע, על בסיס האבולוציה, לקיומן של התחושות המוסריות (השגויות) הקיימות באדם. אף על פי כן, ישנם רבים שאינם מוכנים לקבל אותה, משום שוויתור על אמונתם באובייקטיביות של המוסר נוגד מבחינתם את האינטואיציות הבסיסיות שלהם, באופן שהם מתקשים לקבל.

תצ"א עשויה לעזור לאותם אנשים להצדיק בצורה מוצלחת יותר את אמונתם באובייקטיביות של המוסר ובכוחו המחייב. היא לא תמשוך את מי שמכחיש דברים אלה, ולא תשכנע את תומכי תיאוריית השגיאה לשנות את עמדתם; אבל היא יכולה לעורר עניין במי שהנחת היסוד שלו, הנשענת על האינטואיציות שלו, היא שחובה מוסרית אכן קיימת. אם מניחים את קיומה של חובה מוסרית אובייקטיבית, ואם הדרך המוצלחת יותר להסביר ולבסס את קיומה היא באמצעות תצ"א, הרי שיש לריאליסטים המוסריים טעם לאמץ את תצ"א.

כאן המקום להבהיר, שאין בכוונתי לנסות במסגרת עבודה זו להוכיח את קיום הא-ל, או את הטענה שהוא ציווה את בני האדם לעשות דברים מסוימים, וממילא גם לא את אמיתותה של תצ"א, ולא את האובייקטיביות של המוסר. כמו כן, לא אעסוק בשאלה איך אמורים לפרש את ציווייו של הא-ל, ובשאלה האם יש מעשים שהא-ל רוצה שהאדם יעשה אך אינו מצווה עליהם (למשל, כי הוא רוצה שהאדם יעשה אותם מיוזמתו ולא מכוחו של צו). איני טוען גם שכל התיאיסטים מאמצים את תצ"א; ישנם בהחלט כאלה שדוחים אותה משיקולים שונים, בגלל תפיסות שונות של הא-ל, המוסר או תצ"א עצמה.

טענתי העיקרית היא, שלתיאיסט המחזיק בתצ"א נוח יותר להצדיק את קיומה של חובה מוסרית, מאשר למי שאינו דוגל בעמדות אלה. לשם כך אנסה להראות שתצ"א היא שיטה קוהרנטית ושהיא אכן נותנת מענה לקשיים שהועלו נגד הריאליזם המוסרי. הגנה על התיאיזם עצמו חורגת בהרבה מהמסגרת של עבודה זו; מה שאני מבקש לטעון הוא רק שמי שאכן מאמץ את התיאיזם, נמצא בעמדה טובה יותר להגן ממנה על קיומה של חובה מוסרית אובייקטיבית. לאור המצב הנוכחי של הדיונים הפילוסופיים סביב התיאיזם, נראה על פניו שהאמונה לפיה הא-ל קיים היא עמדה מכובדת

¹³⁴ ע"ל למשל Mackie 1977 p. 48

ובעלת משקל. בין התומכים בה נמנים פילוסופים כמו אלווין פלנטינגה, וויליאם אלסטון, ריצ'רד סווינבורן ופיטר ואן אינווגן, והיא נתמכת בטיעונים כמו הכוונון העדין, המסתמך על ידע קוסמולוגי ופיזיקלי עכשווי. מן הראוי אם כן לבחון מה יש לתיאזם להציע בתחומים אחרים – כגון מטא-אתיקה, כמו בעבודה זו. ניתן להשוות את הטענה שלי לטענה לפיה האמונה ברצון חופשי מאפשרת להצדיק טוב יותר את החובה המוסרית. קיים אמנם ויכוח פילוסופי רציני סביב השאלה האם אמנם יש לנו רצון חופשי, מה משמעותו של מושג זה והאם הוא אפשרי בכלל; אבל העמדה לפיה קיים רצון חופשי היא מבוססת מספיק כדי שיהיה זה מוצדק לברר את השלכותיה בתחום המוסרי.

מי שמאמין באובייקטיביות של החובה המוסרית, עשוי להשתכנע לאמץ את תצ"א כדי להצדיק את עמדתו ולהפוך אותה לסבירה יותר¹³⁵. מי שאינו מאמין בכך, לא ישתכנע לשנות את עמדתו בעקבות הטיעונים שאני מעלה. מה שאני מציע זו הגנה אפשרית על האובייקטיביות של המוסר, עבור מי שמעוניין להגן עליה.

ישנם מספר סוגי שיקולים לטובת תצ"א. ניתן לחלק אותם לשיקולים היסטוריים, תיאולוגיים ומטא-אתיים.

השיקולים ההיסטוריים מצביעים על היקף התופעה של התפתחותם של כמה מושגים מוסריים לפחות בעקבות מושגים תיאולוגיים מקבילים. עקב כך, יתכן שיהיה קשה עד בלתי אפשרי לתת הסבר משביע רצון לכמה מושגים מוסריים, מבלי להתייחס למושגים התיאולוגיים עליהם הם מבוססים. לפי טענה זו, המשך השימוש במושגים מוסריים שכאלה על רקע חילוני, הופך אותם לבלתי מובנים וחסרי הצדקה¹³⁶. אם רוצים להמשיך ולהשתמש במושגים הללו, חייבים לבסס אותם על המקור התיאולוגי ממנו נלקחו.

השיקולים התיאולוגיים לטובת תצ"א קשורים על פי רוב לתכונות שונות של הא-ל. יש המתייחסים לכל-יכולתו של הא-ל: הא-ל הוא כל יכול, אך בנוסף לכך הוא גם מושלם ללא-דופי, דהיינו שאין הוא מסוגל לפעול באופן רע מוסרי. אילו היה קיים מקור כלשהו למוסר מחוץ לא-ל, הרי שאי-יכולתו של הא-ל לפעול באופן בלתי מוסרי, היתה פוגעת בכל-יכולתו. רק אם נאמר שהא-ל הוא מקור המוסר, נוכל לטעון שההגבלה המונעת ממנו לעשות רע מוסרי אינה מאיימת על כל יכולתו, שכן מקורה הוא בו עצמו ולא במקור חיצוני לו. אחרים מבססים טיעון דומה על חירותו של הא-ל, שהיתה נפגעת ע"י אי-יכולתו לעשות רע מוסרי, אלמלא היה הוא עצמו מקור המוסר¹³⁷. באופן כללי ניתן לומר, שייחוס כוח מחייב למוסר, הקיים באופן נפרד ובלתי תלוי מהא-ל, פוגעת באופן משמעותי בריבונותו של הא-ל, ולמעשה מציבה לו מתחרה בתחום הסמכות על בני האדם,

¹³⁵ כמובן, בהנחה שהוא רואה את קיום הא-ל עצמו כאפשרות סבירה. אם לא, הרי שלא יוכל לאמץ את תצ"א למרות יתרונותיה בתחום המוסרי.

¹³⁶ ע"י Anscombe 1958

¹³⁷ להצגת טיעונים אלה, ע"י Murphy 2008 ;Idziak 1989 ;Idziak 1979, pp. 8-10

או גרוע מזה – מכפיפה את הא-ל עצמו לדרישותיה של סמכות עליונה. תיאור זה נראה בלתי נסבל מבחינה תיאולוגית, מה שמחזק עבור התיאיסטים את המוטיבציה לאמץ את תצ"א כהשקפה מטא-אתית.

אידזיאק¹³⁸ מביאה שיקולים תיאולוגיים נוספים לטובת תצ"א. הא-ל הוא הסיבה הראשונה לכל מה שקיים במציאות, לכן לא יתכן שרצונו נגרם ע"י סיבות אחרות. כאשר שואלים למה מעשה מסוים הוא צודק, ניתן להשיב שזה משום שכך הא-ל רצה, אולם כאשר שואלים למה הא-ל רצה משהו – אי אפשר לתת לכך סיבה כלשהי, מבלי לערער את מעמדו של הא-ל כסיבה הראשונה. ממילא אי אפשר לומר שהא-ל רצה דברים מסוימים, בשל תכונותיהם המוסריות, אלא חייבים לומר שרצונו הוא שקבע את חוקי המוסר¹³⁹.

טיעון נוסף שהיא מעלה, בנוי באופן דומה להוכחה הקוסמולוגית לקיום הא-ל. לפי ההוכחה הקוסמולוגית, לכל דבר שקיים חייבת להיות סיבה לקיומו, ולאף דבר שנוצר אין את היכולת ליצור את עצמו, ולכן כדי להסביר את קיומו של העולם, חייבים להניח את קיום הא-ל כסיבה הראשונה. כך, לדבריה, גם באתיקה: כדי שתהיה חובה לציית לחוק מסוים, עליה להסתמך על קיומה של חובה בסיסית יותר. אף חוק אינו יכול ליצור בעצמו את החובה לציית לו. רק הא-ל יכול ליצור את החוק הראשון, שעליו מבוססת החובה לציית לכל שאר מערכות החוקים שבעולם, כולל המוסר (טיעון זה הוא למעשה מטא-אתי יותר מאשר תיאולוגי, שכן הוא אינו מניח כהנחת יסוד את קיומו של הא-ל, אלא את קיומה של החובה המוסרית, וממנה הוא מסיק את קיום הא-ל).

השיקולים המטא-אתיים קשורים לתכונות המיוחדות לעובדות המוסריות, ולקושי להסביר ולהצדיק אותן. מדובר באותם קשיים שראינו לעיל בפרק הראשון, ובראשם הטיעון מהמוזרות על היבטיו השונים. במהלך עבודה זו אתמקד בעיקר בשיקולים מהתחום הזה, שכן מטרתני אינה לבסס את תצ"א מבחינה תיאולוגית, אלא דווקא להראות כיצד היא עשויה להועיל לביסוס מושג החובה המוסרית.

3.1.2 – הבהרות מושגיות

ישנן כמה נקודות שחשוב להבהיר, כדי להימנע מבלבול העלול להיגרם כתוצאה משימוש במושגים שונים, שמשמעותם לא תמיד ברורה. תצ"א מתוארת בדרך כלל כתיאוריה לפיה הא-ל הוא הקובע את המוסר. אולם מה פירוש המושג "הא-ל", ומה פירוש המושג "מוסר", בהקשר זה? מדובר בשניים מהמושגים המעורפלים ביותר שישנם, ולא ניתן יהיה לומר משהו מועיל בנושא מבלי להבהיר קודם למה הם מתייחסים. במהלך עבודה זו, כאשר אני מזכיר את "הא-ל", כוונתי היא למצוי שהוא בעל התכונות הבאות:

¹³⁸ Idziak 1989

¹³⁹ לבעיית השרירותיות שמתעוררת בעקבות טענה זו, אתייחס בהמשך העבודה.

- א. בעל כוח מספיק כדי לברוא את היקום יש מאין, ולעשות בו כחפצו, מבלי שכוח אחר כלשהו יוכל לעכב בעדו.
- ב. בעל תבונה מספקת כדי לתכנן את היקום לכל פרטיו, ולהיות מודע לכל המתרחש בו.
- ג. הוא זה שברא בפועל את היקום יש מאין, מבלי שמשהו התקיים קודם.
- ד. אין אף מצוי אחר בעל כוח ותבונה המשתווים לאלה שלו או עולים עליהם.
- ה. יש לו עניין כלשהו באדם, לשמו הוא יצר אותו, והוא מעוניין שאנשים יפעלו באופנים מסוימים.

לדעתי תכונות אלה הם התנאים המספיקים וההכרחיים עבור מושג הא-ל הנחוץ לתיאוריה שאני מציג. אין צורך לייחס לא-ל דווקא "כל-יכולת" או "כל-ידיעה", שכן הדבר עלול לסבך אותנו בשאלות ובפרדוקסים הקשורים למושגים אלה (כמו השאלה האם הא-ל יכול לברוא אבן שהוא לא יכול להרים), והם אינם מענייננו פה. כמו כן, אין צורך בהגדרות הקשורות לאי-גשמיותו של הא-ל, לאחדותו שאינה ניתנת לחלוקה, ולתארים אחרים שמקובל לייחס אליו. לטענתי, אם קיים מצוי שהוא בעל כוח מספיק כדי לברוא את העולם ולעשות בו כרצונו, ותבונה מספקת כדי לדעת את כל המתרחש בעולם, והוא אכן זה שברא את העולם יש מאין, והוא רוצה מאיתנו משהו - תכונות אלה מספיקות כדי להפוך אותו למקור אפשרי לחובה המוסרית. זאת בתנאי שנשמרת הבלעדיות שלו, ואין מתמודדים אחרים על תפקיד הא-ל, שהם בעלי תכונות דומות.

נקודה חשובה נוספת היא, שאיני מציב כל תנאים הכרחיים לגבי תכונותיו המוסריות של הא-ל. איני טוען שהא-ל הוא בהכרח מוסרי, צודק, טוב, ישר וכדו'. זאת משום שטענות כאלה הן במהותן מנוגדות לתצ"א, שכן הן מניחות שקיים סטנדרט חיצוני של מוסר, שהא-ל נמדד בהתאם אליו, בעוד שתצ"א טוענת שהא-ל הוא מקור המוסר ולא גורם חיצוני כלשהו. איני מציב גם תנאים מוקדמים לגבי תכונות אופי של הא-ל, כמו אהבת הבריות או רחמנות, שיש המציבים כתנאי הכרחי על מנת שיוכל לשמש כמקור המוסר.

עד כאן לגבי הא-ל. לגבי המוסר, הרי שהדבר אותו אני מייחס לא-ל בתיאוריה שאני מציג הוא החובה. עמדתי בנקודה זו היא רציונאליסטית, דהיינו מניחה שאם קיים צו אלוקי, הרי שקיים טעם נורמטיבי לציית לאותו צו. טעם זה מוגדר כחובה, שכן הוא חל על כל פועל אליו מופנה הצייווי הרלבנטי של הא-ל, והוא מכריע כל טעם אחר המנוגד לו.

כאן המקום להבהיר נקודה חשובה. הגרסא של תצ"א שאני מציג, היא קודם כל תיאוריה נורמטיבית, ורק לאחר מכן, באופן אפשרי, מטא-אתית. פירוש הדבר הוא, שמטרתה העיקרית היא להסביר מדוע קיימת חובה לציית לא-ל, ולא מדוע קיימת חובה להיות מוסרי. היא אינה יוצאת מנקודת הנחה שקיימת חובה לפעול בהתאם למוסר, ומנסה להסביר על מה מבוססת חובה זו, אלא מתמקדת בשאלה אלו טעמים יש לנו לציית לצו הא-ל, וכיצד הללו יכולים ליצור חובה. לאחר שביססנו את חובת הצייות לא-ל, הרי שאם הא-ל ציווה לפעול באופן הנחשב למוסרי (למשל לעזור לזולת, לא לפגוע בחפים מפשע וכדו') – אזי אותם טעמים שיש לנו לציית לא-ל באופן כללי, חלים גם על הצייות לאותם צווים מוסריים, כך שגם הללו הופכים להיות לחובה. תיאוריית צו אלוקי

נורמטיבית, בנוסף לצווים אלוקיים קונקרטיים הנוגעים לתחום המוסרי, הופכת לתיאוריה מטא-אתית המבססת את חובתנו להיות מוסריים.

ההנחה שאני מתבסס עליה היא, שבתוך התחום הנורמטיבי, אין מקום להבדיל באופן חד בין חובה נורמטיבית לחובה מוסרית. אם ישנם טעמים לעשות X, או חובה לעשות X, אין השלכה משמעותית לשאלה האם אלו טעמים וחובה "מוסריים" או לא. טעמים הם טעמים, וחובות הן חובות, והאופן בו אנו מכירים אותם ומכריעים ביניהם אינו מושפע מהגדרות כאלה או אחרות.

כמו כן, הוספת התואר "מוסרי" לטעם נורמטיבי, היא בעייתית משתי סיבות:

1. היא יוצרת את הרושם כאילו קיים מקור ייחודי לכוחו הנורמטיבי של אותו טעם, והוא

המוסר; כאילו ברגע ששייכנו את אותו טעם לתחום המוסר, מובן מדוע יש לו כוח נורמטיבי. אולם מכיוון שראינו שהעמדה לפיה קיימים טעמים מוסריים אובייקטיביים היא בעייתית, הרי שהרושם הזה הוא שגוי, או לפחות מפוקפק ביותר. יש להתנגד ליצירת רושם מטעה של כוח נורמטיבי במקום בו אין טיעון המסביר את אותו הכוח.

2. בשל האופן בו נהוג להשתמש במושג "מוסר", נוצר הרושם כאילו היותו של טעם מסוים

"מוסרי", הופכת אותו למכריע כנגד טעמים אחרים. גם רושם זה הוא חסר הצדקה ללא טיעון נוסף.

כיוון שכך, הרי שהכנסת התואר "מוסרי" למערכת הנורמטיבית, באופן המבדיל בין טעמים מוסריים לטעמים נורמטיביים שאינם כאלה, מטה באופן אוטומטי את המחשבה לכיוונו של ריאליזם מוסרי, הטוען שהמוסר מהווה ישות בעלת כוח ליצור טעמים נורמטיביים באופן עצמאי, ללא צורך בשום עזרה מבחוץ. גם אם אדם בעל חוש פילוסופי מפותח יבחין בחוסר ההכרחיות שבהבנה זו, הרי שהקורא או השומע הממוצע יקבל משיח כזה רושם, שלמעשה מניח את המבוקש כנגד העמדה שאני מציג. תצ"א טוענת שאין בנמצא מוסר בעל כוח נורמטיבי עצמאי, שאינו תלוי בא-ל, ולכן אין לאפשר שימוש במושגים היוצרים רושם הפוך לכך.

אם כן, הנימוק שלי להימנעות מאבחנה בין טעמים נורמטיביים כלליים לבין טעמים מוסריים, הוא כפול: ראשית, מבחינה מעשית קשה לתחם ולקבוע את הגבולות בין הנורמטיבי למוסרי; שנית, גם אילו ניתן היה לקבוע גבולות כאלה, הרי שהדיבור על "טעמים מוסריים" כעל תחום נפרד מזה של שאר הטעמים, יוצר רושם כאילו המוסר הנו ישות בעלת כוח עצמאי – וזו הנחה המנוגדת להנחות שעליהן אני מתבסס כאן.

אמנם, פילוסופים רבים מבחינים בין חובות מוסריות לבין חובות נורמטיביות אחרות, ומגדירים את המוסר כך שהוא מתייחס לתחומים מסוימים בלבד. עמדה כזו תתקשה להתייחס לגרסת תצ"א שאני מציע כאל תיאוריה מוסרית. יהי כן; מבחינתי, אם אצליח לבסס מקור לחובה נורמטיבית אובייקטיבית, הגוברת על האינטרסים האישיים של האדם, די בכך, גם אם חובה זו לא תחפוץ בצורה מלאה את התחום שהתרגלנו לקרוא לו "מוסר".

לאור האמור, מטרתי העיקרית היא לבסס את החובה הנורמטיבית לציית לא-ל באופן עקרוני, ללא קשר לתוכן ציווייו הספציפיים של הא-ל. מי שמטרתו היא בעיקרה דתית, יכול להסתפק בכך,

מבלי להקדיש התייחסות מיוחדת לתחום המעשים המוסריים. מי שמטרתו היא בעיקרה מוסרית, דהיינו שהוא רוצה למצוא בסיס לקיומה של חובה מוסרית אובייקטיבית, קטגורית ומכריעה, עליו להוסיף את ההנחה לפיה הא-ל ציווה (או לפחות רוצה) שאנשים יפעלו באופן מוסרי, ז"א יעשו את אותם מעשים הנחשבים כמוסריים ויימנעו מאלה שאינם כאלה.

3.2 – תצ"א כנגד הטיעון מהמוזרות

3.2.1 - מוזרות אונטולוגית

נבחן אם כן כיצד יכולה תצ"א לתת מענה לבעיות שהועלו כנגד הריאליזם המוסרי, דהיינו לטיעון מהמוזרות על שני היבטיו.

ההיבט הראשון של הטיעון מהמוזרות מתייחס לעצם קיומן של העובדות המוסריות. עובדות לא-טבעיות שכאלה נראות שונות וחריגות מכל מה שאנו מכירים בעולם הטבעי, כך שנראה בלתי סביר להאמין שהן קיימות, ומוטב לחפש הסבר אחר של הנתונים הרלבנטיים שאיננו מצריך להניח את קיומן. מכיוון שריאליסטים מוסריים רבים אכן מאמצים באופן עקרוני השקפת עולם נטורליסטית, ורואים בעובדות המוסריות ישות מיוחדת במינה ויוצאת דופן באל-טבעיותה, הם נאלצים להודות ששיטתם אכן מאבדת נקודות סבירות בהקשר זה.

לעומת זאת, עבור התיאיסט הקושי הזה אינו מתחיל, או שהוא קטן בהרבה; שכן השקפת העולם של התיאיסט היא מראש לא מחויבת לנטורליזם. עולמו של התיאיסט מכיל ישויות לא טבעיות כמו הא-ל, ובמקרים רבים גם מלאכים, נשמות, עולמות עליונים וכן הלאה. על רקע זה, העובדות המוסריות, אם הן קיימות, נראות הרבה פחות חריגות. בעוד שבעולמו של הריאליסט המוסרי הא-ל-תיאיסטי העובדות המוסריות הלא-טבעיות בולטות בחריגותן – הרי שבעולם תיאיסטי עובדות כאלה יכולות להוות חלק מהנוף המקובל, לצידן של עובדות וישויות לא-טבעיות רבות אחרות¹⁴⁰.

לא מדובר רק ב"השתלבות בנוף", אלא בקשר בין העמדה המטא-אתית של האדם לבין השקפת עולמו הכללית יותר. כאשר אדם מחזיק בהשקפת עולם נטורליסטית לגבי כל תחום שהוא, ורק בתחום מסוים מאד הוא מאמץ את האמונה בקיומן של ישויות לא-טבעיות – הדבר מעורר תחושה של פיתרון אד-הוק, של ניסיון מאולץ להצדיק אמונה שנראית משונה וחריגה, ע"י הסתמכות על גורם שאותו אדם בדרך כלל מכחיש את קיומו. אין זה אומר שהשקפת עולם כזו היא בלתי קוהרנטית, או מכילה סתירה פנימית, אבל הרושם שנוצר הוא של תירוץ כפוי, לא של פיתרון אמיתי. דומה הדבר למי שבאופן כללי אינו מאמין בתורה מן השמיים, ואינו מקיים את מרבית מצוותיה, ורק לגבי מצווה מסוימת אחת – איתה הוא חש הזדהות אישית רבה – הוא טוען שהיא אכן מן השמיים. אולי זו עמדה אפשרית וקוהרנטית, אבל נראה ברור שהיא מעוררת תחושת

¹⁴⁰ כפי שציינתי מוקדם יותר, הדיון כאן אינו סביב השאלה עד כמה תמונת עולם תיאיסטית ולא-נטורליסטית היא סבירה לכשעצמה. הטיעון הוא רק שמי שמחזיק, מכל סיבה שהיא, בתמונת עולם כזו – יהיה לו קל יותר לאמץ את קיומן של עובדות מוסריות, לעומת מי שדוגל בתמונת עולם נטורליסטית.

פקפוק לגבי העקביות שלה. זאת בניגוד למי שמאמין שכל התורה מן השמיים, ומקיים את כל המצוות, שטענתו שמצווה מסוימת היא מן השמיים – משתלבת יפה בהשקפת עולמו הכללית, ואינה נראית אד-הוקית או יוצאת דופן.

במלים אחרות, "מוזרות" היא תכונה יחסית, לא אובייקטיבית, שתלויה בתמונת העולם הכללית עליה מדובר. על רקע תמונת עולם תיאיסטית, עובדות מוסריות הנן מוזרות הרבה פחות מאשר על רקע תמונת עולם נטורליסטית.

3.2.1.1 – האם קיום הא-ל הוא "מוזר"?

הביקורת המתבקשת כנגד עמדה זו, היא שהיא בורחת מהפח אל הפחת, ומנסה להצדיק את קיומו של משהו מוזר באמצעות תלייתו במשהו מוזר אחר. שכן, האם קיומו של הא-ל אינו מוזר מאד לכשעצמו? האם כל כך פשוט לאמץ את האמונה בישות בלתי נראית, על-טבעית, כל-יכולה וכל-יודעת, עם כל התכונות האחרות המיוחסות לא-ל? נכון שעל רקע עולם תיאיסטי העובדות המוסריות אינן נראות מוזרות – אבל זה רק מפני שהעולם התיאיסטי עצמו הוא כולו מוזר ומשונה, וממילא הטיעון מהמוזרות מופנה כלפיו ביתר שאת. דומה הדבר לאדם, שכדי להצדיק את אמונתו בפיות, טוען לקיומה של ממלכת-פיות שלמה, בלתי נראית ובלתי מוחשית, שעל הרקע שלה פיות נראות בהחלט כמו חלק מהנוף. אולם מה ההצדקה להאמין בממלכת-פיות כזו?

השאלה האם הא-ל הוא "מוזר" באותו אופן בו העובדות המוסריות הן מוזרות, היא עניין לויכוח. כזכור, אנו מדברים כרגע על אותה מוזרות הקשורה לעצם קיומן של העובדות הללו, לא למוזרות הקשורה לכוהן המחייב; בהקבלה, השאלה היא האם עצם קיומו של הא-ל הוא מוזר באופן דומה לאותן עובדות. לכאורה, מה שהופך את אותן עובדות למוזרות אינו תכונה מהותית כלשהי שלהם, אלא החריגות שלהם ביחס לשאר העולם, כפי שהוא נתפס בהשקפה נטורליסטית. כאשר אנו חושבים על עצם הרעיון של עובדות מוסריות אובייקטיביות ואידיאות, ומנסים לדמיין אותו במחשבתנו, הוא לא ייראה לנו בהכרח מוזר במיוחד. מה שהופך את אותן עובדות למוזרות, הוא ההקשר שלהן – הדרישה לקבל את קיומן על רקע של עולם, שבו הן מהוות תופעה חריגה ויוצאת דופן. במלים אחרות, מה שגורם לנו להתייחס לעובדות המוסריות כאל מוזרות הוא לא העובדות עצמן, אלא השקפת העולם הכללית הנטורליסטית שלנו, שהללו לכאורה אינן משתלבות בה יפה.

אם נחזור רגע לדוגמא של הפיות, גם עצם המושג של פיה אינו מכיל מוזרות מהותית לכשעצמו. אנו יכולים לדמיין לעצמנו את קיומם של דמויי אנוש קטנים בעלי כנפיים, ואולי אף בעלי כוחות קסם, מבלי שנחוש שתמונה זו מכילה סתירה פנימית או קושי מהותי כלשהו. המוזרות תתחיל רק אם נתבקש להאמין בקיומן של פיות בעולמנו אנו; מכיוון שיש לנו השקפה מסוימת על העולם, וידע נרחב למדי על מה קיים בו ומה לא – הרי שבמסגרת השקפה זו, פיות פשוט לא משתלבות, והן נראות שונות וחריגות מכל יצור אחר שמוכר לנו. המוזרות של הפיות נובעת אם כן מהשקפת

העולם הכללית שלנו, ולא מתכונותיהן של הפיות עצמן. מי שהשקפת עולמו שונה, אולי לא ימצא את האמונה בקיומן של פיות מוזרה כלל.

אם כן, המוזרות של העובדות המוסריות קיימת רק עבור מי שהשקפת עולמו הכללית היא נטורליסטית, והוא חורג ממנה רק במקרים יוצאי דופן כמו זה של המוסר – וזוהי אכן עמדתם של רבים מתומכי הריאליזם המוסרי. האם ניתן לטעון שגם הא-ל מוזר באותו אופן? לדעתי התשובה היא שלילית; האמונה בקיומו של הא-ל אינה נוגעת לעובדה פרטית כלשהי במסגרת השקפת עולם נתונה, אלא ליסודות של השקפת העולם עצמה. נכון, בהינתן השקפת עולם נטורליסטית, הא-ל בהחלט היה מהווה תופעה חריגה; אבל מי שמאמין בא-ל, קרוב לוודאי שהוא אינו מקבל כלל את השקפת העולם הנטורליסטית. עבור התיאיסט, העולם הטבעי והחומרי הוא רק חלק מהמציאות, שכוללת גם ישויות רוחניות, עולמות עליונים וכדו' (במידה זו או אחרת – קיימות כידוע גישות תיאיסטיות שונות בנושאים אלה).

האם השקפת עולם לא-נטורליסטית היא מוזרה לכשעצמה? איני סבור כך. השאלה אם לאמץ באופן עקרוני עמדה נטורליסטית ומטריאליסטית ביחס לעולם, או להניח מראש את אפשרות קיומן של תופעות וישויות לא-טבעיות, היא שאלה של הנחת יסוד. כך למשל, עבור המטריאליסט, קיומו של גוף האדם הוא ודאי, ואילו קיומה של הנפש מוטל בספק, והוא אינו מוצא טעם להאמין בה; לעומת זאת, עבור האידיאליסט, קיומה של הנפש הוא הוודאי, ואילו הגוף אולי אינו אלא חלום או אשליה הקיים בתוך התודעה בלבד. האם אפשר להוכיח את יתרונה של הנחת יסוד אחת על פני השנייה? אני מספק, ועל כל פנים נראה לי שאין בסיס להאשמה ב"מוזרות" כלפי אחד הצדדים בויכוח זה.

באופן דומה, קיימות הנחות יסוד חולקות ביחס לקיומם של הא-ל והעולם. עבור הנטורליסט, קיומו של העולם הוא ודאי, וקיומו של הא-ל מוטל בספק; ואילו עבור תפיסות תיאיסטיות מסוימות (בעיקר מיסטיות), קיומו של הא-ל הוא בגדר וודאות גמורה, ואילו העולם החומרי אינו אלא אשליה. גם כאן מדובר בהנחות יסוד שונות שלא ברור אם יש דרך להכריע ביניהן, ובכל אופן אין פה מקום לטיעון מן המוזרות ביחס לאחת מן העמדות.

מעניין להביא בהקשר זה את דבריו של גילברט קית' צ'סטרטון:

הדברים שבהם האמנתי יותר מכל אז, הדברים שבהם אני מאמין יותר מכל היום, הם אלה הקרויים סיפורי אגדה. בעיניי שלי הם דברים הגיוניים בתכלית. אין הם פנטזיות: בהשוואה אליהם, הדברים האחרים הם פנטסטיים. לעומתם, הדת והרציונליזם גם יחד הם עניינים יוצאים מגדר הרגיל; הדת יוצאת מגדר הרגיל בצדקתה והרציונליזם יוצא מגדר הרגיל בשגגתו. ממלכת האגדות אינה אלא משכנו שטוף השמש של השכל הישר. השמים אינם עומדים למשפטה של הארץ; הארץ היא שנתונה למשפטם של השמים. לכן, לדידי לפחות,

הארץ מעולם לא העבירה ביקורת על ממלכת הפיות; ממלכת הפיות היא שהעבירה ביקורת על הארץ¹⁴¹.

לתוספת המחשה של ההבדל בין הדיון סביב תופעה מסוימת, לבין הדיון סביב השקפת העולם הבסיסית, ניקח לדוגמא את עיקרון החסכנות (parsimony), המתבטא בעקרונות כמו התער של אוקהם. על פי עיקרון זה, אין להניח את קיומן של יותר ישויות מהמינימום ההכרחי. ככל שעמדה מסוימת מצליחה להסביר את התופעות הנדרשות מבלי להישען על הנחת קיומן של ישויות תיאורטיות, היא נחשבת חסכונית יותר, וממילא מוצלחת יותר. כך למשל, אם הטעם היחיד שיש לי להניח את קיומו של הא-ל, הוא משום שאני חושב שזה ההסבר היחיד האפשרי לקיומן של תופעות מסוימות (כמו העולם) – אזי תיאוריה חילופית, שיכולה להסביר את אותן תופעות מבלי להניח את קיום הא-ל, תיחשב למוצלחת יותר, בשל עיקרון החסכנות.

אבל כל זה נכון, במסגרת של השקפת עולם נתונה; אם אנו רואים את העובדות הטבעיות כוודאיות, ואת קיומו של הא-ל כהשערה – אז עיקרון החסכנות מורה לוותר על ההשערה אם אפשר להסביר את כל העובדות בלעדיה. אולם מה אם השקפת העולם היא שונה, ובה קיום הא-ל הוא הוודאי, וקיומו של העולם החומרי הוא ההשערה? במקרה כזה, יתכן שעיקרון החסכנות יקבע שאין צורך להניח את קיומו של עולם החומר, ושכל מה שקיים במציאות הוא הא-ל בלבד. ניתן אפילו להתחכם ולטעון, שהשקפת עולם אקוסמיסטית כזו היא חסכונית יותר מההשקפה הנטורליסטית, שכן האקוסמיזם מניח את קיומו של עצם אחד בלבד (- הא-ל), ואילו הנטורליזם מניח את קיומם של הרבה מאד עצמים... אולם למעשה זה אינו טיעון תקף, בדיוק מפני שבמקרה זה אין הנחת יסוד מוסכמת לגבי מה נחשב כנתון ומה נחשב כתיאורטי – וממילא לא ניתן להשתמש בעיקרון החסכנות, מנקודת מבט מסוימת, כטיעון נגד עמדה שהנחת היסוד שלה היא שונה משלה.

העולה מכל זה הוא, שאין מקום לדעתי להפנות כלפי קיומו של הא-ל את אותו הטיעון מהמוזרות המופנה כלפי הריאליזם המוסרי. מוזרות קיימת רק על רקע השקפת עולם נתונה. כאשר אין ויכוח על כך שהשקפת העולם הכללית היא נטורליסטית, יש מקום לטעון שבעולם נטורליסטי, עובדות מוסריות נראות מוזרות ובלתי מתקבלות על הדעת. לעומת זאת עמדה תיאורטית דוחה בדרך כלל את ההשקפה הנטורליסטית עצמה, ומאמצת הנחת יסוד אחרת לגבי תכונותיו של העולם. עם הנחת יסוד זו אפשר אולי להתווכח – אבל אין מקום להאשים אותה במוזרות.

ממילא, עבור המאמין בריאליזם המוסרי, קיים נימוק לעזוב את העמדה הנטורליסטית העקרונית, ולאמץ עמדה "פתוחה" יותר לגבי אופייה של המציאות. באופן זה, הטיעון מהמוזרות לא יאיים עליו באותה מידה. למעשה, הריאליסטים המוסריים הלא-נטורליסטיים כבר עשו צעד זה, בכך

¹⁴¹ צ'סטרטון 1908 פרק 4.

שהודו שהעובדות המוסריות שהם מדברים עליהן אינן טבעיות; אלא שכל זמן שהשקפתם הכללית נשארה נטורליסטית, צעדם זה רק חושף אותם יותר לטיעון מהמוזרות. אילו במקום זה יבחרו בעמדה לא-נטורליסטית עקרונית, כמו התיאיזם למשל, הם יחמקו מהקושי הזה. התיאיזם מציג מסגרת אונטולוגית נוחה יותר עבור העובדות המוסריות, מסגרת שהאתיקה לבדה אינה מסוגלת להעניק להן¹⁴².

3.2.1.2 – ראיות לקיומו של הא-ל

בין אם הטענה דלעיל משכנעת ובין אם לא, יש לשים לב לנקודה נוספת. ראינו לעיל שמוזרות מורכבת מחריגות + העדר ראיות. עצם העובדה שדבר מסוים הינו חריג ויחיד במינו, אינה מספקת כדי לשלול את קיומו; במידה ותימצאנה ראיות מספיקות לכך שהוא אכן קיים (כמו במקרים של חלקיקים תת-אטומיים וכדו'), נאמין בו למרות חריגותו.

זו הנקודה בה יש לדעתי יתרון לתיאיזם, שאינו קיים עבור הריאליזם המוסרי. שהרי בעוד האמונה בקיומן של עובדות מוסריות מבוססת על ראיה אחת בלבד – על האינטואיציה המוסרית של האדם (או של אנשים מסוימים) – הרי שלתיאיזם יש מסורת ארוכה של טיעונים וראיות מסוגים שונים בעד קיומו של הא-ל: הטיעון הקוסמולוגי, הטיעון מהתכנון או מהמורכבות, הטיעון האונטולוגי, הטיעון האנתרופולוגי, הטיעון מהמסורת ועוד. כמובן שסביב כל אחד מטיעונים אלה נטושים ויכוחים ומחלוקות, בערך מראשית ההיסטוריה האנושית ועד ימינו; אבל דווקא ויכוחים רבי-שנים אלה הובילו לפיתוח גרסאות חדשות ומוצלחות יותר של אותם טיעונים, כך שעבור התיאיסט קיים מגוון נרחב למדי של עמדות אפשריות לבסס עליהן את אמונתו. טיעונים אלה גם שייכים כאמור לתחומים שונים: חלקם מתייחסים לעולם ולתכונותיו, חלקם למבנה הנפש וההכרה של האדם, וחלקם לעצם המושג של הא-ל. מי שירצה להפריך את התיאיזם, יצטרך להתמודד עם ראיות וטיעונים מסוגים שונים, וגם אם נניח שטרם נמצאה הראיה שתוכיח את התיאיזם באופן מוחלט – הרי שגם לא נמצאה הראיה שתפריך אותו. ניתן לומר אם כן, שלאמונה בקיום הא-ל יש בסיס מכובד למדי להישען עליו, בסיס העומד על מספר רגליים שונות, וככזה קשה לערער אותו¹⁴³.

¹⁴² כמובן שזה "מחיר" כבד למדי עבור הריאליזם המוסרי. מי שאינו משוכנע בו, סביר יותר שיחליט לוותר הן על הריאליזם המוסרי והן על המסגרת הלא-נטורליסטית שהוא דורש לכאורה. כאמור, הדברים הללו לא נועדו לשכנע את מתנגדי הריאליזם המוסרי, אלא לתת הגנה אפשרית לתומכיו – בהנחה שהם אכן תומכים בו מספיק כדי לשלם את המחיר האונטולוגי.

¹⁴³ ניתן היה לטעון שהטענה בדבר קיומו של הא-ל אינה ניתנת להפרכה, וככזו היא חסרת משמעות, כפי שטענו לעיל כלפי הריאליזם המוסרי בפרק "תשובות או תירוצים?". כפי שהבהרתי לעיל, איני מתכוון לדון במסגרת זו בראיות לקיומו של הא-ל ובתקפותן. הטענה העקרונית שלי היא שלתיאיסט המקבל את קיומו של הא-ל, מכל נימוק שהוא, יש בסיס מוצלח יותר לחובה המוסרית מאשר העובדות המוסריות שהריאליזם דוגל בהן. עם זאת, לגבי ההינתנות להפרכה, יש הסוברים שהאמונה בא-ל דווקא ניתנת באופן עקרוני להפרכה (שהרי ישנם אנשים המפסיקים להאמין בו בעקבות חשיפה לטיעונים מסוימים). אולי ישנם אנשים שימשיכו להאמין בכל מקרה, ומבחינתם אמונה זו אינה ניתנת להפרכה, אבל זה כבר עניין אישי שאינו מהותי לעצם הטיעונים.

זאת, כאמור, בניגוד לריאליזם המוסרי, שנשען על רגל אחת בלבד: על האינטואיציה לפיה עובדות מוסריות קיימות¹⁴⁴. אין שום טיעון נוסף, שום ראיה ממקור אחר – אמפירי, לוגי או מוחשי – לקיומן של עובדות אלה. ממילא, די בכך שיוצע הסבר חלופי אחר לקיומן של האינטואיציות המוסריות, כדי למוטט את כל הבסיס של הריאליזם המוסרי. וכפי שראינו, האבולוציה יכולה לשמש כהסבר כזה.

לפי זה, גם אם נאמר שקיומו של הא-ל אינו פחות חריג ומוזר מאשר קיומן של עובדות מוסריות, הרי לעומת זאת ישנן הרבה יותר ראיות התומכות בקיומו של הא-ל, מאשר בקיומן של העובדות המוסריות. וכפי שראינו, כאשר הראיות הינן משכנעות מספיק, אזי קיימת הצדקה להאמין בקיומו של העצם המדובר – חריג ויוצא דופן ככל שיהיה. איני טוען שהראיות הקיימות אכן מוכיחות מעבר לכל ספק את קיום הא-ל, אבל אני סבור שהן חזקות ומגוונות מספיק כדי שהאמונה בו תיחשב למוצדקת וסבירה¹⁴⁵. זאת בניגוד לאמונה בעובדות המוסריות, שלדעתי רמת המוזרות שלהן דורשת רמה גבוהה יותר של ראיות לקיומן, מאשר זו שתומכיהן מצליחים לספק.

על כן, אם הריאליסט המוסרי רוצה לזכות בביסוס חזק יותר לעמדתו, יש לו נימוק לאמץ את התיארוז, ולבסס את המוסר על קיומו של הא-ל. בכך יסיר מעל עצמו את הטיעון מהמוזרות, שכן בהנחה שהא-ל קיים, אין שום דבר מוזר באפשרות שהלה ייצור באופן כלשהו עובדות מוסריות; ואם הטיעון מהמוזרות יופנה כלפי הא-ל עצמו, הרי שלתיארוז יש מסורת ארוכה ורחבה של התמודדות עם טענות מעין אלה, הרבה יותר מאשר זו של הריאליזם המוסרי¹⁴⁶.

סיכומי של דבר, בכל הנוגע למוזרות שבעצם קיומן של העובדות המוסריות, הרי שהסמכתן על קיומו של הא-ל מעניקה להן לדעתי בסיס מוצק יותר להסתמך עליו, מאשר ביסוסן על האינטואיציה בלבד.

3.2.2 - מוזרות נורמטיבית – הא-ל והמוסר

נעבור כעת לסוג השני של הטיעון מהמוזרות, לפיו הדבר המוזר בעובדות המוסריות הוא כוח המחייב. כפי שראינו לעיל, כדי שתתקיים חובה דרושים טעמים נורמטיביים לפעולה, אולם הטעמים היחידים שנראים בעלי כוח השפעה הם הטעמים הפנימיים, המותנים בקיום תשוקה רלבנטית אצל הפועל. עובדות אחרות כלשהן, גם אם נכנה אותן בשם "טעמים", תהיינה אנמיות מכדי למלא את התפקיד החזק שמיוחס בדרך כלל לחובה המוסרית. אולם אם החובה מותנית

¹⁴⁴ הגם שזו מתבטאת בדרכים שונות, כמו ויכוחים על עמדות מוסריות, הרצון לעשות את המעשה "הנכון" וכדו'.

¹⁴⁵ לטיעון המשלב ראיות מתחומים שונים להצדקת האמונה בקיומו של הא-ל, עי' Swinburne 2004

¹⁴⁶ דיון מפורט בראיות וטיעונים אלה חורג בהרבה ממסגרת עבודה זו. כפי שציינתי מוקדם יותר, מטרתי אינה להוכיח את תקפותה של תצ"א אלא להראות את הקוהרנטיות והיתרונות שלה. העובדה שישנם פילוסופים רבים הדוגלים בתיארוז מראה שעל פניו זוהי עמדה סבירה, שניתן לאמץ לפחות עד שיתברר אחרת.

בקיום תשוקה, לכאורה היא אינה אובייקטיבית וקטגורית¹⁴⁷, ואם כן אינה תואמת לתפיסה המקובלת של אופי החובה המוסרית. האם יש דרך לבסס את קיומה של חובה מוסרית שתעמוד בדרישות?

כפי שציינתי, הקושי הגדול של הריאליזם המוסרי בנקודה זו, הוא הניתוק שהוא עושה בין רצונות או תשוקות לבין טעמים, וניסיונו לבסס את החובה המוסרית על טעמים כאלה, שחלים על כל פועל תבוני, גם אם אין בעולם אף אדם אחד המזדהה עם טעמים אלה. אפילו אם כל היצורים החיים עלי אדמות אינם מעוניינים בביצועה של פעולה מוסרית מסוימת, ומרגישים שהיא נוגדת את האינטרסים והרצונות שלהם – עדיין, יטען הריאליסט, תהיה זו חובתם המוסרית לבצע את אותה פעולה¹⁴⁸.

כפי שכבר ציינתי, הקושי הזה רלבנטי בעיקר עבור גישות דאונטולוגיות למוסר. הריאליזם המוסרי אינו בהכרח דוגל בדאונטולוגיה; מה שהוא עושה הוא לטעון לקיומן של עובדות מוסריות באופן כללי, מבלי שעליו להיכנס לפרטים לגבי תוכנן של עובדות אלה. יתכן שעובדות אלה הן בעלות תוכן תועלתני יותר, כמו "יש להרבות הנאה ולצמצם סבל", או בעלות תוכן דאונטולוגי יותר, כמו "יש לקיים הבטחות". אולם הניתוק שעושה הריאליזם המוסרי בין חובה לרצון, הופך אותו לבן ברית טבעי של הדאונטולוגיה. בניגוד לתועלתנות, בה קיים קשר הדוק יותר בין חובות לרצונות (שכן החובות תואמות לרצונם של אנשים להשיג הנאה ולהימנע מסבל), הריאליזם המוסרי שולל כל צורך בקשר כזה, וממילא העמדה המתבקשת שהוא מוביל אליה היא דאונטולוגית. הריאליסט יטען שגם אם מילוי החובה המוסרית אינו משרת אינטרס של אף אחד, בכל זאת קיים טעם לפעול בהתאם לחובה המוסרית (גם אם הוא משאיר מקום לשיקולים נוספים, שבסופו של דבר יכולים להכריע את הכף לכיוון השני). ריאליסט הדוגל בתועלתנות לעומת זאת, יכול לטעון שהתוכן של החובה המוסרית יוצר את הקשר בינה לבין תשוקות ורצונות. קיומן של חובות דאונטולוגיות מנותקות מכל רצון, עלול להוביל לטענות על קיומן של חובות כאלה, שייראו לכולם מוזרות ולא מתקבלות על הדעת – כפי שראינו לעיל בדוגמא עם החיזרים וחוקי הגלקסיה. ברגע שמנתקים את החובה מהרצון, ומאפשרים לה קיום עצמאי ונפרד, היא עלולה ללבוש כל צורה שהיא, מבלי שתהיה אפשרות לרסן אותה.

זוהי לדעתי הנקודה בה קיומו של הא-ל נכנס לתמונה. ברגע שמבססים את החובה המוסרית על רצונו של הא-ל, אין לנו יותר מקרים בהם קיימת חובה המוטלת על כולם מבלי שאף אחד רוצה בקיומה; שכן גם אם נניח שכל האנושות, וכל היצורים החיים, אינם מעוניינים בפעולה המוסרית –

¹⁴⁷ קטגורית במובן הקנטיאני, בניגוד להיפותטית. אין הכוונה שכל עובדה מוסרית לכשעצמה מספקת חובה מוסרית, שכן אז לא ניתן היה להכריע במקרה של התנגשות בין חובות מוסריות סותרות, אלא ש"השורה התחתונה" של שיקול הדעת המוסרי היא זו שמפיקה חובה כזו.

¹⁴⁸ אמנם אירוע שכזה הוא ככל הנראה נדיר למדי, שכן בדרך כלל קיימת התאמה בין החובות המוסריות המקובלות לבין רצונותיהם של מרבית האנשים בחברה (התאמה שלכשעצמה עשויה לחזק את הטענה הלא-קוגניטיביסטית). אף על פי כן, אנו יכולים לתאר לעצמנו מצב בו העולם כולו התדרדר מבחינה מוסרית, עד כדי כך שאיש אינו רואה בעיה בהתנהגות מושחתת.

עדיין קיים הא-ל, שהוא חפץ ומעוניין בה. לעולם אין ניתוק מוחלט בין טעמים מוסריים לבין רצונות ותשוקות. במקום בו קיימת חובה, וקיימים טעמים מוסריים, פירוש הדבר הוא שהרצון האלוקי לכל הפחות הוא העומד מאחוריהם. וכפי שראינו, רצון הוא המקור המוסכם והמקובל להיווצרותם של טעמים נורמטיביים. ע"י ביסוס המוסר על רצון הא-ל, נמנע הריאליזם המוסרי מהצורך לנתק בסכין חדה בין טעמים לתשוקות – ניתוק שהפך את הטעמים שנתרו בידו, גם אם נכנה אותם ככאלה, למדולדלים וחסרי רוח חיים. באמצעות תצ"א, יוכל הריאליזם לאמץ תיאוריה נורמטיבית נוחה יותר, קרובה יותר לאלה של יום וייליאמס (גם אם לא זהה), ללא צורך לדבר על סוגים חדשים של טעמים ולהתווכח אם הם בגדר טעמים או לא. חיבור בין טעמים לתשוקות – זהו הרווח המידי הגדול של העמדת המוסר על תצ"א.

לפי זה, כאשר אנו חשים שקיימת חובה לפעול באופן דאונטולוגי, שאינו מתחשב ברצונותיהם של בני האדם, אנו למעשה חשים את רצונו של הא-ל העומד מאחורי חובה זו. מה שעומד בסתירה הוא לא רצונותיהם של בני האדם, מול איזו "עובדה מוסרית" מעורפלת, שלא ברור למה צריך לציית לה – אלא רצונותיהם של בני האדם, מול רצונו של הא-ל. בדוגמאות שהובאו לעיל, אילו נניח שהא-ל אסר על קיומה של עבדות, או שהוא ציווה לקיים הבטחות בכל מחיר, הרי שרצון זה הוא המוטל על הכף כנגד רצונם של כל האנשים המתנגדים לכך. אמנם יש להסביר מדוע הוא מכריע את כל הרצונות האחרים, אבל ברגע שהצבענו על קיומו של רצון, כבר הופכת העמדה שמייצגת רצון זה להרבה יותר מובנת. אם קבוצת אנשים הצביעו פה אחד בעד פעולה מסוימת, שלא מפריעה גם לאף אחד אחר, יהיה להם קשה להבין טענה לפיה עליהם להימנע מפעולה זאת. לעומת זאת, אם בתוך הקבוצה או מחוצה לה קיימים אנשים המתנגדים לפעולה, הרי שהטענה לפיה אין לבצע פעולה זו, נראית כבר מההתחלה מובנת הרבה יותר. וכאשר רצונו של הא-ל הוא זה המתנגד לפעולה (או התומך בפעולה אחרת), התחושה הראשונית היא שאכן יש כאן נימוק כבד משקל כנגד אותה פעולה, הרבה יותר מאלה שיוצרים רצונותיהם של בני אדם רגילים, עוד בטרם הסברנו בדיוק למה זה כך.

כמובן שעמדה זו מעלה הרבה שאלות ומצריכה ברור ופיתוח רב, ולכך נתייחס בע"ה בהמשך העבודה. אולם כבר בשלב זה ניתן לדעתי להבחין ביתרון של העמדת רצון-על כבסיס לטעמים ולהובות המוסריות, בניגוד לקיומן במנותק מרצון כזה.

3.2.2.1 – הקשר בין הא-ל למוסר

כפי שצויין לעיל, ישנן גרסאות שונות של תצ"א. אחד ההבדלים ביניהם הוא סביב השאלה, אלו תכונות מוסריות בדיוק נקבעות ע"י רצון הא-ל. כתיאוריה מטא-נורמטיבית או מטא-אתית, תצ"א עשויה לשמש כבסיס לכל המושגים הנורמטיביים, לכל המושגים המוסריים, או לחלק מהמושגים המוסריים.

כפי שמציין מרפי¹⁴⁹, העמדה לפיה רצון הא-ל הוא הקובע את כל המושגים הנורמטיביים הינה בעייתית, שכן היא אינה משאירה מקום להצדקת חובת הציות לא-ל עצמה, ובכך הופכת חובה זו לעניין שרירותי. בהמשך אתיחס יותר למקור חובת הציות לא-ל ולשאלת השרירותיות. על כל פנים, רובן ככולן של הגרסאות העכשוויות של תצ"א תומכות באחת משתי האפשרויות האחרות: שהא-ל הוא מקורם של כל המושגים המוסריים, או שהוא המקור רק לחלקם. העמדה המרכזית כיום רואה את הא-ל רק כמקורם של המושגים הקשורים ל"משפחת החובה", כמו חובה, מותר, אסור, וכדו¹⁵⁰.

לדעתי, עצם האבחנה בין מושגי החובה המוסריים לבין מושגים מוסריים אחרים הינה בעייתית. עצם הגדרתו של מושג מסוים כ"מוסרי", מייחסת לו בהכרח כוח נורמטיבי מסוים. אם מגדירים מעשה או מצב מסוים כ"רע", המסקנה הבלתי נמנעת מכך היא שקיים שיקול לא לעשות אותו; ואם מגדירים את אותו מעשה או מצב כ"רע מוסרי", המשמעות המתבקשת היא שקיים שיקול חזק ביותר, ואולי מכריע, נגד עשייתו. זאת למרות שלכאורה נעשה כאן שימוש במושגים אקסילוגיים בלבד של טוב ורע, ולא במושגים דאונטולוגיים של חובה ואיסור. האופן בו אנשים תופסים את מושג המוסר ומשתמשים בו מבחינה לשונית, מוביל בדרך כלל למעבר ישיר מהאקסילוגי לדאונטולוגי – מה שטוב מוסרית הוא מה ש"צריך" או "חובה" לעשות, ומה שרע מוסרית הוא "אסור".

התוצאה של "המדרון החלקלק" הזה בהקשר הנוכחי היא, שקשה לייחס לא-ל רק את קביעת מושגי החובה המוסריים, ולהפקיע ממנו את המושגים האקסילוגיים; שכן חלוקה כזו תעורר את השאלה, אם מושגים של טוב ורע מוסריים יכולים להתקיים ללא צורך בצו הא-ל, מדוע אנו צריכים את צו הא-ל בשביל מושגי החובה והאיסור? הרי אנו יכולים להגיע אליהם מתוך מושגי הטוב והרע עצמם!

לכן נראה לי שגרסא משכנעת של תצ"א צריכה לייחס לא-ל את כל המושגים המוסריים, ללא אבחנה בין אקסילוגיים לדאונטולוגיים. אילו ניתן היה לעשות אבחנה שכזו באופן מתקבל על הדעת, ולדבר על מושגים מוסריים אקסילוגיים מבלי לעורר את התחושה שהחובה הנורמטיבית כרוכה אוטומטית בעקבותיהם – אז אולי היה מקום להציג גרסא מוגבלת של תצ"א, שתבסס רק את מושגי החובה על רצון הא-ל. אבל מכיוון שכל דיון שכזה, שינסה לנתק באופן חד בין שיפוט הטוב והרע המוסריים לשיפוט המותר והאסור, ייראה מוזר וקשה להבנה – הרי שיש לכרוך את כל המושגים המוסריים בחבילה אחת, ולייחס את כולם לא-ל.

אחד השיקולים של תומכי תצ"א להימנע מגרסא מקיפה שכזו, ולהתמקד בגרסא מוגבלת של תצ"א, המייחסת לא-ל רק את מושגי החובה, הוא הרצון להשאיר כמה מושגים מוסריים עצמאיים, כדי להשתמש בהם להצדקת צוי הא-ל עצמם, על מנת להתגונן מההאשמה בשרירותיות. אילו הא-

Murphy 2008¹⁴⁹

¹⁵⁰ עי' Quinn 1990, שחזר בו מעמדתו המוקדמת יותר (Quinn 1990) בעקבות טיעוניהם של אדמס ואלסטון, והגביל גם הוא את היקפה של תצ"א לתחומם של מושגי החובה.

ל הוא המקור של כל המושגים המוסריים, הרי שלכאורה לא קיים אף צידוק מוסרי להחלטתו לצוות על דברים מסוימים ולא על אחרים, וזה מעורר את בעיית השרירותיות. בבעיית השרירותיות עצמה אטפל בהמשך; כאן רק אציין שגם ללא מושגים מוסריים עצמאיים, ניתן להצדיק את צווי הא-ל ואת חובת הציות לו על סמך שיקולים נורמטיביים אחרים, לא מוסריים. כפי שראינו לעיל, תצ"א אינה מתימרת לבסס על רצון הא-ל את כל המושגים הנורמטיביים, אלא רק את אלה המוסריים, ולכן ניתן להשתמש בשיקולים נורמטיביים עצמאיים כדי לנמק את חובת הציות לא-ל. דוגמאות לכך נראה בהמשך.

תצ"א טוענת שהא-ל הוא מקור החובה המוסרית. אולם כיצד בדיוק יוצר או מהווה הא-ל חובה זו? באיזה אופן תלוי המוסר בצו הא-ל?

ישנם מספר פירושים אפשריים לאופי התלות של המוסר בא-ל. סטטמן ושגיא, בספרם "דת ומוסר", קטלגו באופן שיטתי את השיטות המרכזיות בנושא, ובחנו אותן בצורה ביקורתית¹⁵¹. להלן אציג את הפירושים שהביאו, את הביקורת שלהם עליהם, ואת תגובותיי והתייחסותי לאותה ביקורת.

3.2.2.1.1 - הא-ל כבורא התכונות המוסריות¹⁵²

לפי הסבר זה, הא-ל יצר את העובדות המוסריות, את הטוב והרע, באותו אופן בו יצר את כל העולם. עמדה זו מבטאת למעשה ריאליזם מוסרי, שכן היא מניחה שהתכונות המוסריות הן סוג של "ישים" קיימים, שיכולים להיברא כמו כל "יש" אחר, כחלק ממבנה היקום. זאת בניגוד לעמדות הרואות בחוקי האתיקה דבר שניתן לצוות עליו, אבל לא "לברוא" אותו. סטטמן ושגיא מציינים שהבעיה העיקרית בפירוש זה היא, שהעמדה הריאליסטית הקיצונית היא בעייתית, בשל הקושי להבהיר את טיבן המסתורי של העובדות המוסריות, "וספק אם יש מי שמחזיק בה היום"¹⁵³.

לדבריהם, גם אם אפשרות זו אינה חסרת שחר, היא ראויה בכל זאת להידחות. ברם, כפי שראינו לעיל, הריאליזם המוסרי זכה דווקא לפריחה מחודשת בעשור האחרון, ויש גם יש כאלה המחזיקים בעמדה זו כיום. הקשיים המאיימים על הריאליזם המוסרי, ובראשם הטיעון מהמוזרות על היבטיו השונים, נידונו בהרחבה בפרק הקודם. לטענתי, הטיעונים הללו אכן מהווים נימוק לדחות את הריאליזם המוסרי – אלא אם כן נשעין אותו על צו הא-ל, ונייחס לא-ל את בריאת האידיאות שעליהן הוא מתבסס. אם זה כך, אז אין לנו הצדקה לדחות את הריאליזם המוסרי בקלות כזו, כפי שעושים סטטמן ושגיא. העמדה לפיה המוסר מבוסס על אידיאות של טוב ורע, שאותן יצר הא-ל, נראית לי מתקבלת על הדעת, אם כי זו לא בהכרח העמדה המועדפת עליי.

¹⁵¹ סטטמן ושגיא תשנ"ג, עמ' 29-58.

¹⁵² שם עמ' 32-35.

¹⁵³ שם עמ' 34.

3.2.2.1.2 - הא-ל כמחוקק החוק המוסרי¹⁵⁴

לפי אפשרות זו, הא-ל הוא סיבת החוק המוסרי באותו מובן שהמחוקק האנושי הוא סבת חוקי המדינה. באמצעות מעשה החקיקה, יוצר המחוקק האנושי את החוק, שלא יכול לבוא לידי קיום בלא מעשה זה. עמדה זו מניחה שאין חוק בלא מחוקק ואין חובה בלא מחייב. גם אם יש שיקולים שונים בעד או נגד עשיית מעשה מסוים, הרי ששיקולים אלה אינם מספיקים כדי להטיל חובה. מדובר בטענה מושגית בדבר הגדרת המושג "חובה", לפיה חובה ללא מחייב הינה מושג בלתי קוהרנטי. סטטמן ושגיא מכנים זאת בשם "התיאוריה הפוזיטיביסטית של המוסר"¹⁵⁵. תיאוריה זו מבחינה בין המושגים האקסיוולוגיים כמו טוב, רע, מועיל ומזיק, לבין המושגים הדאונטולוגיים כמו אסור וחובה. בעוד שהראשונים עשויים להיות קשורים בתכונות טבעיות של העולם, הרי שהאחרונים דורשים פעולת חקיקה כדי להתקיים. מכיוון שרק הא-ל הוא בעל סמכות המאפשרת לו לחוקק חוק שיחול על כל בני האדם, בכל המקומות והזמנים, הרי שבהכרח הא-ל הוא המחוקק של החוק המוסרי. לפי תיאוריה זו, מושגי הטוב והרע עשויים להיות קיימים בלא תלות בא-ל, אולם חובות ואיסורים קיימים רק אם הא-ל חייב או אסר משהו. חיזוק לעמדה זו מגיע מהעובדה ההיסטורית, שמושגי החובה והאיסור כמעט ולא הופיעו באתיקה של היוונים הקדמונים, אלא רק בעקבות השפעת הדתות המונותאיסטיות, כפי שטענה אנסקומב¹⁵⁶.

סטטמן ושגיא סבורים שזהו הפירוש המוצלח ביותר מבין הפירושים השונים לתצ"א (אם כי בסופו של דבר הם דוחים גם אותו, וכפי שנראה בהמשך). אולם מה שחסר בפירוש זה, הוא הסבר לשאלה, כיצד בדיוק המחוקק יוצר חוק או חובה? אפשר להבין שאישיות מסוימת (אדם או הא-ל) השמיע הצהרה כלשהי, כתב מלים כלשהן על דף, איים בעונש על מי שיעבור על החוק וכן הלאה. אבל בסופו של דבר, מדובר באוסף של עובדות, שלפי יום לפחות לא גוררות לכשעצמן שום "צריך". כדי שתהיה חובה לפעול בהתאם לחוק מסוים, צריכה לחול קודם חובה כללית יותר לציית לחוקים בכלל. אולם מניין מגיעה חובה זו? היא אינה יכולה להיות יצירתו של המחוקק עצמו, כי אז תישאל שוב השאלה למה עלינו לציית לאותו מחוקק. כך שאם קיימת חובה כללית לציית לחוקים, מקורה אמור להיות מחוץ לאותם חוקים. אבל הפוזיטיביזם המוסרי טוען שאין חוק בלא מחוקק ואין חובה בלא מחייב, ואם כן לא יתכן שקיימת חובה כללית לציית לחוקים, שלא נקבעה בעצמה ע"י מחוקק. אם כן נראה שהפוזיטיביזם המוסרי מפרוץ את עצמו: מצד אחד הוא טוען שאין חוק בלא מחוקק, אולם מצד שני הוא מתבסס על חוק בסיסי יותר המורה לציית לחוקים של מחוקק מוסמך, מבלי שאותו חוק בסיסי נחקק ע"י מישהו.

אפשר היה אולי להגן על עמדה זו, ע"י הטענה שחובות בסיסיות מסוימות, או טעמים נורמטיביים מסוימים, אינם זקוקים למחוקק כדי שייצור אותם. החובה לציית לחוקים מוסמכים עשויה להיות חלק מה"ריהוט של העולם", עובדה קשוחה (brute fact) שאינה ניתנת או זקוקה לרדוקציה

¹⁵⁴ שם עמ' 35-38

¹⁵⁵ פוזיטיביזם פירושו, בהקשר זה, שכל חובה מוסרית אמורה להתבסס על מקור סמכותי, ואינה יכולה לעמוד בפני עצמה.

¹⁵⁶ Anscombe 1958

נוספת, להעמדה על עיקרון נורמטיבי בסיסי יותר. לאחר שמניחים את קיומה של חובה בסיסית כזו, אנו מסיקים ממנה את קיומן של חובות פרטיות לציית לחוקים מוסמכים מסוימים. אבל טענה כזו מבטאת למעשה ריאליזם מוסרי (או נורמטיבי), ובכך היא מחזירה אותנו לעמדה שבסעיף הקודם, ולבעייתיות שבה.

שאלת מקור החובה לציית לחוקים היא שאלה נורמטיבית, וככזו היא תלויה בדיון על טעמים פנימיים וחיצוניים שראינו לעיל. חובה שכזו מבטאת ככל הנראה טעם חיצוני, והיא חשופה לכל הביקורת של האינטרנליזם לגבי טעמים חיצוניים. אם בכל זאת מאמצים אקסטרנליזם של טעמים, לא ברור למה לטעון שרק החובה הכללית לציית לחוק מבוססת על טעם חיצוני שכזה, שאינו זקוק למחוקק; למה לא לטעון כבר שגם החובות המוסריות הספציפיות מייצגות טעמים שכאלה, שקיימים כחלק ממבנה העולם? אם כך, אין לנו שום נימוק לבסס את המוסר על חקיקה של מישהו.

הפוזיטיביזם המוסרי מתגלה אם כן כעמדה בעייתית ובלתי-קוהרנטית. אם אנחנו מאמצים עמדה יומיאנית ואינטרנליסטית בכל הנוגע לטעמים מעשיים, הרי שהפוזיטיביזם נשלל בשל חוסר היכולת של עובדות חיצוניות ליצור חובות, ואין משמעות לקיומו של מחוקק. מאידך, אם אנו מאמצים עמדה אקסטרנליסטית, הרי שהחובות המוסריות יכולות להתקיים בכוחות עצמן, ואין לנו צורך במחוקק.

האופן בו אפשר "להציל" משהו מהפוזיטיביזם המוסרי, הוא אם נשנה מעט את הטענה הבסיסית שלו. במקום הטענה "אין חובה בלא מחייב", תהיה הטענה "אין חובה בלא רצון מאחוריה". כדי שתחול חובה מסוימת, עליה להישען על רצונו של מישהו. רצונות, או תשוקות, הם היוצרים טעמים, וממילא גם יוצרים חובות. אם אף אחד אינו רוצה בפעולה A, אז אין על אף אחד חובה לעשות A. אמנם האופן הטבעי והבסיסי בו פועלות תשוקות, הוא ביחס לטעמים הקיימים עבור אותו אדם שהוא בעל התשוקות, לא עבור אנשים אחרים; אבל יתכן שישנה דרך לקשר בין תשוקות של אדם אחד, לבין אנשים אחרים, באופן שאותן תשוקות תיצורנה טעמים גם עבורם. אם זה יהיה כך, יתכן תיאורטית שרצונותיו של אדם מסוים, או של הא-ל, יספקו טעמים לפעולה עבור כל בני האדם, ובכך למעשה ישמשו כ"חוק" כללי. בהמשך נבחן בע"ה אפשרות זו.

3.2.2.1.3 - צו הא-ל כהצדקת המוסריות¹⁵⁷

לפי עמדה זו, שהציע רוברט בורק¹⁵⁸, צו הא-ל מהווה הצדקה לשיפוטים המוסריים. כאשר מתעוררת שאלה האם דבר מסוים הוא טוב או רע מבחינה מוסרית, מועלים שיקולים שונים כדי לענות על השאלה, וכך נוצרת מעין "רשת" של שיקולים וטענות התלויים אחד בשני. החלקים "הנמוכים" יותר ברשת מהווים צידוקים בסיסיים יותר עבור הטענה המוסרית, ובסופו של דבר

¹⁵⁷ שם עמ' 38-42.
¹⁵⁸ Burch 1980

הצידוק האחרון והבסיסי ביותר של כל טענה מוסרית שהיא הוא רצונו של הא-ל. כל ניסיון הצדקה שנעצר מבלי להגיע לרצון הא-ל, הוא בלתי שלם.

לפי סטטמן ושגיא, הבעיה העיקרית בעמדה זו היא, שלא ברור כיצד צו הא-ל – או בכלל, צו או רצון של מישהו – יכול להצדיק שיפוטים מוסריים. אילו היינו מניחים שקיימים חוקים מוסריים עצמאיים, שהא-ל בטובו מגלה לנו אותם, היינו יכולים לומר שהעובדה שהא-ל ציווה לעשות A אכן מהווה הצדקה לעשות A. אבל זו כמובן עמדה שאינה מתיישבת עם תצ"א. לחילופין, אילו היינו מניחים שלא-ל יש זכות מיוחדת לצוות עלינו, אזי ציוויו היה יכול ליצור חובה עבורנו ולהוות הצדקה לקיומה. אבל אז עולה השאלה מהיכן מגיעה החובה הכללית לציית לא-ל, או הזכות שלו לצוות עלינו, אם לא מעיקרון מוסרי שאינו תלוי בו?

השאלה כיצד יכול צו או רצון כלשהו להצדיק שיפוטים מוסריים, או ליצור חובה, היא שאלה טובה. אבל היא מחייבת אותנו להשיב קודם על השאלה, כיצד **משהו בכלל** יכול להצדיק שיפוטים מוסריים, או ליצור חובה מוסרית? אלו מין עובדות יכולות ליצור חובות ודרישות שכאלה? זו למעשה השאלה שהעלינו בקשר לסעיף הקודם. עד שלא תינתן תיאוריה נורמטיבית, שיכולה להסביר את קיומם של טעמים חיצוניים, או לחילופין לבסס את המוסר על טעמים פנימיים – אז כל עובדה שהיא אינה יכולה לשמש כהצדקה לשיפוטים מוסריים. הביקורת של סטטמן ושגיא בהקשר זה אינה חלה רק על העמדה של בורץ', או על תצ"א בכלל, אלא על כל הגישות המטא-אתיות המניחות שקיימת חובה מוסרית אובייקטיבית.

מה שמעורר תמיהה בעיניי הוא, שבעוד סטטמן ושגיא מסרבים לקבל את הטענה לפיה החובה המוסרית מבוססת על רצונו של מישהו (ואפילו הא-ל), העמדה שהם עצמם תומכים בה היא שהחובה המוסרית אינה מבוססת על רצונו של אף אחד. מכיוון שהם שוללים את התלות של המוסר בא-ל, הרי שהם רואים בעובדות המוסריות סוג של אמיתות הכרחיות על המציאות¹⁵⁹. אולם לאורך הספר אין הם מספקים הצדקה חילופית כלשהו לקיומה של החובה לפעול על פי המוסר. בעיניי העמדה הזו נראית תמוהה: האם חובה מוסרית שאינה מבוססת על רצונו של אף אחד, היא מוצדקת יותר מאשר חובה מוסרית המבוססת על רצונו של מישהו? או מהכיוון השני, אם רצונו של מישהו, ואפילו הא-ל, אינו מספיק כדי להצדיק את החובה המוסרית, אז האם **שום רצון שהוא** מהווה הצדקה טובה יותר?

כמו שראינו בפרק הקודם, חלק גדול מהמוזרות של החובה המוסרית נובע בדיוק מהניתוק בינה לבין כל רצון אפשרי. לדעתי, אם יש דרך לבסס את החובה המוסרית, הרי זה דווקא באמצעות יצירת קשר בינה לבין רצון משמעותי כלשהו. עמדה הרואה בזיקה כזו בסיס שאינו מספק, וטוענת שכוחה של החובה המוסרית נשען על עצמה ולא על רצונו של מישהו, תתקשה להתמודד מול ההיבט הנורמטיבי של הטיעון המוסרי.

¹⁵⁹ עי' למשל שם עמ' 237-238. לא ברור כיצד עמדה זו מתיישבת עם דחייתם את הריאליזם המוסרי "הקיצוני" כלשונם, כפי שהובא לעיל. מהם אותם ערכים בעלי תוקף עצמי, אם לא העובדות המוסריות שהריאליזם מדבר עליהן? בהתכתבות איתו הודה לי סטטמן שיתכן שהם אכן מחויבים למעשה לסוג של ריאליזם מוסרי.

בהמשך¹⁶⁰ מביאים סטטמן ושגיא עוד מספר פירושים אפשריים לאופי התלות של המוסר בא-ל. כמוהם, אני סבור שפירושים אלה אינם מוצלחים, ולכן לא אביא אותם כאן¹⁶¹.

3.2.2.2 – המטא-אתיקה של תצ"א

המאפיין את דיונם של סטטמן ושגיא הוא, כפי שראינו, העדר התייחסות מספקת למטא-נורמטיביות שבבסיס המטא-אתיקה. לפני שמדברים על הבסיס למוסר ולחובה המוסרית, יש לברר מהו הבסיס לטעמים נורמטיביים בכלל? מה יכול ליצור טעמים לפעולה? שאלה זו חלה הן על הריאליסט המוסרי והן על התיאיסט: כשם שהמטא-אתיקן חייב להתמודד עם השאלה "למה להיות מוסרי?", כך תומך תצ"א, המשיב על שאלה זו: "כי כך הא-ל ציווה" - צריך להשיב על השאלה "למה עלי לציית לא-ל?"

על מנת לבסס את תצ"א כראוי, ננסה אם כן לתת תשובה לשאלה זו, ולהסביר מה מקור החובה לציית לא-ל. אם נצליח בכך, נוכל להשעין על חובה זו את החובה המוסרית, על פי ההנחה שהא-ל ציווה עליה. להלן נבחן כמה גישות אפשריות לנושא.

3.2.2.2.1 - המשמעת לא-ל כחובה בסיסית

ישנם מטא-אתיקנים, ובפרט ריאליסטיים מוסריים, העונים על השאלה "למה להיות מוסרי?" פשוט ב"ככה!". לדבריהם, צידוקים הם לעולם אינם בלתי סופיים, ומתישהו צריך להגיע לצידוק הבסיסי ביותר, שלא ניתן לעשות לו רדוקציה נוספת ולהעמיד אותו על עיקרון יסודי יותר. לפי שיטתם, המוסר הוא אחד מאותם צידוקים בסיסיים שכאלה. אם מעשה מסוים הוא בגדר חובה מוסרית, עצם היותו כזה יוצר טעם נורמטיבי לעשות אותו. מי שמבין שמדובר בחובה מוסרית, ובכל זאת שואל למה עליו לעשות אותה, פשוט אינו מבין את מהותו של המוסר ואת כוחו המחייב. אולי הוא מחזיק בתפיסה אינטרנליסטית לפיה רק תשוקות מייצרות טעמים לפעולה, ולכן הוא מחפש איזו תשוקה תבוא על סיפוקה בעקבות הפעולה המוסרית. אבל מכיוון שאותם הוגים אינם מקבלים את האינטרנליזם, הם סבורים שאותו אדם פשוט טועה, ואינו מבין שיש לו טעם מצוין לפעול באופן מוסרי פשוט משום שהמוסר עצמו מחייב זאת.

אילו היינו מקבלים עמדה אקסטרנליסטית כזו, היינו יכולים לתת תשובה דומה לשאלה "למה עלי לציית לא-ל?". היינו יכולים להשיב על כך ב"ככה!" או ב"מפני שהוא הא-ל!"¹⁶². ניתן היה לומר שחובת הציות לא-ל היא חובה בסיסית, שמספקת הצדקה בפני עצמה, ואינה ניתנת לרדוקציה למערכת אחרת של צידוקים. מי שלא מבין שמוטלת עליו חובה בלתי מותנית לציית לא-ל, פשוט אינו מודע מספיק למערכת הטעמים והחובות הקיימות עבורו, אולי מפני שגם הוא אינטרנליסט כמו הספקן המוסרי דלעיל.

¹⁶⁰ שם עמ' 42-58.

¹⁶¹ לכמה פירושים נוספים, עי' Murphy 1998.

¹⁶² עי' Philips 1981, שמשווה בין החובה לכבד את הא-ל לחובה לכבד את האב "פשוט משום שהוא אביך"; ועי' רוס תשנ"ד עמ' 43-46 שמרחיב על עמדה זו.

במצב כזה, היתה מתעוררת השאלה, מה קורה למשל כאשר יש סתירה בין החובה המוסרית לבין צו הא-ל. אם מדובר בשתי מערכות נורמטיביות, ששתיהן בסיסיות באותה מידה, ואף אחת מהן אינה ניתנת לרדוקציה – מה אמור לעשות האדם הנקלע להתנגשות ביניהן? האם יש דרך לקבוע איזו מבין שתי המערכות עדיפה יותר?

ברם, אני סבור ששאלה זו רק מציפה אל פני השטח את הקושי היסודי שנמצא בעמדות אקסטרנליסטיות מסוגים אלה, שבגללו מן הראוי לוותר עליהן בכלל. נכון אמנם שיתכנו צידוקים כאלה לפעולות, שלא ניתן לעשות להם עוד רדוקציה; בשלב מסוים, תמיד צריך להגיע ל"ככה". יתכן גם, שכמו שטוען האקסטרנליזם, צידוקים כאלה ימצאו במערכות מסוימות של חובות או ציוויים, שאינם תלויים ברצונו של אדם כלשהו. הבעיה היא, שאם העמדה הזו נכונה, אז כל עובדה בעולם יכולה לשמש כצידוק בסיסי שכזה, ולהטיל על האדם כל חובה שהיא, מבלי שתהיה אפשרות להעביר על כך ביקורת. כל אחד יוכל לטעון שחוקי גלקסיית X, או חוקי זראתוסטרה, או כל חוק שיעלה על הדעת – מייצרים מכוח עצמם כל מיני חובות משונות (כמו לצבוע את עצמך בירוק וכן הלאה), וכאשר תישאל השאלה "אבל למה עלי לעשות זאת?", תבוא התשובה "ככה! כי החוקים האלה מייצרים צידוק בסיסי מעצם קיומם (הרי חייבים להגיע ל"ככה" מתישהו, לא?), ואם אתה לא מבין את זה, אתה פשוט לא מודע למערכת החובות המוטלת עליך, ואתה חושב בטעות שרק התשוקות שלך מייצרות חובות". העמדה הזו היא אולי קוהרנטית לגמרי, אבל היא משאירה אותנו חסרי אונים ובלתי מסופקים. נכון שצריך לשים את ה"ככה" איפשהו, ואולי אי אפשר להוכיח שהמקום בו שמו אותו הוא לא המקום המתאים; אבל פעמים רבות ירגישו הרבה אנשים שה"ככה" הגיע מהר מדי, ולא יהיו מוכנים לקבל אותו. (" – עליך לתת את כל רכושך לילדים רעבים באפריקה! – למה? – ככה! אם אתה לא מבין יש לך בעיה.") כמו שראינו לעיל ביחס לריאליזם המוסרי, הבעיה איתו היא לא שהוא בלתי אפשרי, אלא שכדי להיות משכנע – אין זה מספיק להיות בגדר האפשרי ותו לא. יתכן שקיימת חובה בסיסית, חיצונית, לפעול באופן מוסרי; יתכן גם שקיימת חובה כזו לציית לצו הא-ל. מי שמאמין בכך, אשריו וטוב לו. אבל העמדה שלו לא תהיה מעניינת, אם אנשים רבים ירגישו שהיא לא משכנעת אותם, ולא יהיה לו נימוק טוב יותר להציע להם מאשר "ככה".

לכן לדעתי יש להימנע ככל הניתן מהסתמכות על טעמים חיצוניים, גם אם נסכים להגדיר אותם כ"טעמים" (מה שלדעתי הוא עניין סמנטי בלבד), ולנסות לבסס את התיאוריות המטא-נורמטיביות שלנו כמה שיותר על טעמים פנימיים, ולו רק בשל הנימוק שטעמים כאלה יהיו מקובלים כמעט על כל אדם. טעמים חיצוניים, כמו מוסר, חוק, חובה דתית, נימוס וכדו', יהיו כמעט תמיד נתונים לויכוחים וחוסר הסכמה. לעומת זאת, קשה למצוא מישהו שיכחיש את כוחן של תשוקות לייצר טעמים לפעולה. אם נבחר בדרך האקסטרנליסטית, נוכל לקטוע את הויכוח בכל נקודה שנבחר, להציב שם את ה"ככה", ובזה ייגמר הדיון – אלא שתמיד תישאר השאלה, למה לשים את ה"ככה" שם ולא בכל מקום אחר. לעומת זאת אם נבחר בדרך האינטרנליסטית, ונשים את ה"ככה" רק כשנגיע לשאלה "למה עלי לפעול באופן שיביא למימוש התשוקות שלי?" – לא נראה שיהיו רבים

שיחלקו על כך, שזהו בהחלט מקום טוב לעצור בו. בניגוד לטעמים חיצוניים, קיומם של טעמים פנימיים, או הקשר בין תשוקות לטעמים – כמעט ואינו מוטל בספק. אם יש עמדה שיכולה לבסס את המוסר על טעמים כאלה, זה יהיה יתרון משמעותי עבורה.

3.2.2.2 - המשמעת לא-ל כמבוססת על חובה אחרת

גישה אחרת ביחס לשאלה "למה עלינו לציית לא-ל?", מנסה לבסס את חובת הציית לא-ל על חובה או ערך בסיסיים יותר. ספר "חובות הלבבות" למשל, שהוא אחד מספרי המחשבה והמוסר המרכזיים ביהדות, מבסס את החובה לעבוד את ה' על הערך של הכרת הטוב – עלינו להכיר טובה למי שברא אותנו ונתן לנו את כל הטוב שיש לנו, ולכן עלינו לפעול בהתאם לדרישותיו בתמורה לכך.¹⁶³ אחרים יבססו את חובת הציית לא-ל על הערך של כבוד ומשמעת כלפי דמויות סמכות, כמו הורים, מורים או מנהיגים, או על החובה לקיים את הברית שכרתנו עם הא-ל.¹⁶⁴

ביחס לגישות אלה קיימים שני קשיים, פרטי וכללי. הקושי הפרטי מתייחס לכל ערך שמוצג כבסיס לחובה לעבוד את ה', והוא, האם בשם אותו ערך אכן סביר לדרוש מהאדם דרישות מרחיקות לכת כמו אלו שהדת דורשת לפעמים? ניקח לדוגמא את הערך של הכרת הטוב. נניח שעשיר מסוים לקח תינוק אביון ויתום מאשפתות, גידל אותו, טיפח אותו והרעיף עליו כל טוב. אין ספק שעל אותו יתום חלה חובת הכרת הטוב גדולה מאד כלפי ההורה המאמץ; אולם האם מחובה זו נגזר, שאילו ידרוש ההורה מבנו המאומץ להקריב את חיי עצמו או את חיי בנו – זו אכן תהיה חובתו לעשות כן?! זה לא מתקבל על הדעת. יש גבול למה שחובת הכרת הטוב יכולה לדרוש. אולם הצו האלוני, לפחות לפי המסורת היהודית, כן דורש מהאדם לעתים (גם אם במקרים נדירים בלבד) להקריב את חייו, או את חיי אחרים, למען הא-ל. קשה מאד להניח שהחובה לציית לדרישות כאלה, אם היא קיימת, אכן מבוססת רק על הכרת הטוב. כמו כן, יתכן שישנם אנשים המרגישים שהרוע והסבל שבחיייהם מרובים על הטוב, ואין הם חשים כל הכרת טובה כלפי מי שברא אותם במציאות כזו.¹⁶⁵ האם אנשים כאלה יהיו פטורים מלציית לא-ל? קשיים דומים ניתן להעלות ביחס לערכי יסוד אחרים שמנסים להציג כבסיס החובה לציית לא-ל, כמו המחויבות לברית, או סמכותו של האבא/המלך. חובה זו נתפסת בדרך כלל כחזקה ודורשת הרבה יותר ממה שאותם ערכים יכולים להצדיק.

זהו הקושי הפרטי, ויתכן שניתן לפתור אותו בדרך כלשהי; אולם קיים קושי עקרוני בכל העמדות מהסוג הזה, והוא, שאם חובת הציית לא-ל מבוססת על חובות כלליות כלשהן – על מה מבוססת אותן חובות עצמן? הרי הן אינן יכולות להיות מבוססות בעצמן על צו הא-ל, שכן אז ניקלע למעגליות. על כורחנו מדובר בעובדות מוסריות או נורמטיביות עצמאיות, שקיימות ללא תלות בצו הא-ל. אולם עמדה זו בעצם מחזירה אותנו לריאליזם המוסרי (או לריאליזם הנורמטיבי), ולשאלה

¹⁶³ חובות הלבבות, שער עבודת האלוקים. רעיון זה מופיע עוד קודם אצל רב סעדיה גאון.

¹⁶⁴ עי' רוס תשנ"ז, שסוקר אפשרויות אלה.

¹⁶⁵ "נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא" – תלמוד בבלי עירובין יג, ב.

הגדולה על מה מבוססות אותן עובדות שהוא מתאר, וכיצד הן יוצרות חובה? מהיכן נובעת, למשל, החובה להכיר טובה, או החובה לקיים בריתות, הבטחות והסכמים? כל זמן שאין לנו תשובה לשאלה זו, ההצעה לבסס את חובת הציות לא-ל על ערכים שכאלה רק תעורר מחדש את השאלה, למה עלינו לפעול בהתאם לערכים אלה. ואם נאמר שאותם ערכים מהווים הצדקה בסיסית, שלא ניתן לעשות לו רדוקציה למשהו בסיסי יותר – עולה השאלה, למה אם כן לא נאמר שהחובה לציית לא-ל היא בעצמה חובה בסיסית, מבלי שנצטרך להשעין אותה על משהו בסיסי יותר (אלא שאז נצטרך להתמודד עם הקשיים שהועלו לעיל ביחס לעמדה זו). לכן ברור שעמדות מסוג זה אינן מתיישבות עם תצ"א, ואינן מספקות פיתרון לשאלת מקורה של החובה המוסרית. את החובה לציית לא-ל יש לבסס על משהו אחר, מובן יותר, לא על חובות שאינן מובנות יותר ממנה בעצמן (גם אם לאנשים קל יותר להזדהות איתן)¹⁶⁶.

חשוב לציין, שהנחת קיומן של אותן עובדות מוסריות בסיסיות במסגרת תיאורית, מעלה קושי תיאולוגי נוסף, מעבר לקושי שבעצם קיומן. בעולם נטורליסטי, הקושי הקיים לגבי אותן עובדות הוא השאלה מאין הגיעו, ומה מקור כוחן המחייב. בעולם תיאורטי עולה השאלה הנוספת, איך יתכן שקיימות עובדות כאלה, שהן בעלות כוח עצמאי שאינו תלוי בא-ל, ושלכאורה גם הא-ל עצמו כפוף להן? הרי כאמור לעיל, אם מעמידים את הערכים הללו כבסיס החובה לציית לא-ל, חייבים להניח שהכוח המחייב של אותם ערכים אינו נובע מרצונו או ציוויו של הא-ל. נמצא אם כן, שקיים במציאות גורם בעל כוח משלו, כוח שאינו נובע מכוחו של הא-ל. זאת ועוד, אם אותן עובדות מוסריות הן נצחיות וקיימות בהכרח, הרי שקיומו של הא-ל אף אינו קודם להן מבחינה זמנית, והן קדמוניות לפחות כמוהו. ואם מניחים שהא-ל עצמו כפוף לאותן חובות, וחייב לפעול בהתאם להן, ואף אינו מסוגל ליצור חובות מבלי להסתמך עליהן – אנו מוצאים את עצמנו מול משהו דומה מאד לתיאור של אלוהות נוספת, אולי אף גדולה וחזקה יותר מהא-ל עצמו; וזה נשמע מאד בעייתית מבחינה תיאולוגית, בלשון המעטה¹⁶⁷.

הקושי הכרוך בקיומן של העובדות המוסריות הוא למעשה בעל שני פנים: בעולם ללא אלוקים, לא ברור איך הן יכולות להתקיים בכלל, ומה מקור כוחן המחייב; בעולם שיש בו אלוקים, לא ברור איך הן יכולות להתקיים מבלי שהא-ל יהיה זה שיצר אותן, ואיך יתכן שכוחן יהיה גדול אף מזה של הא-ל.

אשר על כן, הניסיון לבסס את חובת הציות לא-ל על עיקרון מוסרי בסיסי כלשהו, רק מסבך אותנו בקשיים גדולים, הן מטאפיזיים והן תיאולוגיים, ומומלץ אפוא לוותר עליו.

¹⁶⁶ אחת הטענות הנפוצות כנגד תצ"א, היא שעצם ההחלטה לציית לצו האל צריכה להיות מבוססת על שיקול מוסרי, וממילא פירוש הדבר הוא שהדת תלויה במוסר, ולא להפך (Nielsen 1961, Frankena, Nowell-Smith 1961). הטענים זאת מתעלמים מהשאלה, על מה מבוססת חובת הציות למוסר עצמו.

¹⁶⁷ עיקר הקושי נובע מסמכותן הנורמטיבי של אותן עובדות, שכביכול מצוות על האדם לפעול באופנים מסוימים, ובכך חותרות תחת ריבונותו של הא-ל. זאת בניגוד לעובדות לוגיות או מתמטיות, שגם אם נניח את נצחיותן, הן אינן בעלות כוח סמכותי שכזה, וממילא פחות "מאיימות" על הא-ל.

3.2.2.3 – המשמעת לא-ל כמבוססת על זיקה לרצון הא-ל

כשאנו שואלים למה עלינו לציית לצו הא-ל, ננסה לחפש טעם שהקשר בינו לבין הרצונות והתשוקות יהיה חזק יותר. לאחר שקישרנו בין החובה המוסרית לבין רצון הא-ל, צריך למצוא דרך לקשר בינה לבין רצונותיהם של בני האדם. ישנן מספר דרכים אפשריות לעשות זאת.

אפשרות אחת היא, שגם אם נקבל את ההנחה שאך ורק תשוקות פרסונאליות יוצרות טעמים לפעולה, איש איש וטעמיו שלו – עדיין יכול ציוויו של הא-ל ליצור מצב, שלכל אדם באשר הוא, יהיה טעם לפעול על פי ציוויו, בלי קשר לתוכן של מערכת התשוקות האישית שלו. זאת ע"י יצירת מצב, בו לכל אדם תהיה תשוקה לציית לצו הא-ל, וממילא גם טעם לעשות זאת. ישנן מספר דרכים ליצור מצב כזה, ונציג אותן להלן.

הדרך הישירה והפשוטה ביותר בה יכול הא-ל ליצור טעמים לציית לציוויו, הוא באמצעות שימוש בכוחו ושליטתו בעולם, כדי ליצור מערכת כזו של שכר ועונש, שלכל אדם תהיה תשוקה לפעול בהתאם לה. מכיוון שהא-ל הוא כל יכול (או קרוב לזה), הרי שהוא מסוגל להביא לכך שכל תשוקה שהיא תתממש, או לכך שהיא תסוכל. אין זה משנה מה האדם רוצה ובמה הוא חפץ; האל תמיד יכול להגשים עבורו את חפצו, אם האדם מציית לו – או למנוע אותו ממנו, אם הוא אינו מציית. כיוון שכך, עבור כל אדם רציונאלי, קיים טעם לציית לצו הא-ל, שכן הוא יודע שהגשמת רצונותיו ותשוקותיו – יהיו אשר יהיו – תלויה ברצונו של הא-ל. תהיה זו אם כן פעולה של טירוף לפעול בניגוד להוראותיו של מישו, המודע היטב לכל מעשיך, ושיש בידו את הכוח להעניק לך את כל משאלותיך, או להגשים את סיוטיך הגרועים ביותר¹⁶⁸.

לפי גרסא זו, כוחו של הא-ל הוא העומד מאחורי החובה לציית לו, ע"י שליטה בתגמול שיקבל האדם על כל מעשיו. הא-ל אינו מתערב בתוכן תשוקותיהם של בני האדם; כל אחד יכול להישאר עם אותה מערכת תשוקות שהוא יודע ומכיר. אף על פי כן, מכיוון שלכל בן אדם יש תשוקות כלשהן, ומכיוון שלא-ל יש שליטה על הגשמתה או סיכולה של כל תשוקה שהיא, ממילא אין זה חשוב מה האדם רוצה – ההיגיון מחייב אותו לפעול בהתאם לרצון הא-ל, אם הוא מעוניין שתשוקותיו אכן תתממשנה. יוצאי דופן אפשריים הם רק אנשים כאלה שאינם חשים כל תשוקה שהיא, כלפי שום דבר, או שתשוקתם היחידה היא לפעול בניגוד לצו הא-ל, או שתשוקה זו שלהם גוברת על כל תשוקותיהם האחרות ביחד. עבור אנשים כאלה, נראה שגם צו הא-ל לא יוכל, בגרסא זו, לספק טעמים לפעולה. אולם קיומם של אנשים כאלה הוא היפותטי לחלוטין ומאד בלתי מתקבל על הדעת, כך שאין טעם להתייחס אליו באריכות. גם האדיש והאפאתי ביותר, וגם המורד הנחוש ביותר, הינם בדרך כלל בעלי התשוקה להימנע מכאב ומסבל. ומכיוון שהא-ל יכול לגרום להם לכאב וסבל אם לא יצייתו לציוויו, הרי שקיים עבורם טעם נכבד לציית לצו הא-ל.

¹⁶⁸ ע"י Geach 1981 שמבטא עמדה זו (מובא אצל רוס תשנ"ז עמ' 51, וראה שם ביקורת עליו). כמובן שצריך להניח שהא-ל לא רק מסוגל לעשות זאת, אלא גם יעשה זאת בפועל. סביר להניח שמי שמאמין בא-ל ובאזהרותיו, יאמין גם שהא-ל אכן מתכוון לממש אותן, בין אם בעולם הזה או בעולם הבא. התנ"ך ומסורות דתיות אחרות מתארות אירועים רבים בהם הא-ל אכן עשה זאת, מה שמעניק לאדם הדתי סיבה להאמין ב"רצינות כוונותיו" של הא-ל.

יתרונה של עמדה זו, שהיא אינה צריכה לטעון שום טענה מרחיקת לכת לגבי טיבן של תשוקותיהם של בני האדם. היא אינה מתיימרת לומר שכל בני האדם הם טובים ביסודם, או שקיימת אצלם תשוקה לעבוד את הא-ל, או להיות מוסריים. היא מקבלת כל מצב נתון של תשוקות כפי שהוא, ומפעילה ביחס אליו את ריבונותו המוחלטת של הא-ל, באופן שהופך את צו הא-ל לרלבנטי עבור כל אחד ואחד. לא חשוב מי אתה ומה אתה רוצה; כל זמן שאתה רוצה משהו, ואתה יודע שהא-ל הוא הקובע אם תשיג אותו או לא – ממילא קיים עבורך טעם לציית לא-ל.

חסרונה של עמדה זו, או מה שנראה כחסרון, הוא שהיא מבססת את חובת הציית לא-ל על לא יותר מאשר כוחו ושליטתו, ואם היא מזהה בין צו הא-ל לבין החובה המוסרית – הרי שהיא מבססת גם את המוסר על כוחו של הא-ל. וכוח לבד נראה כגורם שאינו מספיק כדי ליצור חובות דתיות או מוסריות. אם בריון מאיים על מישהו שיציית להוראותיו או שיהרוג אותו בייסורים – אז לאותו קרבן אמנם יש טעם לפעול לפי הוראותיו של הבריון, ואולי אפילו טעם מכריע; אבל קשה לקבל את הקביעה שזהו אותו סוג של טעם העומד מאחורי החובה לציית לא-ל, או להיות מוסרי. האם הטעם היחיד שיש לנו לעשות זאת הוא העובדה שהא-ל הוא ה"בריון" הכי חזק, שיכול להכריח את כולם לעשות כרצונו, פשוט משום שהוא רוצה בכך? זה נשמע קשה מאד לעיכול.

אני מסכים שיש קושי בעמדה זו. אף על פי כן, עלינו לזכור כלפי מי היא מכוונת: היא מכוונת כלפי אנשים בעלי גישה נורמטיבית מינימליסטית, שעבורם הדבר היחיד בעולם שיוצר עבורי טעמים וחובות, הוא התשוקות האישיות שלהם. עבור אנשים כאלה, לא שייך לדבר על טעמים חיצוניים, כאלה הנתפסים כ"גבוהים" יותר; גם אם נוכיח להם שעובדות מוסריות אכן קיימות בעולם האידיאות, וגם אם הא-ל יתגלה לעיניהם בקולות וברקים וישמיע להם ברעש גדול את ציוויו – הם עדיין ימשכו בכתפיהם ויגידו: "אז מה? למה לי לעשות זאת?". ממילא, מכיוון שעובדות גבוהות למיניהן, כמו קיומם של הצדק, הטוב והראוי, אינן תופסות מקום במערכת הטעמים שלהם – אז גם העדרן של עובדות כאלה באותה מערכת, אינו מהווה חסרון. מי שלא חושב שהיותו של מעשה מסוים טוב וצודק מהווה טעם עבורו לעשות אותו, גם לא אמור לחשוב שהיותו של מעשה מסוים לא-טוב ולא-צודק – מהווה לכשעצמו טעם עבורו שלא לעשות אותו. את הטעמים שלו הוא מזהה עם תשוקותיו האישיות, ולכן אין כל פסול בביסוס החובה המוסרית עבורו על בסיס אותן תשוקות אישיות בלבד, בלי להזדקק לשום הצדקה חיצונית. ואם תשוקתו היחידה היא, נניח, להימנע מכאב ולהשיג עונג, אז אין שום מניעה לדחוף אותו לפעול באופן הרצוי, באמצעות איומים בכאב והבטחות לעונג. אמנם אלו אינם טעמים מוסריים – אבל עבור אותו אדם, לא קיימים טעמים מוסריים, וממילא גם לא "אנטי-טעמים" לא-מוסריים. נכון שבמקרה זה החובה לציית לא-ל מבוססת על כוחו בלבד, אבל לא קיים שום גורם אחר בשטח שיוצר טעמים להתנגד לציווי הא-ל בשל אופיו זה. ממילא, החובה לציית לא-ל נשארת בתוקף.

עמדה זו מתאימה לגישתו של תומאס הובס¹⁶⁹. הובס כידוע ביסס את האתיקה שלו על הנחות מינימאליסטיות, שאינן כוללות אמונה בעובדות מוסריות מטאפיזיות או בדברים דומים. הובס הגדיר כ"זכויות טבעיות" את האפשרות של כל אדם לעשות כל מה שבכוחו. במצב הטבעי, לשיטתו, לא קיימות זכויות שליליות, דהיינו דרישות להימנע ממעשים מסוימים ביחס לאחרים (כמו פגיעה בהם או ברכושם), אלא רק זכויות חיוביות, הדורשות ממני לעשות כל מה שביכולתי למען קידום האינטרסים והרצונות שלי. רק מכיוון שאף אדם אינו חזק מספיק בפני עצמו כדי להפיק רווח ממצב מתמשך כזה, בוחרים האנשים לוותר על חלק מזכויותיהם הטבעיות ביחס לזולת, כדי ליצור את האמנה החברתית, ולתת כוח לריבון שישמור על החוק והסדר. אולם, אם קיים מישהו כמו הא-ל, שכוחו הוא בלתי מוגבל ואין הוא חושש מאיש, הרי שלפי הובס זכותו הטבעית של הא-ל תהיה לפעול ולצוות ככל שירצה – וחובתם של בני האדם תהיה לציית לו, פשוט בשל החובה הטבעית לשמור על החיים ועל שלמות הקיום. מי שממרה את פיו של הא-ל מסכן את חייו ואת רווחתו, ולכן הוא פועל בצורה בלתי רציונאלית, המנוגדת לחוק הטבעי.

השימוש שעושה הובס במושג זכויות, שונה מהשימוש שנעשה בו בדרך כלל. על פי רוב מושגים כמו "זכויות אדם" מתייחסים בעיקר לזכויות שליליות, דהיינו לחובות מצד אנשים כלפי אנשים אחרים. "הזכות לחיים" ו"הזכות לחופש" פירושו שאסור לאדם לפגוע בחייו של אדם אחר או בחירותו. לפי הובס זכויות כאלה אינן קיימות במצב הטבעי, והן רק תוצאה של חקיקה במסגרת האמנה החברתית. לכן אין שום בעיה בטענה שכוחו של הא-ל מעניק לו את הזכות לשלוט ולצוות, ושהחובה הטבעית של כל אדם היא לציית לו, בלי קשר לתוכנו של הציווי ולשאלה האם הוא נעים או לא.

גישה זו, לפיה רצון הא-ל יוצר טעמים לפעולה בשל כוחו, אינה מתיישבת היטב עם מגמתה של עבודה זו, להראות כיצד תצ"א מספקת בסיס לחובה המוסרית. למעשה, לפי גישה זו אין בנמצא חובה מוסרית של ממש, אלא רק שיקולים של כדאיות, שיכולים להיות אגואיסטים לגמרי. אף על פי כן הבאתי אותה פה, שכן במבחן התוצאה, אמונה שכזו יכולה לגרום לאנשים להתנהג בפועל בצורה מוסרית¹⁷⁰. אולי הא-ל אינו תורם במקרה זה לפילוסופיה של המוסר, ואינו מספק לו הצדקה מוצלחת, אבל הוא תורם בהחלט לעשייה המוסרית. לכן מצאתי לנכון לציין זאת.

אם ישנם אנשים שבהשקפת עולמם קיימים גם טעמים חיצוניים, מעבר לתשוקות האישיות של האדם, אז יתכן שעצם כוחו של הא-ל, ויכולתו להגשים או למנוע את רצונותיהם – לא יספקו מבחינתם טעמים טובים מספיק לציית לא-ל. אם הם מאמינים למשל בקיומם של טעמים מוסריים אובייקטיביים, שאינם תלויים בציווי הא-ל, ושהחובה שהם מייצרים מכריעה כל טעם מסוג אחר, אזי במקרה שצו הא-ל יעמוד בסתירה אליהם, הם יסברו שחובה לפעול באופן מוסרי, גם אם בעקבות זאת הא-ל יפגע במילוי רצונותיהם. אולם אותם אנשים יצטרכו להסביר מאין הגיעו

¹⁶⁹ לפחות לפי פרשנויות מסוימות שלה. ע'י רוס תשנ"ז שמרחה בנושא.
¹⁷⁰ כלומר, מנקודת מבט ביהביריסטית גרידא, הם פועלים באופן שאנשים נוהגים לכנות מוסרי – הם נמנעים מלפגוע בזולת, משתדלים לעזור לאחרים וכן הלאה. כמובן שמי שדורש כוונה מוסרית מסוימת כדי להחשיב מעשה מסוים למוסרי, עשוי שלא לראות התנהגות זו כמוסרית אם היא מונעת משיקולי כדאיות בלבד, כמו פחד מעונשו של הא-ל.

טעמים מוסריים אלה, מה מקור כוחם המחייב, וכיצד אנו מכירים אותם – וכמו שראינו בפרקים הקודמים, אלו שאלות שאינן פשוטות כלל, והן נעשות קשות הרבה יותר אם מניחים שאותם טעמים אינם כפופים אפילו לא-ל עצמו.

אפשרות אחרת לחבר בין הצו האלוקי לבין הרצון האנושי, היא באופן הבא. אפשר להציע הנחה, לפיה בתוך כל אדם קיימת תשוקה פנימית לעשות את רצון הא-ל. אמנם אנשים רבים אינם חשים בתשוקה כזו, אבל ניתן לטעון שזה משום שהם אינם נמצאים במצב אופטימאלי של מודעות עצמית; אילו הם היו מודעים לחלוטין לעצמם, ומשתחררים מהשפעתם של כוחות חיצוניים שונים הפועלים עליהם – הם היו מרגישים שמה שהם באמת רוצים יותר מכל זה לעשות את רצון הא-ל. יתכן שאותה תשוקה פנימית מכוונת כלפי עצם עשיית רצונו של הא-ל, כתכלית לכשעצמה בלי קשר לתוכנו של אותו רצון; או לחילופין, שמדובר בהזדהות עם מטרותיו של הא-ל ורצון להגשימם, כך שבהכרח האדם ירצה לציית לצו הא-ל כאמצעי להגשמת אותן מטרות.

עמדה זו מניחה מסגרת רחבה יותר של טעמים נורמטיביים מאשר זו הקודמת, אם כי היא נשאת עדיין בגבולות המקובלים כיומיאניים. לפי עמדה זו, לא רק התשוקות הנוכחיות של האדם במצב נתון יוצרות עבורו טעמים לפעולה, אלא גם אותן תשוקות שכרגע אינן קיימות אצלו באופן מודע, אבל ניתן להגיע אליהן באמצעות תהליכים מסוימים, כמו הפעלת שיקול דעת מתאים או היחשפות לחוויות מסוימות¹⁷¹.

בנוסף לתשוקות הנחשפות בעקבות מידע חדש, כמו זו דלעיל, יש כאלה המתגלות בעקבות חוויות חדשות. כך לדוגמא, אם פלוני לא אכל מעולם שוקולד, והוא חושב שהוא לא יאהב את הטעם שלו – אז אין לו כל תשוקה לאכול שוקולד, ולכאורה גם אין לו (בהעדר שיקולים אחרים) שום טעם לעשות זאת. אולם אילו היה פלוני טועם שוקולד, היה מגלה שלמעשה השוקולד טעים לו מאד, והיתה מתעוררת אצלו תשוקה לאכול שוקולד. מכיוון שכך, ניתן לומר שגם במצב הנתון עכשיו, בו אותו פלוני לא טעם שוקולד ואין לו תשוקה לאכול אותו – קיים עבורו טעם לאכול שוקולד. שכן קיימת אצלו תשוקה מובלעת לאכילת שוקולד, שהיא למעשה סעיף של התשוקה הכללית יותר לאכילת דברים ערבים לחיך, שבעצמה מסתעפת מהתשוקה היסודית להשיג הנאה. מכיוון שחוויה מתאימה תחשוף את העובדה שאותה תשוקה אכן קיימת, אנו – המודעים לעובדות אלה – יכולים לקבוע כבר עכשיו שיש לאותו פלוני טעם לאכול עכשיו שוקולד.

אם אנו טוענים שלכל אדם יש תשוקה פנימית לעשות את רצון הא-ל (כתכלית או כאמצעי למטרה), מה התהליך שיכול להוביל אותנו להכרה בה? לא מדובר בהיחשפות למידע חיצוני, כמו בדוגמא הראשונה, וגם לא בדיוק בהיחשפות לחוויה כמו בדוגמא השנייה. לדעתי מדובר בהגברת

¹⁷¹ ע'י למשל Huemer 2006, pp. 171-181, המונה ארבע מגבלות הנדרשות, גם לפי הגישה היומיאנית, לפעולה רציונאלית: ראיית הנולד, דמיון, לכידות וקוהרנטיות, ושיקול דעת. רק תשוקות העומדות במבחן המגבלות הללו, יוצרות סיבות רציונאליות לפעולה. וע' Schroeder 2007

המודעות העצמית, שמובילה ממילא להופעת תשוקות חדשות ולהיעלמותן של הראשונות. אסביר את כוונתי.

אנו יודעים שמצבו הנפשי והמנטאלי של האדם, יכול להשפיע הן על התשוקות המתעוררות בתוכו, והן על שיקול הדעת שלו שבו הוא מעריך אותן. לדוגמא, אדם שנתון להשפעה של אלכוהול או סמים, עשוי להרגיש באותו זמן שהדבר שהוא רוצה יותר מכל הוא לצרוך עוד אלכוהול וסמים. תשוקה זו תגבר אצלו על כל תשוקה אחרת, והוא יהיה מוכן לבזבז את כל ממונו, ולפעול בדרכים שיגרמו לו נזק בריאותי, חברתי וכדו', בשביל להגשים תשוקה זו. כאשר הוא מושפע מאותם חומרים, הוא לא חש כל תשוקה לדברים כמו הצלחה חברתית, התקדמות בעבודה ובלמידים, ובטח שלא אידיאלים וערכים גבוהים יותר. אפילו אם במצב של פיכחון הוא בהחלט משתוקק לאותם דברים, הרי שבזמן השכרות או השפעת הסם, אותן תשוקות נחלשות מאד ואולי אף נעלמות. אילו היה אדם עושה שיקול דעת על פי מצבו הנתון, המסקנה ההגיונית אליה היה מגיע היתה שעליו להשקיע את כל ממונו ומאמציו למען השגת עוד אלכוהול וסמים.

למה היינו מכנים התנהגות זו כבלתי רציונאלית, גם אם על פניה היא מובילה למילוי מקסימאלי של תשוקותיו הכי חזקות של אותו אדם? משום שאנו יודעים שאותו אדם נמצא כרגע במצב בו המודעות העצמית שלו פגומה ביותר. הוא אינו מודע לתשוקות חשובות ומשמעותיות, הנמצאות בתוכו נפשו, שרק השפעה חיצונית מסוימת חוסמת בפניו את הגישה אליהן. אנו יודעים שברגע שתסתלק ממנו השפעת החומרים המטשטשים, הוא יחזור לחוש את התשוקות לחיים נורמאליים ומשגשגים, ואז יצטער צער רב על הדברים שעשה תחת השפעת אותם חומרים.

אנו יודעים שבטיפול פסיכואנליטי ניתן לחשוף תשוקות סמויות ומודחקות שקיימות בתת מודע של האדם, שמסיבות פסיכולוגיות ונפשיות כלשהן, הוא אינו מודע להן. יתכן שהטיפול הפסיכואנליטי יעזור לו לעורר את אותן תשוקות, ויתכן שאף חוויה שיעבור בחייו לא תאפשר לו לחשוף אותן; אולם גם אם הוא לא יצליח, אנו טוענים שבאופן תיאורטי, אילו יכול היה להתעלות מעל מגבלותיו, היה מגלה שהן קיימות בו.

זו למעשה גם האפשרות שאני מציע ביחס לתשוקה המובלעת בכל אדם לעשות את רצון הא-ל. רבים מאיתנו, אולי רוב בני האדם, אינם חשים תשוקה זו – בפרט כאשר ציווי הא-ל נראה להם מנוגד לאינטרסים שלהם או של החברה. יתכן גם שאף שיקול דעת והתבוננות פנימית לא יגרום להם לחוש את נוכחותן של תשוקות כאלה. אף על פי כן ניתן לטעון, שהעדר תשוקות זה נובע מחוסר מודעות עצמית מספיקה. אחרי הכל, לפי תפיסות תיאוסטיות מקובלות, האדם מורכב מנשמה רוחנית ומגוף גשמי, ויש בתוכו יצרים רעים והשפעות חיצוניות המושכים אותו לכל מיני כיוונים. גם אם בתוך הנשמה קיימות שאיפות להתעלות רוחנית ולדבקות בבורא, במקרים רבים גוף האדם והיצרים שלו גורמים לו להימשך אחרי ההנאות החומריות וההצלחה הארצית, ולהשתקע בהם עד שקולה של הנשמה הולך ונחלש. לגוף האדם יש השפעה דומה לזו של האלכוהול והסמים בדוגמא לעיל – הוא מטשטש את מודעותו של האדם, מעורר אצלו תשוקות מסוימות בעוצמה גבוהה, ומדחיק או מחליש את נוכחותן של תשוקות אחרות המנוגדות לכך. אם

נבוא אל אדם מסוים השקוע מכף רגל ועד ראש בהנאות העולם הזה, ונציע לו לחזק את עולמו הרוחני, הוא עלול להסתכל עלינו באותו חוסר הבנה כמו אותו שיכור שנציע לו להפסיק לשתות וללכת ללמוד לפסיכומטרי. אולם העובדה שאותם אנשים מכחישים בכנות את קיומה של תשוקה כלשהי בתוכם לפעול באופנים האמורים, אין פירושה שתשוקה כזו אינה קיימת עמוק מתחת לפני השטח; אילו היה האדם מצליח להשתחרר מכל ההשפעות החיצוניות של החומר, יתכן שהיה מגלה שבתוכו פנימה אכן קיימת שאיפה חזקה מאד לרוחניות, שלא היה מודע עליה עד כה. ואכן אנו יודעים שלפעמים בזמני משבר או סכנה מגלה האדם בתוכו עולמות שלמים של רצונות ושאיופות שלא הכיר קודם לכן, ולעתים אנשים גם משנים בעקבות חוויות כאלה את אורחות חייהם.

אין זה בלתי מתקבל על הדעת, אפוא, לטעון שבתוכו של כל אדם קיימת תשוקה לקיים את רצון הא-ל, שרק הנסיבות הלא-אופטימאליות שהוא נתון בהן חוסמות בפניו את הגישה אליה. ואם תשוקה כזו אכן קיימת, הרי שממילא קיים טעם עבור האדם לפעול בהתאם לה, ולמלא את רצון הא-ל, גם אם כרגע אין הוא מרגיש זאת.

כל זה, כאמור, בגדר אפשרות בלבד. לא ניתן להוכיח או להפריך את הטענה, שלכל אדם יש רצון פנימי התואם את רצון הא-ל, ושאלו היו קיימים תנאים אופטימאליים רצון זה היה מתגלה. זוהי הנחה אפשרית בלבד. אף על פי כן, במסגרת אמונה תיאוסטית הנחה זו היא אכן סבירה, כפי שנראה בהמשך.

הוגים מסוימים ניסו לעשות מהלך דומה ביחס למוסר. היו שטענו שכל אדם, אם יהיה רציונאלי מספיק, ירצה לפעול באופן מוסרי. כך לדוגמה טען מייקל סמית בספרו *The Moral Problem*¹⁷². סמית קיבל את הגישה היומיאנית ביחס לטעמים, והסכים שרק תשוקות יכולות לייצר טעמים לפעולה, אלא שלדבריו האובייקטיביות של החובה המוסרית נשמרת, משום שבכל אדם קיימת תשוקה להיות מוסרי. כל אדם הסבור ש-X הוא בלתי מוסרי, סבור גם ש-X הוא בלתי רציונאלי, כך שאם הוא בפועל עושה X, הרי שלשיטתו שלו הוא פעל באופן לא רציונאלי. אם אנשים אינם מודעים לתשוקתם זו, הרי זה מפני שהם אינם רציונאליים מספיק, אולם שיקול דעת רציונאלי אמיתי יגרום לכל אדם לרצות לעשות תמיד את המעשה המוסרי.

הבעיה המרכזית בעמדה זו, היא שהיא נראית אופטימית באופן חסר הצדקה לחלוטין. היא היתה עשויה להיות נכונה, אילו לכל בני האדם היו תשוקות פנימיות לפעול תמיד באופן מוסרי – תשוקות שגם אמורות להיות חזקות יותר מכל תשוקה מנוגדת, כך שבמקרה של התנגשות התשוקה המוסרית תמיד תכריע את יריבותיה, וממילא המסקנה הרציונאלית תהיה להיות מוסרי. אבל מה אמור לגרום לנו לחשוב שזה המצב? האם יש לנו ראיות כלשהן שזה אכן כך, או נימוקים משכנעים להאמין בכך?

Smith 1994¹⁷²

הבה נזכור שבעולם הילוני-נטורליסטי כמו זה של סמית, האדם אינו אלא תוצר של תהליך אבולוציוני עיוור, וכך גם כל תשוקותיו ונטיותיו. האם יש לנו סיבה לחשוב שהתהליך האבולוציוני הזה יצר את כל בני האדם באופן כזה, שתשוקתם החזקה ביותר תהיה תמיד לפעול באופן מוסרי, גם אם זה מנוגד לאינטרסים האישיים שלהם? האם אנו רואים שכך כל בני האדם מתנהגים בפועל? יש אמנם אנשים כאלה, אבל נראה שיש אנשים רבים עוד יותר, שלא מתנהגים כלל באופן מוסרי – בוודאי שלא כל הזמן. אפשר כמובן לטעון שהם בלתי רציונאליים, וששיקול דעת אמיתי יגרום להם לשנות את התנהגותם; אבל מה עומד מאחורי טענה כזו, חוץ מאופטימיות חסרת בסיס? האם חסרים אנשים בלתי מוסריים בעליל, כמו מאפיונרים או שליטים עריצים למיניהם, שיכולים להסביר באופן רציונאלי לחלוטין למה אורח חייהם מתאים באופן מושלם למילוי תשוקותיהם?¹⁷³ כל זה עשוי להוביל אותי למסקנה, שאין לי כל טעם להתחשב באותן תחושות מוסריות שהמצפון שלי מעורר אצלי. מי שמאמין שתחושותיו המוסריות הן תוצר אבולוציוני מקרי, עשוי בהחלט לסווג אותן כתשוקות מסדר ראשון, שהתשוקות שלו מסדר שני הן להתעלם מהן. זה אולי יהיה לו קשה, אבל מבחינתו קושי זה דומה לקושי של נרקומן להתגבר על משיכתו המזיקה לסם. כך שאפילו אם נניח שאכן כל אדם שיהיה רציונאלי באופן מושלם ימצא בתוכו את התשוקה להיות מוסרי, הרי שהרקע הנטורליסטי-האבולוציוני של אותו אדם, יכול להוביל אותו למסקנה שהפעולה הרציונאלית באמת תהיה להתעלם מהתשוקה להיות מוסרי, בוודאי כאשר היא מנוגדת לאינטרסים שלו.¹⁷⁴

וזהו ההבדל הגדול בין גישות כמו אלה של סמית, לבין טענה כמו זו שהצגתי כאן, לפיה קיים באדם רצון פנימי לעשות את רצון הא-ל. שכן במסגרת העולם התיאיסטי, האדם אינו סתם תוצר של תהליכים עיוורים, אלא הוא נברא ע"י הא-ל באופן מתוכנן, ולתכלית מסוימת. הא-ל ברא את האדם מתוך מטרה מסוימת, ויש לו עניין באדם ובמעשיו. מאד מתקבל על הדעת אם כן, שאם הא-ל מעוניין בכך שבני האדם יפעלו בדרכים מסוימות, שהוא גם יטביע בהם תשוקה פנימית לפעול באותן דרכים. אמנם הוא טבע באדם גם יצרים ונטיות המושכים אותו לכיוונים אחרים, אולי בכדי לאפשר לו את הבחירה החופשית, אבל בעומק נשמתו של האדם קיים הרצון לציית לא-ל. זה אינו פתרון אד-הוק לבעיה המוסרית, אלא תפיסה מסורתית רווחת ביהדות ובדתות אחרות.¹⁷⁵ אם נאמץ את התפיסה לפיה אלוקים ברא את האדם בצלמו, הרי שיש לנו סיבה טובה להאמין שאכן קיימת התאמה בין רצונותיו של הא-ל לאלה של האדם: תהא אשר תהא משמעותו של מושג הצלם, ברור שרעיון זה מבטא דמיון מסוים בין אלוקים לאדם, ויתכן שדמיון זה בא לידי ביטוי גם בקיומם של רצונות זהים או שאיפה למטרות זהות, שקיימים הן אצל הבורא והן אצל הנברא.

¹⁷³ לביקורת דומה על סמית, עי' Enoch 2007, Wainwright 2005.
¹⁷⁴ אמנם באותה מידה, הוא עשוי לפקפק בטעמים שלו לפעול לפי כל תשוקה אחרת שלו, שכן גם תשוקותיו האחרות הן תוצר של אותו תהליך אבולוציוני; אבל אם תשוקות אחרות שלו הינן חזקות יותר מאשר תשוקתו להיות מוסרית, אז הבחירה המתבקשת עבורו היא לדחות את הרגש המוסרי מפניהן, ולא להפך.
¹⁷⁵ עי' למשל תלמוד בבלי, ברכות יז, א: "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב - שאור שבעיסה (רש"י: יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו) ושעבוד מלכותו. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם."

על כן, עמדה תיאיסטית מאפשרת לנו לטעון שלכל בני האדם קיימת תשוקה פנימית לקיים את רצון הא-ל, וממילא יש להם טעם לפעול באופן התואם לציווי הא-ל; ובמידה שרצון הא-ל חופף למה שאנו מחשיבים אינטואיטיבית לחובה מוסרית, הרי שלכל בני האדם יש טעם פנימי לפעול באופן מוסרי. אי אפשר להוכיח טענה זו, אך היא נשמעת סבירה למדי מנקודת מבט תיאיסטית. כך המסגרת התיאיסטית מספקת יסוד חשוב, הנעדר באופן בולט מהריאליזם המוסרי החילוני.

פרק 4- תיארום ואתיקה המידות

לפני שנמשיך עם המהלך המבסס את החובה האובייקטיבית על היחס שלנו עם הא-ל, ברצוני להראות בפרק זה את האופן בו ניתן לשלב בין תצ"א לבין תיאוריה מוסרית, בצורה שתביא תועלת לשתייה. זאת משום שאתיקה המידות, שתוצג להלן, יכולה לספק ביסוס מסוים לכוח הנורמטיבי של תצ"א, ולכן מן הראוי להתייחס אליה בהמשך לדיון על מקור החובה לציית לא-ל. עם זאת, היא אינה מספקת בסיס לחובה של ממש, ובכך היא חורגת מהקו המרכזי של העבודה; אף על פי כן, לדעתי הנקודות שיועלו כאן תורמות להבנת המהלך שאני בונה, וכדאי להתייחס אליהן לפני שממשיכים לבסס את החובה החזקה.

אחת משלוש הגישות הדומיננטיות למוסר שקיימות כיום, ביחד עם האתיקה הקנטיאנית והתוצאתנות, היא אתיקת המידות¹⁷⁶ (virtue ethics). מדובר למעשה בניסיון להחיות את הגישה האתית המיוצגת בעיקר אצל פילוסופים יוונים כמו אפלטון ואריסטו, ולהפוך אותה לרלבנטית בימינו. בפרק זה אציג את הגישה, ואראה אלו טעמים היא נותנת להיות מוסרי, וכיצד היא יכולה לשתף פעולה עם תצ"א, כאשר השתיים מחזקות האחת את השניה: מצד אחד, אתיקת מידות המבוססת על צו א-לוהי תהיה משכנעת ומשפיעה יותר, ומצד שני, תצ"א המקבלת את ההנחות של אתיקת המידות, תוכל להשיב באמצעותן על שאלות הנוגעות אליה¹⁷⁷.

4.1 – אתיקת המידות

הראשונה שהעלתה את אתיקת המידות בחזרה על שולחן הדיונים במאה הקודמת, היתה אליזבת אנסקומב במאמרה רב ההשפעה "Modern Moral Philosophy"¹⁷⁸. אנסקומב טענה שהאופן בו משתמשים במושג המוסר בפילוסופיה המודרנית, שונה באופן מהותי מהאופן בו השתמשו בו היוונים הקדומים. אפלטון ואריסטו דברו על המוסר במושגים של פיתוח מידות טובות והדרך לחיים של אושר, ולא במושגים של חובות ואיסורים קטגוריים. לדברי אנסקומב, מושג החובה המוסרית הופיע רק בעקבות הדתות, והוא למעשה מהווה חילון של מושג החובה הדתית. בעוד שבמסגרת הדת, בה נתפס הא-ל כמחוקק, יש מקום לדיבורים על חובות כלפיו, הרי שבמסגרת עולם חילונית אין מקום לתפיסה כזו של המוסר. מושגים כמו חובה מוסרית הצליחו להשתרש בחברה המערבית רק משום שאנשים היו רגילים לתפיסת עולם מעין זו בהקשר הדתי, ולכן היה קל להם לשמר את אותן תבניות חשיבה גם בהקשר החילוני, מבלי לשים לב שמעבר זה שולל מהן את הכוח שנותן להן משמעות ותוקף. כלשונו של ג'ון ריסט¹⁷⁹, זהו "ethical hangover from a more homogeneous Christian past". המשל לכך הוא חברה שהיתה רגילה לקיומם של חוקים ובתי משפט, שעשויה להמשיך להגדיר מעשים כ"בלתי חוקיים" גם אם השלטון התפורר

¹⁷⁶ Baron, Pettit & Slote 1997

¹⁷⁷ הנציגה המובהקת של תצ"א משולבת עם אתיקת המידות היא לינדה זגזבסקי (Zagzebski 1987, 1997, 1998). הדברים הבאים הם בהשראה, אך לא מייצגים בהכרח באופן מדויק את שיטתה.

¹⁷⁸ Anscombe 1958

¹⁷⁹ בספרו *Real Ethics* עמ' 2, מובא אצל Copan 2003, p. 167

ואין יותר מערכת חוקים. המלה "חייב" בהקשר המוסרי הפכה למלה בעלת כוח היפנוטי, שהוא למעשה חסר כל ביסוס אמיתי. לפי אנסקומב, מי שאינו מקבל את ההשקפה הדתית, מוטב לו שישתחרר מאותם שרידי מחשבה, ויאמץ אתיקה דומה יותר לזו של היוונים הקדומים, המבוססת על מידות טובות ולא על חובות ואיסורים.

הטיעון של אנסקומב הוא היסטורי בעיקרו, ומסתמך על ההבדל בין משמעותם של מושגים כמו "מוסר" ו"צריך" כפי שהשתמש בהם אריסטו, וכפי שמשמשים בהם כיום הוגים מודרניים. פיגדן¹⁸⁰ ניסה לערער על אמינות התיאור ההיסטורי של אנסקומב, ולטעון שמושגים כמו "צריך", במשמעותם המודרנית, היו קיימים כבר אצל פילוסופים קדומים כמו קיקרו, ומאידך גיסא, שגם הוגים נוצריים לא תמיד ראו בא-ל את מקור החובה המוסרית. אולם העובדות ההיסטוריות הן בהקשר זה שאלה משנית בחשיבותה. מי שמאמין בקיומה של חובה מוסרית, או שכופר בה, יכול לעשות זאת בלי קשר לשאלה מה היתה דעתם של אריסטו או של הפילוסופים הנוצריים בעניין זה. אנסקומב רואה במושג החובה המוסרית, בהקשרו המודרני החילוני, רעיון חסר ביסוס, והתיאור שלה נועד להסביר איך הגיע להגות המודרנית מושג שנראה כל כך לא מתאים לה. למרות שהיא איננה מפרטת זאת, נראה שהסיבה שהביאה אותה לבקר מושג זה היא הקושי המהותי הנוגע לטעמים חיצוניים, עליו עמדנו קודם. החולקים עליה יכולים לדחות את ההסבר, ולומר שמושג זה לא נוצר בעקבות ההגות הדתית, אלא הוא הגיוני ובר תוקף בפני עצמו. אמנם השאלה שעליהם לענות עליה היא מהי אכן המשמעות של ה"צריך" המוסרי, מחוץ להקשר הדתי, וכיצד הוא יכול להתקיים – ולכך פיגדן אינו מציע כל תשובה.

מה שהוביל את אנסקומב לעמדה זו, הוא הקושי סביב מושג החובה המוסרית, בו עסקנו בהרחבה בתחילת העבודה. מסקנתה היא שמושג החובה, באופן בו מקובל להשתמש בו היום, הוא חסר ביסוס. מה שהיא מציעה כאלטרנטיבה זו הגישה המכונה "אתיקת מידות".

אתיקת מידות, באופן כללי, אינה מגדירה את המעשה הנכון על פי מערכת חובות כלשהי (כמו הקנטיאניזם), או על פי תוצאותיו (כמו התוצאתנות), אלא על פי השאלה האם הוא מבטא את המידות הטובות, או האם זהו המעשה שאדם בעל מידות טובות (virtuous) היה עושה. היא למעשה משרטטת דמות אנושית אידיאלית, שהיותה אידיאלית נובע מהיותה בעלת מידות טובות מסוימות, כמו אומץ, מתינות, כבוד, אהבה וכדו', וקוראת לכל בני האדם לנסות להגשים בעצמם אידיאל זה. אתיקת המידות מודדת את המוסריות או אי-המוסריות של פעולות, בהתאם למידות שאותן פעולות מבטאות; כך לדוגמא, אם אדם מסוים זקוק לעזרה, הדאונטולוג יעזור לו בשל צו מוסרי כמו "עשה לאחרים מה שאתה רוצה שיעשו לך"; התוצאתן יעזור לו כי זה ירבה את כמות האושר בעולם; ואתיקן-המידות יעזור לו כי זה מבטא את מידת החסד או האהבה¹⁸¹.

¹⁸⁰ Pigden 1988

¹⁸¹ להצגת אתיקת המידות בהרחבה, ועימות בינה לבין הדאונטולוגיה והתועלתנות, עי' Slote 1997. עי' גם Zagzebski 1998, 2004, (בפרקים הראשונים).

אתיקת המידות לכשעצמה, אינה תורה מטא-אתית או מטא-נורמטיבית, אלא תיאוריה מוסרית נורמטיבית; היא מציגה מערכת הנותנת תשובות לשאלות מוסריות, אולם לא בהכרח עוסקת בשאלה מהי ההצדקה לפעול בהתאם לאותה מערכת. זה מזמין את השאלה: מהי ההצדקה המטא-אתית לפעול לפי אתיקת המידות? מדוע אני חייב לפעול באופן שיפתח ויביא לידי ביטוי את המידות הטובות (או הנחשבות כטובות) שלי?

אחד מיתרונותיה של אתיקת המידות הוא, שהשאלה הזו מאיימת עליה הרבה פחות מאשר על תיאוריות אתיות אחרות – פשוט משום שהיא אכן אינה טוענת שהאדם "חייב" להיות מוסרי, באופן החזק והקטגורי של מלה זו. הרי המוטיבציה העיקרית של אנסקומב להעלות מחדש את אתיקת המידות, נבעה בעיקר מהבעייתיות הכרוכה במושגי ה"חובה" וה"צריך" של האתיקה המקובלת; אתיקת המידות אמורה להציג אלטרנטיבה שאינה מסתמכת על טענות חובה שכאלו. ממילא, היא אינה צריכה לטעון שקיים טעם אובייקטיבי, קטגורי ומכריע להיות מוסרי. יתכן שלפחות ביחס לאנשים מסוימים, תשובתה של אתיקת המידות לשאלה "למה אני חייב להיות מוסרי?" תהיה: "אתה באמת לא חייב". אתיקת המידות ממליצה, משבחת ומגנה, אבל לא מחייבת או אוסרת באופן אבסולוטי¹⁸².

כתוצאה מחוסר מחויבותה ל"חובה", אתיקת המידות גם אינה נזקקת לקיומן של ישויות "מוזרות", כמו העובדות המוסריות של הריאליזם, שמטרתן ליצור חובות קטגוריות. היא מבססת את עצמה על תכונות טבעיות של האדם והמציאות, ורואה בהן את הבסיס למוסר. אמנם תכונות טבעיות שכאלה אינן יכולות ליצור חובות חזקות, אבל זה מחיר שאתיקת המידות מוכנה לשלם, כדי לא להיקלע למוזרות הכרוכה בקיומן המשוער של חובות שכאלה¹⁸³.

אין זה אומר שאתיקת המידות היא אנטי-רציונאליסטית, ואינה מציעה כלל טעמים להיות מוסרי; היא מציעה מספר טעמים שכאלה, אלא שהללו נוטים בהכרח לאחד משני הצדדים – או שהם קשורים לרצונותיו של האדם, ובכך מאבדים מהאובייקטיביות שלהם, או שהם שומרים על האובייקטיביות תוך איבוד חלק ניכר מהכוח הנורמטיבי שלהם. היא אינה מתימרת לאחוז את החבל משני קצותיו.

סלוט לדוגמא, כפי שראינו בפרק הראשון, מנסה אמנם לעשות קפיצה מהמושגים האקסילוגיים למושגים הדאונטולוגיים, ולטעון שאם מעשה מסוים הוא "גרוע" או "מגונה", לכאורה מובן מאליו שאין לעשות אותו, ואם הוא "טוב" או "משובח", הרי שיש לעשות אותו¹⁸⁴. בכך הוא מנסה להעניק לאתיקת המידות את כוחם האובייקטיבי של הצווים הדאונטולוגיים המאפיינים תיאוריות אחרות. אבל כפי שצינתי שם, הדוגמא שהוא מביא ממחיש את החולשה שבעמדה זו: אם צעד

¹⁸² אמנם, עדיין נשאלת השאלה, מה הופך דווקא מידות מסוימות לטובות ולראויות-לחקי. כפי שנראה, התשובה קשורה לציר דמותו האידיאלית של האדם, ויש מקום לדון האם אידיאל זה הוא אובייקטיבי.

¹⁸³ לכאורה, גישה כמו אתיקת המידות, המוותרת על מושג החובה, אינה רלבנטית למהלך של עבודה זו, המתמקדת בקשר בין הא-ל לבין החובה המוסרית. אף על פי כן אני חושב שיש לה תפקיד חשוב במסגרת זו, שכן למרות שהיא מחלישה את מושג החובה, היא אינה מוותרת עליו לגמרי, אלא מספקת טעמים חזקים לפעול באופן מוסרי. טעמים אלה יכולים להיות רלבנטיים ביחס לתצ"א, כפי שיבואר בהמשך.

¹⁸⁴ Slote 1997, pp. 199-200

מסוים במהלך ריקוד בלט נחשב "גרוע", אז אכן יש על פניו טעם שלא לעשות אותו, אבל האם זהו איסור קטגורי ומכריע, כמו שהאיסורים המוסריים אמורים להיות? ה"איסור" הזה קיים רק עבור מי שיש לו רצון לרקוד בלט באופן מושלם, לא עבור מי שאין לו רצון כזה. סביר להניח, שהאדם לא יסכים בכלל לייחס לאותו צעד את התכונה "גרוע", אלמלא קיבל על עצמו מראש את הערכים של ריקוד הבלט. אם סלוט משווה לכך את מושגי הטוב והרע המוסריים, אפשר להסכים איתו שמעשה מסוים עשוי להיחשב כ"רע" במסגרת מערכת מושגים מסוימת – אבל אין בכך כדי לטעון שקיים איסור קטגורי להימנע ממעשה זה, גם עבור מי שלא מתעניין כלל באותה מערכת. מי שלא אכפת לו ממידות טובות, לא יתרשם כלל מהטענה שמעשה מסוים מבטא מידה רעה.

ההשוואה שעושה פיליפה פוט¹⁸⁵ בין כללי המוסר לכללי הנימוס, ממחישה היטב את עמדתה של אתיקת המידות, שמציבה אמנם מערכת כללים לאדם, אבל מערכת זו הינה היפותטית בלבד. אם הנימוס אוסר לעשות מעשה מסוים, אז קיים טעם שלא לעשות מעשה זה, עבור מי שרוצה להיות מנומס, אבל לא עבור מי שאין לו עניין להיות מנומס. והוא הדין גם לגבי הטעמים המוסריים לפי אתיקת המידות. טענה לפיה עצם היות מעשים מסוימים טובים או רעים, מהווה טעם מספיק לעשות אותם או להימנע מהם – אמנם מקנה לטעם זה אופי אובייקטיבי, אבל זה בא על חשבון הכוח הנורמטיבי של אותו הטעם. שכן האופי האובייקטיבי הזה של הטוב והרע הוא דסקריפטיבי בלבד (או לכל היותר, יוצר חובות היפותטיות בלבד), בדומה לזה של תכונות היופי והכיעור האסתטיות – הוא מציין עובדות טבעיות מסוימות ותו לא. ללא תשוקה רלבנטית, לעובדות אלה אין כוח נורמטיבי מחייב על האדם.

הכיוון השני של אתיקת המידות, הוא להשעין את הטעמים המוסריים על קיומן של תשוקות מסוימות באדם, דהיינו על טעמים פנימיים. כך למשל על פי התפיסה האריסטוטלית, חיים על פי המידות הטובות מביאים את האדם למצב הנקרא אאוודיימוניה, מעין אושר וסיפוק הנובעים משלמות עצמית. זה עשוי ליצור תמריץ לאדם לפעול בצורה המתאימה, על מנת להגיע למצב הזה. גם אדם שהוא אגואיסט, יכול להשתכנע לפעול באופן מוסרי, אם יאמין שהדבר תורם לבריאותו הנפשית ויגרום לו לאושר¹⁸⁶. קיים אפוא טעם (פנימי) להיות מוסרי. אולם אתיקת המידות אינה מתיימרת לטעון שאותו טעם הוא בעל כוח מחייב באופן מוחלט, חל על כל אדם בלי קשר לרצונותיו, ודוחה מפניו כל טעם אחר. הדרישות שהיא מציבה לאדם הינן למעשה היפותטיות: אם ברצונך לחיות חיים של שלמות, להגשים את האידיאלים האנושיים, ולהגיע למצב של אושר וסיפוק – עליך לפעול באופנים כאלה ואחרים. ההנחה היא אמנם, שכל אדם בעל תבונה ומודעות עצמית מספקת, ירצה לחיות באופן שכזה; אם הוא אינו רוצה בכך, כנראה ששכלו אינו מפותח מספיק, או שהוא אינו מודע לאושר שימצא בדרך זו. אף על פי כן, לו יצויר אדם שבאמת אינו

¹⁸⁵ Foot 1972

¹⁸⁶ ע"י Slote 1997, pp. 219-220 שמציג את רעיון "הנדיבות השופעת" של ניטשה כדוגמה לאופן בו גם אגואיסט מוצהר עשוי להיות מונע לפעול באופן אלטרואיסטי.

מעוניין באורח חיים של מידות טובות – לא ניתן לבוא אליו בטענות ש"חובתו" היא לפעול באופן מוסרי. אפשר לגנות את אותו אדם, ואפשר לרחם עליו בשל האופן בו הוא מבזבז את חייו, אבל לא קיימת חובה קטגורית מטאפיזית כלשהי המרחפת מעליו ותובעת שיתייחס אליה. כך גם לגבי אדם שרוצה אמנם להיות טוב, אבל דוחה את האידיאל שאתיקת המידות מציעה, ומאמץ אידיאל אחר – למשל את הרצון לעוצמה הניטשיאני (אם כי ניתן לשייך אדם כזה לתחומה של אתיקת המידות, רק שהוא חולק על הגדרתן של המידות הטובות).

אפשר להשוות את אתיקת המידות לתורת הרפואה ושמירת הגוף – מי שרוצה להיות בריא (וההנחה היא שכולם רוצים בכך) צריך לחיות באורח חיים מסוים, ומי שלא רוצה להיות בריא – אין מה לומר לו מעבר ל"חבל". אתיקת המידות מכיר בכך שהשאיפה לשלמות האישית והמוסרית היא עניין הנתון לבחירתו של האדם, ואין היא כפויה עליו; כלשונה של פיליפה פוט, אנחנו מתנדבים בצבא הנלחם למען החירות והצדק, לא מגויסים בכפייה¹⁸⁷.

אתיקת המידות מנסה למעשה לאזן בין האובייקטיבי לסובייקטיבי. מצד אחד, היא טוענת לקיומם של טוב ורע אובייקטיביים, בכל הנוגע למידות ולתכונות הנפש; היא מציגה אידיאל מסוים של שלמות אנושית, שגם אם יש מקום לויכוח לגבי פרטיו המדויקים, הרי שבסך הכל זהו אידיאל אובייקטיבי עבור כל בני האדם¹⁸⁸. מי שפועל בהתאם לאידיאל זה, מגשים את המצב האנושי האופטימאלי, ומי שאינו עושה כן מחטיא את המטרה. מאידך גיסא, היא מכירה בכך שעצם קיומו של האידיאל, אינו מטיל חובות קטגוריות על האדם. עבור רוב בני האדם, קיימים אמנם טעמים להיות מוסריים – טעמים הקשורים לבריאותם הנפשית ולאזרם האישי; אבל בסופו של דבר אלו טעמים סובייקטיביים, שקיומם תלוי בקיומן של תשוקות מתאימות. יש כאן אמנם ויתור על מושג החובה החזק, אבל בתמורה לכך מתאפשר לאתיקת המידות לשמור הן על האובייקטיביות של הטוב והרע, והן על אינטרנליזם נורמטיבי, ובכך להימנע הן מרלטיביזם מוסרי מוחלט והן מהנחות מטאפיזיות מוזרות. אישית אני סבור שיתרונות אלה, בנוסף ליתרונות אינטואיטיביים אחרים, מכריעים את הכף לטובתה ביחס לתיאוריות המתחרות הקנטיאניות והתוצאתניות.

4.2 – אתיקת המידות פוגשת את התיאיזם

כעת נבחן באיזה אופן יכול קיום הא-ל לחזק את אתיקת המידות; לאחר מכן נראה באיזה אופן יכולה אתיקת המידות לבסס את חובת המשמעת לא-ל.

מה תורם הא-ל לאתיקת המידות? ראשית, האמונה שהא-ל ברא את האדם, מחזקת מאד את היסוד האובייקטיבי של אתיקת המידות. ראינו שאתיקת המידות מניחה שמידות מסוימות, או תכונות נפש

¹⁸⁷ Foot 1972, לביקורת על פוט, עי' Philips 1977, McDowell 1978.

¹⁸⁸ גם הריאליסטים המוסריים עשויים לחלוק אחד על השני, ואפילו בקיצוניות, לגבי הגדרתן המדויקת של החובות המוסריות, ועדיין להשתייך לאותה עמדה מטא-אתית. כך גם לגבי אנשי אתיקת המידות.

מסוימות, הינן טובות או רעות באופן אובייקטיבי. בכך היא מזמינה את השאלה, מה הופך את המידות הטובות ל"טובות"?

אפשרות אחת היא לטעון, שהטוב של אותן מידות הוא עובדה בסיסית, שאינה זקוקה להצדקה נוספת; אבל אז נראה שהגדרתן של מידות מסוימות דווקא כטובות, ואחרות כרעות, תהפוך לעניין שרירותי ובלתי מובן. נראה על כן שהכיוון המרכזי של אתיקת המידות הוא לבסס את הטוב והרע המוסריים של המידות, על ערכים בסיסיים יותר של טוב ורע לא-מוסריים. תכונות נפש מסוימות נחשבות לטובות מבחינה מוסרית, כאשר הן מבטאות תכונות כמו בריאות נפשית, חוסן נפשי, כוח פנימי, איזון ויציבות, עושר רגשי, מודעות עצמית וכן הלאה¹⁸⁹. תכונות אלו אינן מוסריות לכשעצמן, והן טובות במובן זה שהן מקנות לאדם שלמות גדולה יותר. כשם שחכמה, כוח ויופי הן תכונות טובות (לא-מוסריות) בשל היתרון והשלמות שהן מקנות לבעליהן, כך התכונות שהוזכרו לעיל הן טובות בשל תרומתן לשלמותו של האדם ומעלתו. על בסיס אותו טוב לא-מוסרי, צומחות המידות הטובות המוסריות: מידות כמו אהבה או רגישות לזולת נחשבות לטובות, שכן הן מבטאות את הכוח הפנימי, האיזון הנפשי וכדו' שבאדם, ואילו מידות כמו שנאה או אדישות מבטאות פחד, חוסר ביטחון, חוסר מודעות וכדו', ועל כן הן נחשבות לרעות. השלמות הטבעית הלא-מוסרית, היא המהווה אפוא את הבסיס לתכונות הטוב והרע המוסריות¹⁹⁰.

האם אותה שלמות טבעית אכן יכולה לשמש כבסיס מוצלח למוסר? התשובה לכך תלויה לדעתה בשאלה כיצד נוצר האדם, וממילא כיצד נקבעו אלו תכונות תהווה שלמות עבורו. אם נניח שהאדם התפתח בתהליך אבולוציוני עיוור, הרי שגם מידותיו הן תוצר של אותו תהליך, שכיזוע אינו מכונן לפיתוח הטוב והשלמות המוסריים, אלא לפיתוח התכונות המועילות להישרדות. על פי תיאוריית האבולוציה, הסיבה שיש לנו את אותן תכונות המאפיינות אותנו, היא שאותן תכונות התגלו לאורך הדורות כתורמות ביותר להישרדות המין האנושי. לדוגמא, תחושת האמפתיה והרחמים כלפי הזולת התפתחה משום שהיא הובילה את בני האדם ליותר שיתוף פעולה ועזרה הדדית, מה שסייע להם בהישרדות. תחושת הצדק וההתנגדות לעוול התפתחה משום שהיא המריצה את בני האדם להיאבק כדי להגן על רכושם וקניינם, מה שתרם גם הוא להישרדותם. לא רק התחושות הללו התפתחו במין האנושי, אלא גם ההערכה החיובית כלפי המידות שהן מייצגות; הסיבה לכך שאנו מעריכים אנשים הפועלים באופן של רחמנות, צדק וכדו', היא משום שתחושת ההערכה הזו גורמת לנו לעודד ולחקות בעצמנו התנהגות כזו, וכך כאמור להועיל להישרדות המין האנושי.

אלא שלפי סיפור זה, יוצא שמערכת התכונות שאנו מגדירים כ"מידות טובות", התגבשה כפי שהיא רק בשל הנסיבות האקראיות שהיו כרוכות בהתפתחות המין האנושי; אילו הנסיבות היו שונות, היו

¹⁸⁹ עי' - Slote 1997, pp. 216-217 שמציג מספר אפשרויות כאלה.

¹⁹⁰ ניתן היה לטעון אולי, שתכונות שנובעות מתכונות לא-מוסריות, אינן יכולות להיחשב בעצמן לתכונות מוסריות. אבל טענה זו מניחה הנחה שאינה מוכרחת כלל ביחס להגדרתו של המושג "מוסרי", ולמעשה נראה שהיא מניחה את המבוקש לטובת ריאליזם מוסרי הרואה בעובדות המוסריות תופעה מיוחדת במינה. אני רואה סיבה למה תכונות שנובעות מתכונות לא-מוסריות, לא יכולות להיות מוסריות בעצמן.

מתגבשות אצלנו תכונות אופי שונות לחלוטין, כאלה שהיו נחוצות להישרדות בנסיבות אלה. לדוגמא, יתכן שבנסיבות טבעיות מסוימות, נטייה לקניבליזם היתה מתגלה כתכונה התורמת להישרדות – יתכן שהיה נוצר מחסור כה חמור במזון, עד שרק אותם בני אדם שהיו מוכנים לאכול את בני מינם, היו שורדים. מכיוון שאותם קניבלים היו מן הסתם בעלי תכונות של אכזריות וחוסר אמפתיה מעל לממוצע, הרי שאותן תכונות הן אלו שהיו מועברות לצאצאיהם, והופכות לדומיננטיות אצל המין האנושי. במקביל, אולי היתה מתפתחת הערכה חיובית כלפי תכונות האכזריות והאדישות, כדי לעודד את בני האדם לפעול לפיהן וכך לשרוד ע"י קניבליזם. מה שהיינו מקבלים בסופו של התהליך, הוא בני אדם המחשיבים את האכזריות, חוסר האמפתיה והנטייה לאלימות, כמידות טובות, ואת התכונות ההפוכות של רחמים וחמלה – כמידות רעות ופסולות. וכאן מתבקשת השאלה, האם שלמות שכזו נראית לנו טובה מספיק כדי לשמש בסיס למוסר? לכאורה לפי הסבר זה, השלמות אינה אלא אותו שילוב של תכונות, המביא לאדם את מירב התועלת, ברמה הפרטית וברמה החברתית: ברמה הפרטית, תכונות אלו יובילו את האדם לחוש אושר וסיפוק, וברמה החברתית, חברה שאנשיה הם בעלי תכונות כאלה תשגשג יותר. ניתן היה לומר שאין זה מענייננו כיצד נוצר האדם ומאין הגיעו ההעדפות שלו, ודי לנו לדעת שבמציאות הנתונה – אלה המידות שמומלץ לפעול לפיהן. לפי זה יוצא שהטוב של אותן מידות הוא עניין קונטינגנטי: מדובר באוסף שרירותי למדי של העדפות ונטיות, שהסיבה היחידה לכך שהוא זה שקיים אצלנו, היא בשל נסיבות טבעיות עיוורות כאלה ואחרות. באותה מידה יכולה היתה להיווצר מערכת שונה לחלוטין. אילו האקלים בכדור הארץ היה קצת שונה בנקודת זמן מסוימת, יתכן שכולנו היינו נהיים קניבלים, ורואים בכך את התגלמות המידות הטובות. השלמות האנושית, לפי הסבר זה, אינה שונה במהותה מהשלמות של הצבי, או של הנמר; אצל הצבי תכונת הפחדנות היא טובה, כי היא תורמת להישרדותו, ואצל הנמר תכונת האומץ או האכזריות היא טובה מאותה סיבה. באותו אופן, תכונות מסוימות הן טובות עבור בני האדם – אבל התמהיל של אותן תכונות נקבע באופן שרירותי לחלוטין.

האם הבנה זו אמורה להפריע לתומכי אתיקת המידות? אני לא בטוח; יתכן שניתן לקבל אותה מבלי לראות בכך גורם המערער את יסודותיה של אותה אתיקה. אולי אפשר לטעון שמה שמעניין אותנו הוא האדם במצבו הנתון, ולא כל מיני שאלות של "מה היה קורה אילו"¹⁹¹. וגם אם העובדה שאנו מעריכים מידות מסוימות היא קונטינגנטית, בכל זאת עצם קיומה מספיק כדי לתת לנו טעם לפעול על פי מידות אלה. יתכן שמבחינה פסיכולוגית, מידות אלה טבועות באדם באופן כזה, שהוא מרגיש מחויב לפעול לפיהן, גם אם הוא יודע שאין הצדקה פילוסופית לייחס להן טוב מיוחד.

¹⁹¹ לפי תגובה זו, ההתייחסות למקורן של אותן תכונות נופלת במה שנקרא "הכשל הגנטי", כשהיא מייחסת חשיבות למקורן של התכונות כשלמעשה הוא אינו רלבנטי. מה שרלבנטי הוא העובדה שהן קיימות אצלנו, ולא השאלה מאין וכיצד הגיעו אלינו.

אף על פי כן, לדעתי ההכרה באופי האקראי של התפתחות האדם ומידותיו, על פי תיאוריית האבולוציה, פוגמת ביכולת שלנו להתייחס למידות הטובות כאל "טובות באמת". נראה שאנשים רבים חשים שה"טוב" שבמידות הטובות, אין פירושו רק "מועיל" או "מוביל לאושר". אילו זה היה כך, היתה אתיקת המידות הופכת דומה מדי לתועלתנות, או אפילו לאגואיזם. הטוב שבמידות הטובות אמור להיות משהו מעבר לזה, לבטא אידיאה כלשהי של טוב ושלמות, ולא רק התאמה בין אוסף חלבונים אקראי (- האדם) לבין אוסף תנאים אקולוגיים אקראי (- העולם). התחושה היא שגזע אנושי הדוגל באכזריות, חוסר אמפתיה וקניבליזם, הוא בעל מידות פגומות, אפילו אם אותן מידות תורמות להישרדותו ולאוושר שלו; אבל לפי אתיקת מידות משולבת בנטורליזם, הרי שאותו גזע אינו גרוע יותר מאיתנו משום בחינה – הוא פשוט שונה. כשם שאדם משלנו מבטא את האידיאל האנושי ע"י פעולות המגשימות את מידות הרחמים והאהבה, כך אדם משלהם מבטא את האידיאל האנושי שלהם ע"י פעולות הפוכות. והסלידה שלנו מהם אינה מבטאת חיסרון אובייקטיבי כלשהו הנמצא אצלם, אלא נובעת בעצמה מכך שהנסיבות "תיכנתו" אותנו לחוש כך כלפי תופעות כאלה. יתכן שאותם אנשים מרגישים בדיוק אותה סלידה כלפינו – ואין שום נקודת תצפית אובייקטיבית לעמוד עליה ולטעון ממנה שהאחד צודק והשני טועה.

כך למשל, על דבריו של ריצ'רד דוקינס –

"בזמנים קדומים היו לנו הזדמנויות להיות אלטרואיסטים רק כלפי קרובים גנטיים וכלפי משיבי טובה פוטנציאליים. כיום המגבלה הזאת כבר אינה קיימת, אבל כלל האצבע מוסיף להתקיים. ומדוע שלא יתקיים? זה בדיוק כמו תשוקה מינית. איננו יכולים להתאפק מלחוש חמלה כלפי מוכה הגורל (שאינו קרוב לנו ואינו יכול להשיב לנו טובה), כשם שאיננו יכולים להתאפק מלחוש תשוקה כלפי מישהו מהמין האחר (שעשוי להיות עקר או לא מסוגל להתרבות מסיבה כלשהי). שני המצבים הללו הם יריות סרק, טעויות דרווניניות: טעויות ברוכות, יקרות-ערך"¹⁹².

– מגיב מיכאל אברהם:

"השאלה שמתעוררת כאן היא מדוע אלו טעויות ברוכות ויקרות ערך? מהו המדד ליוקר הערך שלהן? לשון אחר: מניין התפתחו הערכותיו המוסריות של דוקינס עצמו? כיצד איש כדוקינס מפתח רגשות מוסריים שמתייחסים לטעויות הללו כמשהו יקר ערך, אף על פי שהם לא תורמים מאומה לשרידותו? אם אכן מדובר בטעויות שהן תוצאות של יריות באפלה, מניין הגיע המדד שקובע שהן יקרות ערך? על פי אלו קריטריונים נקבע הערך של רגשות אלו, ומניין צמחו הקריטריונים הללו עצמם (גם הם כנראה יקרי ערך לא פחות)? מהי בכלל משמעותה של האמירה שיש כאן תופעות יקרות ערך?"¹⁹³

¹⁹² דוקינס 2008, עמ' 316.
¹⁹³ אברהם 2011 עמ' 58-59.

אם רוצים לדבר על טוב אובייקטיבי, על אידיאל אנושי קבוע שאינו משתנה בעקבות נסיבות חיצוניות, חייבים לוותר על התפיסה הנטורליסטית לגבי היווצרות האדם. תהליך אקראי יוצר טוב ורע שרירותיים, שאינם מבטאים יותר מאשר כושר שרידות; רק יצירה מתוכננת, ע"י כוח תבוני, יכולה ליצור אדם שנטיותיו תבטאנה ערכים מוחלטים, ולא רק את השפעת האקלים והסביבה בהן גדל. לכן, אם אנו רוצים לראות במידות הטובות ביטוי של טוב אובייקטיבי, ולא רק של תועלת – עלינו להאמין שהא-ל הוא שיצר את האדם והטביע בו נטיות אלו, כדי לכוון אותו לפעול באופן שיגשים את הטוב האידיאלי. באופן זה, כאשר האדם מממש את המידות הטובות שבו, הוא לא רק משיג תחושה אישית של סיפוק ואושר, ולא רק מביא תועלת לחברה, אלא מגשים את האידיאל שלשמו נוצר האדם – אולי את צלם אלוקים אשר בו.

ההכרה בכך שהטוב של המידות הטובות הוא אובייקטיבי, ולא רק תוצר שרירותי של נסיבות עיוורות, אמורה גם להגביר את המוטיבציה לפעול בהתאם לאותן מידות. שכן כל זמן שהאדם מאמין שהוא אינו אלא תוצר של תהליך אבולוציוני עיוור, אפילו אם הוא מרגיש בתוכו נטיות חזקות לפעול באופנים מסוימים, ואף מרגיש תחושות של אושר וסיפוק כאשר הוא פועל כך – הרי הוא מודע לכך שאין כאן יותר מאשר תוצאה של מערכות ביולוגיות, גנטיות והורמונאליות שונות הפועלות עליו. הוא "מתוכנת" לחוש הערכה כלפי צורות התנהגות מסוימות, וכאשר הוא מתנהג בצורה כזו, המוח שלו "מתוכנת" לשחרר הורמונים או חומרים דומים שעושים לו הרגשה טובה. אבל "תכנות" זה נוצר רק כתוצאה מהנסיבות השרירותיות בהן התפתח המוח. באותה מידה הוא יכול היה להיות אחרת. כל זמן שאותו אדם סבור כך, האם תהיה לו מוטיבציה חזקה לפעול על פי המידות הטובות? המוטיבציה היחידה שתהיה לו תנבע מהסיפוק שהוא יודע שיחוש אם יפעל כך; אבל כאשר הוא חושב על כך שאותן תחושות סיפוק ואושר, אינן אלא הפרשות הורמונאליות מסוימות – נראה שהדבר יחליש בהרבה את המוטיבציה שלו. תפיסה זו עלולה גם לגרום לו להתעלם במכוון מנטיותיו המוסריות, ולראות בהן – וברגשות האשמה המתעוררים בו כשהוא עובר עליהן – לא יותר מתוצר לוואי אבולוציוני, שאינו אמור באמת להטריד אותו. הוא עשוי גם לחשוב שאותן נטיות אולי היו מועילות בשלב מוקדם כלשהו באבולוציה של המין האנושי, אבל כיום הן כבר אינן מועילות באותה מידה וניתן אולי לוותר עליהן. כמובן, אין בכך כדי לומר שאנשים שזוהי אמונתם אינם יכולים לפעול באופן מוסרי; הם בהחלט מסוגלים לכך, ואף עושים זאת בפועל, אבל ההצדקה שיש להם לדבוק בערכי המוסר (מעבר לשיקולי כדאיות) רעועה למדי, ועלולה במקרים מסוימים להשפיע על המוטיבציה שלהם. ודאי שאדם המעוניין לדחות את ערכי המוסר, יכול להסתמך על מקורן האבולוציוני של הנטיות המוסריות כדי לנמק את זלזולו בהן.

בניגוד לכך, האדם המאמין שהוא נוצר ע"י הא-ל, מאמין שנטיותיו המוסריות אינן סתם דחפים ביולוגיים, אלא הן משקפות טוב אובייקטיבי, שהא-ל הטביע בו נטייה כלפיו. הוא מאמין שאכן קיים טוב אידיאלי כזה, שהוא יכול לחוש אותו ולכוון את עצמו כלפיו, ושרגשות הסיפוק והאושר שהוא חש בעקבות התנהגות שכזו מבטאים את השלמות האמיתית שרכש לעצמו – לא סתם תגמול הורמונאלי שנועד להמריץ אותו. לאדם כזה תהיה הרבה יותר מוטיבציה לפעול על פי המידות

הטובות, מאשר לחברו הנטורליסט. אולם מה שחשוב בהסבר זה הוא לא רק המוטיבציה, אלא ההצדקה הפילוסופית לראות במידות הטובות משהו שהוא "טוב באמת", וממילא ישנם נימוקים טובים לפעול לפיהן.

אמנם, כאן מתבקשת השאלה: על מה מבוסס טובו של הא-ל עצמו? גם אם נניח שהא-ל אכן יצר את בני האדם, ואולי גם שיצר אותם בצלמו – מה עושה את הא-ל לטוב? מדוע העובדה שהוא יצר אותנו עם נטייה להעריך מידות מסוימות, מעידה על כך שאכן מידות אלה הינן ראויות להערכה, יותר מאשר מידות שהתפתחו באופן אבולוציוני? הרי גם הא-ל יכול היה לכאורה ליצור אותנו באופן שנעריך מידות כמו אלימות ואכזריות, ונגנה מידות כמו רחמים וחמלה. למה העובדה שהוא בחר ליצור אותנו כפי שאנחנו, מעידה על כך שנטייתנו הנוכחית אכן מבטאת את הטוב האובייקטיבי, ולא גחמה כלשהי של הא-ל?

כאן בדיוק מופיעה הנקודה בה אתיקת המידות "עוזרת" לא-ל. שהרי לפי אתיקת המידות, הטענה שמעשה מסוים הוא טוב או רע, נמדדת לפי השאלה האם זהו המעשה שהאדם המושלם, הווירטואוזי, היה עושה. אין קנה מידה חיצוני הקובע את הטוב והרע המוסריים; הללו נקבעים לפי המידה בה הם מבטאים את המידות הטובות שבאדם, כאשר "הטוב" שבמידות אלו נובע משלמות שאינה-מוסרית. תכונות (לא מוסריות) כמו בריאות נפשית, איזון, שליטה עצמית, מודעות וכן הלאה הן המעניקות לנפש את שלמותה – והמעשים הם טובים על פי המידה בה הם מבטאים את אותה שלמות נפשית.

מכיוון שכך, הרי שהא-ל הוא המצוי השלם ביותר, והוא הראוי להוות את קנה המידה לטוב ולרע המוסריים; הא-ל הרי הוא מושלם מעצם הגדרתו, ואין הוא סובל מאף אחת מהחולשות האנושיות הקשורות לכוחות הנפש ותכונותיה. כל הפגמים השונים והנטייות העקומות העלולים להשפיע לרעה על מעשיו של האדם, אינם קיימים אצל הא-ל. לכן, אם אנו טוענים שהגדרתו של הטוב המוסרי היא אותן מידות או פעולות המבטאות שלמות נפשית – הרי שבהגדרה, כל מידותיו ופעולותיו של הא-ל הינן הטוב המוסרי, שכן הן בהכרח מבטאות את השלמות הנפשית הגדולה ביותר שניתן להעלות על הדעת¹⁹⁴.

על פי אתיקת המידות, אין אפשרות שהא-ל יעשה רע; שכן מעשה מסוים מוגדר כרע מוסרי רק אם הוא מבטא פגמים בשלמות הנפשית של האדם (או שהוא אינו מבטא כראוי את אותה שלמות). אין קנה מידה חיצוני לטוב ולרע המוסרי מעבר לאותה שלמות. ומכיוון שהא-ל הוא מושלם ככל שניתן להיות, הרי שמעשיו לעולם אינם יכולים להיחשב רעים. גם מעשים שאצל בני אדם היו נחשבים כרעים, שכן הם היו מבטאים חסרונות נפשיים, אצל הא-ל אותם מעשים עצמם נובעים

¹⁹⁴ כפי שצויין לעיל, ניתן לטעון שלמידות טובות אלה אין כוח נורמטיבי מצד עצמן, שכן תמיד ניתן לשאול "למה עלי לשאוף לבריאות נפשית" וכדו'. אכן, כמו שכבר שכתבתי, זהו ויתור שעושה אתיקת המידות על הטענה לפיה המוסר מכיל חובות קטגוריות לחלוטין. אין זה אומר כמובן שאין בנמצא טעמים טובים לשאוף לבריאות נפשית וכדו'. הטענה שטעמים שכאלה אינם נחשבים לטעמים מוסריים, מניחה את המבוקש נגד אתיקת המידות.

ממקור אחר, ומבטאים תכונה חיובית ולא שלילית. לדוגמא, כאשר אדם אחד גורם סבל לזולתו או פוגע בו בדרך כלשהי, זה נובע על פי רוב מפגם בנפש, כמו שנאה בלתי מוצדקת, פחד, חוסר ביטחון עצמי שהאדם מנסה לפצות עליו באמצעות פגיעה באחרים, וכן הלאה. מעשים כאלה הינם רעים מכיוון שהם מבטאים פגמים נפשיים מעין אלה. לעומת זאת, ההנחה היא שכאשר הא-ל פוגע בבני אדם וגורם להם סבל, הוא אינו עושה זאת בשל אותם מניעים, אלא כביטוי של שלמות נפשית כלשהי – למשל של השאיפה לצדק (כאשר הוא מעניש את החוטאים), או של השאיפה לתועלת הכלל (שלפעמים מושגת באמצעות סבלם של הפרטים). מעשים אלו של הא-ל יהיו אפוא טובים מבחינה מוסרית, שכן הם מבטאים תכונות חיוביות של הנפש. למעשה, גם אם בן אדם יפגע באחרים מתוך מניעים מעין אלו, מעשיו עשויים להיחשב טובים מוסרית; אלא שאצל אדם קשה לעמוד בדיוק על מניעיו, ויתכן שמתערבים בהם גם נטיות שליליות, העדר שיקול דעת וכדו', כך שקשה לקבוע בבירור האם מעשה כזה הינו טוב או רע. ההנחה היא שאצל הא-ל לעומת זאת אין מציאות של חיסרון בנפש, וממילא ברור שכל מעשיו הינם טובים בהכרח.

אפשר אולי להמשיך ולשאול: מניין לנו שהא-ל אכן מושלם מבחינה נפשית? אולי גם הוא סובל מחולשות או פגמים מסוימים, וממילא יתכן שלא כל פעולותיו וציווייו מבטאים שלמות ונחשבים לטובים מוסרית? תשובה אפשרית אחת היא, שהא-ל הוא מושלם בהגדרה; השלמות היא חלק מהותי מהגדרתו של הא-ל, וממילא טענה לפיה הא-ל הוא בלתי מושלם מכילה סתירה פנימית, כמו טענה על משולש עם 4 צלעות. אם קיים מצוי מסוים שאינו מושלם מכל בחינה אפשרית, אז הוא אינו הא-ל, וממילא לא עליו מדובר כאן. כך שאין מקום לשאלה האם מעשיו של הא-ל עשויים להיות רעים: אם הם נראים כאלה, אז או שמי שעושה אותם אינו הא-ל, או שהם לא באמת רעים. אבל גם בלי להניח שהא-ל הוא מושלם בהגדרה, האפשרות לפיה הא-ל עלול לעשות מעשים רעים מובילה להשלכות כל כך בעייתיות, שלמעשה מביאות לקיצו כל דיון על מוסריות ורציונאליות. בכך אדון בע"ה בהרחבה בהמשך העבודה.

מה שראינו אם כך, הוא שאתיקת המידות ותצ"א משלימות אחת את השנייה. אתיקת המידות מגדירה את הטוב המוסרי כאותן מידות המבטאות שלמות נפשית (לא-מוסרית). שלמותו הנפשית של האדם מוגדרת על פי מציאותו של תמהיל תכונות אידיאלי מסוים, המקנה לבעליו יתרונות אישיים וחברתיים. אלא שגם אם האידיאל הזה משותף לכל בני האדם, ובכך הוא אוניברסאלי, הרי שיתכן קיומן של חברות אחרות או יצורים אחרים, שהתכונות האידיאליות עבורן תהיינה שונות בעליל, אולי הפוכות מאלו האנושיות. אם כן, הרי שהאידיאל של השלמות האנושית אינו אובייקטיבי לחלוטין, אלא רק אינטר-סובייקטיבי, ולמעשה הוא אינו אלא תוצר קונטינגנטי של כוחות טבע עיוורים; זה מחליש במידה ניכרת את הנכונות לזהות אותו עם הטוב, ואת המוטיבציה לפעול לפיו (גם אם לא מעלים אותם לגמרי).

התיאזם מאפשר לאתיקת המידות להפוך את האידיאל האנושי לאובייקטיבי ולמחויב הרבה יותר, באמצעות הסמכתו על אידיאל בסיסי עוד יותר – על השלמות (הלא מוסרית) האלוקית. אם הא-ל יצר את האדם באופן מכוון, הרי שתמהיל התכונות המהווה את האידיאל האנושי אינו סתם יצירה שרירותית, אלא שיקוף של האידיאל האלוקי. השלמות האלוקית היא אובייקטיבית, שכן היא נצחית ובלתי משתנה בכל העולמות האפשריים. ממילא, כאשר האדם פועל על פי המידות הטובות, אין הוא מבטא בכך רק את תכונותיו הטבעיות, באותו אופן בו נמר הצד את טרפו עושה זאת – הוא מבטא את השלמות המוחלטת של אלוקים. הנטייה לזיהוי השלמות האלוקית עם הטוב האובייקטיבי, והמוטיבציה לפעול בהתאם לה, יהיו גדולים הרבה יותר באופן הזה.

את הסיוע הזה מעניק התיאזם לאתיקת המידות, מבלי לערער את היסודות העומדים בתשתיתה; הטענה לפיה הטוב המוסרי נקבע לפי המידה בה הוא מבטא את השלמות הנפשית, עומדת בעינה. מה שהתיאזם עושה הוא רק לספק לאתיקת המידות את הא-ל בתור הווירטואוז המושלם, כזה ששלמותו אינה נקבעת בהתאם לנסיבות חיצוניות, ואינה רלטיבית ביחס לחברות או יצורים אחרים.

מצידה שלה, אתיקת המידות מהווה בסיס אפשרי לתצ"א, בשל הגדרתה את הטוב והרע המוסריים על בסיס המידות הנפשיות, ולא על בסיס עובדה חיצונית כלשהי. תיאוריות אחרות מציגות קנה מידה חיצוני למוסר – כמו ההתאמה לצו הקטגורי, או ריבוי מקסימאלי של ההנאה בעולם – ובכך "דורשות" מהא-ל לכאורה להכפיף את עצמו לקנה מידה כזה, אם רצונו להיות מוסרי. לעומת זאת אתיקת המידות מבססת את המוסר על שלמות הנפש, ומציבה כקנה המידה למוסר את הווירטואוז המושלם; המסקנה מתבקשת ממנה אפוא היא, שאם הא-ל קיים, הרי שהוא העונה בצורה הטובה ביותר להגדרה זו, וממילא רצונו שלו – המבטא את שלימות הנפש והמידות האולטימטיבית – הוא המדד למוסר.

אמנם, כפי שראינו לעיל, אתיקת המידות אינה מדברת על חובות ואיסורים, אלא על "המלצות". לפי זה, גם אם נציג את רצון הא-ל כקנה המידה לטוב המוסרי, עדיין לא תהיה חובה מוחלטת לציית לו. מי שרוצה לעשות את הטוב, עליו לברר (במידת האפשר) את עמדתו של הא-ל בנושא, ולפעול בהתאם לה; אבל מי שאין לו מוטיבציה לעשות את הטוב, לכאורה אין לו כל טעם לפעול בהתאם לרצון הא-ל.

אכן, זה מחיר שתצ"א המבוססת על אתיקת מידות תצטרך כנראה לשלם אותו, אם כי היא עשויה להעלות נימוקים נוספים בעד עשיית רצון הא-ל, כמו אלו שהוזכרו בפרקים הקודמים (- שכר ועונש, קיומו של רצון פנימי וכדו'). אף על פי כן, נראה שלעמדה זו יש יתרונות רבים, שעשויים להצדיק את הויתור על קיומו של טעם כלשהו התקף עבור כל אדם. מי שמחפש לעשות את הטוב המוסרי, ימצא כאן עמדה המספקת בסיס אובייקטיבי לטוב, שאינו "מרהף באוויר" באופן מוזר ומנותק מכל רצון שהוא, אלא מקושר היטב לרצון האלוקי, ולאידאליים של שלמות נפשית ואושר, המעוררים מוטיבציה אצל רוב בני האדם. בסיס כזה למוסר קשה למצוא בעמדות אחרות, ובפרט בריאליזם המוסרי החילוני, שאת חולשותיו הרבות ראינו בפרק הראשון. מי שאינו מעוניין בטוב

המוסרי, וגם לא בשלמות הנפשית או באושר – לא יונע לפעולה ע"י אתיקת המידות, בין אם היא מבוססת על רצון הא-ל ובין אם לא. מה לעשות; אי אפשר להכריח אנשים להיכנס לגן עדן אם הם לא רוצים. אבל העמדה הנוכחית לפחות מציעה להם "גן עדן" של שלמות פנימית ואושר, בניגוד לריאליזם המטיל עליהם חובות ודרישות ללא שום קשר למוטיבציה כלשהי. אם יש מישהו שהוא מצד אחד אגואיסט מושלם, שאין לו שום מוטיבציה להיטיב לאחרים, ומצד שני הוא לא מעוניין להגיע למצב של אושר וסיפוק – אז הוא כנראה אדם לא-רציונאלי, ולא נותר אלא להצטער עליו.

פרק 5 – טעמים: פנימיים, היצוניים, ומוסריים

5.1 – יום פוגש את נייגל

ישנו עוד כיוון אפשרי לנסות לבסס עליו את חובת הציות לא-ל. העמדה שתוצג להלן מותחת את הגבולות האפשריים של היומיאניזם, באופן שחלק מהיומיאניים יסרבו אולי לקבל כלגיטימי. אולם מכיוון שהגדרת גבולות היומיאניזם היא ממילא נושא השנוי במחלוקת, יש מקום להציע גם את האפשרות הזו. למעשה, גם אם עמדה זו לא תתקבל כיומיאנית-לגיטימית, עדיין היא תהיה לדעתי עדיפה על פני הגישה הנורמטיבית של הריאליזם המוסרי הלא-תיאיסטי.

לפי עמדה זו, רק רצונות ותשוקות יוצרים טעמים לפעולה; כדי שיתקיים טעם נורמטיבי כלשהו, חייב להיות רצון מתאים המקושר אליו. בכך מקבלת עמדה זו את היומיאניזם. אולם אז היא צועדת צעד נוסף, וטוענת שלא רק רצונותיו האישיים של האדם מייצרים טעמים עבורו, אלא כל רצון של כל אדם – או של כל יצור חי – מייצר טעמים לפעולה עבור כל פועל שהוא. אם אדם כלשהו סובל מכאבים, אז לא רק לו יש טעם לפעול באופן שיקל על כאביו – אלא גם לי, ולכל אדם אחר, יש טעם כזה. זאת גם אם איני חש כל תשוקה להקל את כאביו של אותו סובל, וגם אם שום הפעלה של שיקול דעת לא מעוררת אצלי תשוקה כזו. העמדה הזו, שניתן לכנותה העמדה הנייגליאנית, על שם מייצגה המובהק תומאס נייגל, טוענת שישנם טעמים לפעולה שאינם תלויי-פועל, והם חלים על כל אדם גם אם אין לו תשוקה אישית בנושא¹⁹⁵. עם זאת, תנאי הכרחי לקיומם של אותם טעמים, הוא שיהיה **מישהו** שרוצה באותן פעולות או בתוצאותיהן. אין טעמים לפעולה המרחפים באוויר, ודורשים פעולות מסוימות מאנשים גם אם אין אף אחד בעולם המעוניין בכך.

היתרון הבולט של עמדה זו הוא, שממבט ראשון ניכר שהמוזרות הנורמטיבית שלה קטנה בהרבה מזו של הריאליזם המוסרי. כפי שראינו, המוזרות הנורמטיבית נובעת מהנתק בין רצונותיהם של האנשים, לבין החובות המוסריות, שאמורות להתקיים ולחול עליהם גם אם אין אף יצור ביקום המעוניין בכך. זיכרו את הדוגמא של החיזורים והחובה לצבוע את הגוף בירוק. אם איש אינו רוצה בכך, איש אינו מפיק הנאה מכך, והדבר אינו מוביל לשום תועלת הנראית לעין – הטענה כאילו בכל זאת קיימת כאן חובה, נשמעת בלתי מתקבלת על הדעת. לעומת זאת, ברגע שניתן להצביע על מישהו שחפץ במעשה, שיפיק ממנו הנאה או רווח כלשהו – הטענה שקיימת חובה לעשות את המעשה, גם עבור אותם אנשים שאינם חפצים בכך, נשמעת הרבה יותר סבירה ומתקבלת על הדעת. אינטואיטיבית, אנו חשים שיש אמת באלטרואיזם, בעמדה לפיה רצונו של האחד אמור לשנות גם לאחרים. מרגע שקישרנו בין החובה המוסרית לבין רצון כלשהו, כבר הורדנו מעליה חלק ניכר מנטל המוזרות, המכביד כל כך על העמדה הריאליסטית הטוענת לקיומן של חובות מנותקות מכל רצון שהוא.

¹⁹⁵ ע"י Nagel 1970, 1979

למעשה, אני סבור שברוב המקרים בהם ישנה הסכמה אינטואיטיבית רחבה שקיימת חובה מוסרית לפעול באופן מסוים, אם לא בכולם – מדובר במקרים בהם ניתן להצביע בבירור על אדם או קבוצת אנשים שרוצים שכך אכן נפעל. הדוגמאות הקלאסיות של איסור מוסרי, כמו לגבי רצח, עינויים, שיעבוד וכדו', מתארות כולן מצב בו קיים רצון חזק המתנגד לעשייתם של מעשים אלה – רצונם של הקורבנות. הראיה, שכאשר לא קיים רצון מנוגד מצידו של הקרבן, או של אדם אחר, התחושה שקיים איסור מוסרי במעשה נחלשת ועשויה אף להיעלם. כך לדוגמה במקרה של המתת חסד, בו החולה עצמו מבקש שימיתו אותו. אנשים רבים חשים שמעשה כזה לא יהיה בלתי מוסרי, ולא ייחשב לרצח, ואולי אפילו תהיה במקרים מסוימים חובה לעשות אותו. מה ההבדל בין זה לבין רצח רגיל? התשובה היא שתחושתנו לפיה קיים איסור לרצוח, נובעת מכך שקיים מישהו המתנגד נחרצות לרצח, דהיינו הקרבן; אם הקרבן עצמו אינו מתנגד, ולמעשה לא ניתן להצביע על מתנגד כלשהו, התנגדותנו למעשה תלך ותפחת. למעשה, התחושה היא שבמציאות של היום המתנגדים להמתות חסד נמצאים בעמדת מגננה, ומתקשים לשכנע את הציבור בהיגיון שבעמדתם, מבלי להסתמך על נימוקים דתיים ומטאפיזיים שונים¹⁹⁶.

באופן דומה, מעשים שונים שנחשבו בעבר לבלתי מוסריים בעליל, הופכים היום ללגיטימיים יותר ויותר. דוגמה מובהקת לכך היא בתחום המיני, למשל בנוגע למשכב זכור, זנות, או קיום יחסים לפני החתונה. בעבר, מעשים כאלו נחשבו לתועבה מוסרית מובהקת; כיום התמיכה בהם נחשבת סמל לנאורות וקידמה. ניסיונות לטעון לאי-מוסריותם של מעשים כאלה, ייתקלו בדרך כלל בתגובה של חוסר הבנה: "למה? למי זה מפריע? במי זה פוגע?". התחושה היא שאם זה לא פוגע באף אחד, דהיינו, אם לאף אחד אין רצון מנוגד בנושא – אז אין שום בעיה מוסרית. אלה שכן מתנגדים למעשים כאלה מנסים למצוא ראיות לכך שאותם מעשים אכן מזיקים לאדם או לחברה, או מסתמכים, כבדוגמה לעיל, על טענות דתיות ומטאפיזיות – דהיינו, במקרים רבים, על רצונו של הא-ל.

אם אכן יתברר שבכל מקום בו קיימת תמיכה אינטואיטיבית גורפת בקיומה של חובה מוסרית מסוימת, אכן ניתן לזהות רצון כלשהו המעוניין באותו מעשה (או מתנגד אליו, במקרה של איסור) – הדבר יערער בצורה משמעותית את הבסיס של הריאליזם המוסרי. שכן הריאליזם המוסרי מתבסס על האינטואיציות שלנו, שלטענתנו חשות שמעשים מסוימים הינם בגדר חובה או איסור בכל עולם אפשרי, בלי קשר לרצונותיהם של בני האדם. אולם אם בכל מקרה בו קיימות אינטואיציות כאלה, קיימים רצון או רצונות התומכים או מתנגדים למעשה, אזי לא נשאר לנו שום צידוק לטענה, לפיה אנו חשים שישנן חובות הקיימות במנותק מכל רצון. אדרבה, דוגמאות כמו אלו של החיזורים ממחישות לנו, שכאשר מעשה מסוים מוצג כחובה מוסרית, מבלי שניתן להצביע על מישהו שחפץ בו – הדבר נראה לנו מוזר בעליל ובלתי מתקבל על הדעת. אנשים רבים חשים שיש בעיה מוסרית בהרג בעלי חיים ובאכילתם; איש, ככל הידוע לי, אינו חש כך לגבי אכילת

¹⁹⁶ עי' למשל זהר תשנ"ו, שממחיש זאת.

ירקות. למה? נראה לי ברור שהתשובה היא, שאצל בעלי חיים קיימת תשוקה לחיות ולהימנע מסבל, וזו יוצרת לדעת אותם אנשים טעם מוסרי שחל גם על בני האדם. לעומת זאת, לירקות אין (ככל הידוע לנו) שום תשוקה שלא להיאכל, וממילא אין שום טעם מוסרי להימנע מאכילתם. התלות בין קיום חובה לקיום תשוקה, נראית לי ברורה מאד.

הריאליזם המוסרי צודק בכך, שאנו חשים אינטואיטיבית שקיים טעם עבור הרוצה, למשל, להימנע מרצח, אפילו אם לו עצמו אין כל תשוקה כזו; שאנו חשים שלעם הגרמני היה טעם להימנע מהשמדת היהודים, אפילו אם זו שרתה באופן מרבי את מטרותיהם. אבל שימו לב שבמקרים האלה, גם אם לרוצחים אין תשוקה כלשהי להימנע מרצח – הרי שלקרבות שלהם יש גם יש תשוקה חזקה שכזו. לדעתי, קיומה של תשוקה זו, היא המעוררת אצלנו את התחושה שמדובר בצו קטגורי. אלא שהריאליזם צעד קדימה צעד נוסף, וקבע שהצו הקטגורי הזה חל על כל בני האדם, גם אם אין אף אחד המעוניין ביישומו. וזה, לדעתי, כבר נוגד את האינטואיציה. טעמים מוסריים, חובות ואיסורים, יכולים אולי להתקיים בנפרד מתשוקותיו של הפועל עליו הם חלים – אבל הם לא יכולים להתקיים בנפרד מתשוקותיו של כל יצור קיים שהוא.

5.2 – נייגל פוגש את פרפיט

כעת נשאלת השאלה, באיזה אופן יכולות תשוקות של אדם אחד, להוות טעם לפעולה עבור אדם אחר, שלו עצמו אין תשוקות שכאלה, ואולי אפילו יש לו תשוקות מנוגדות? אפשרות אחת היא לטעון, שזה פשוט כך; זוהי עובדה נוקשה על המציאות, שרצונו של כל אדם מהווה טעם לפעולה עבור כל אדם, ואין אפשרות או צורך לעשות לה רדוקציה לטעם בסיסי יותר. אם הצבעתי על רצון של מישהו כטעם לפעולה, הגעתי לסוף שרשרת ההצדקה, ל"ככה" הסופי שלה. כך טוען נייגל¹⁹⁷, שאדם הסובל מכוויות חמורות יחד עם עוד אנשים אחרים שנפגעו כמוהו, הוא פשוט משוגע אם הוא שואל "אבל איזה טעם יש לי לרצות שכולם יקבלו טיפול? הכאב שלי יוצר טעם עבורי, אבל מה אכפת לי מהכאב שלהם?" נייגל טוען שאדם נורמאלי פשוט מרגיש שכשם שהכאב שלי הוא רע, כך כאב בכלל הוא רע באופן אובייקטיבי, וממילא קיים טעם עבור כל אחד לפעול להפחתת הכאב בעולם. מי שאינו מבין זאת אינו אלא משוגע¹⁹⁸.

אפשר אמנם לטעון כך, וכאמור לעיל, זה נשמע יותר אינטואיטיבי מאשר הטענה שהטעמים המוסריים קיימים בלי אף רצון שהוא מאחוריהם. אבל במקרה כזה זו לא תהיה עמדה יומיאנית, כי לא קיים קשר בין רצונו של האחר לבין רצוני שלי. העובדה שאנשים אחרים רוצים משהו, סובלים

¹⁹⁷ Nagel 1979, pp. 109-110

¹⁹⁸ נייגל אינו טוען, כמובן, שכל רצון של כל אדם מטיל על האחרים חובה הלכה למעשה למלא אותו. כל מה שרצון כזה יוצר, הוא נימוק *prima facie* לפעול באופן שישביע את רצונו של הזולת, אבל שיקולים שונים עשויים להכריע נגד מימושו בפועל – כמו למשל תשוקות סותרות של אנשים אחרים, וכן הלאה. במילים אחרות, רצון של כל אדם יוצר נימוק מוסרי עבור כל אדם, אבל השאלה עד כמה להתייחס אליו בפועל תלויה בשיקול דעתו של הפועל לגבי כל שאר הרצונות הרלבנטיים. הרי זה דומה לגישה התועלתנית, לפיה העובדה שענישת פושע גורמת לו לסבל היא על פניה נימוק להימנע מהענישה – אלא שנימוק זה נדחה מפני הסבל הגדול יותר שייגרם לחברה אם הפושע לא ייעש. הנחה לפיה קיימים גורמים אחרים שאמורים להשפיע על שיקול הדעת, מעבר לרצונותיהם של האנשים השונים, חורגת מתפיסתו של נייגל לפיה הרצונות בלבד הם הבסיס למוסר – וזוהי הרי התפיסה עליה דנים פה.

מכאבים וכדו', אינה אלא עוד סוג של is – עובדה יבשה על המציאות ותו לא. אם איני מצליח למצוא בתוך עצמי תשוקה כלשהי לעזור להם, אז לי אין שום טעם לעשות כן. היומיאני ידחה את האשמתו של נייגל ב"שיגעון", וידרוש ממנו להסביר לו באופן רציונאלי מדוע קיים טעם עבורו לעזור לזולת¹⁹⁹.

אפשר כמובן לחלוק על העמדה היומיאנית, ולטעון שרצונותיהם של אחרים כן מהווים טעמים עבורי. ההכרעה בין שתי העמדות המתנגשות הללו היא למעשה הכרעה בין שתי הנחות יסוד שונות לגבי טיבם של טעמים נורמטיביים, וספק אם יש דרך כלשהי להכריע ביניהן ללא קבלת יסוד משותף. היומיאנים יטענו שטעם קיים רק כשקיים רצון אישי בנושא, והנייגליאנים יטענו שהוא קיים גם אם קיים רצון של משהו אחר, ולא נראה שיש משהו נוסף לומר בנושא חוץ מהאשמות הדדיות בשיגעון או בחוסר הבנה.

אולם כאמור לעיל, יתכן שישנה דרך להכליל את העמדה הנייגליאנית בתוך המסגרת היומיאנית, תוך מתיחת גבולותיה של האחרונה. יתכן שניתן להראות, שכאשר קיים רצון מסוים אצל משהו אחר, קיים גם אצלי רצון רלבנטי בנושא; ואם קיים אצלי רצון רלבנטי, הרי שגם היומיאנים יודו שקיים עבורי טעם לפעולה.

איך ניתן לעשות זאת? איך אפשר להפוך את רצונו של הזולת, לרצון שלי?

ראינו לעיל, שהדעה המקובלת כיום אצל יומיאניים רבים היא, שלא רק התשוקות שאני חש כאן ועכשיו מייצרות עבורי טעמים לפעולה, אלא גם תשוקות כאלה שעליי להרחיב את אופק הראייה שלי כדי לגלות אותן²⁰⁰. כך למשל תשוקות שמתגלות רק בעקבות שיקול דעת, מייצרות עבורי טעמים לפעולה, עוד בטרם הפעלתי את שיקול הדעת. אם אני חש כרגע תשוקה לראות סרט במקום להתכונן למבחן, אולם שיקול דעת יגלה שהתשוקה שלי להצליח במבחן, הינה למעשה גדולה יותר מאשר תשוקתי לראות את הסרט – הרי שקיים טעם עבורי להתכונן למבחן במקום לראות את הסרט, למרות שכרגע אין לי שום תשוקה לעשות זאת. כמו כן, שיקולים של ראיית הנוולד יכולים ליצור עבורי טעמים לפעולה: אם אני יודע שעוד חצי שנה אסע לצרפת, וכשאהיה שם אשתוקק מאד לכך שאדע לדבר צרפתית, הרי שקיים עבורי עכשיו טעם ללמוד צרפתית, אפילו אם כרגע אין לי שום תשוקה לא ללמוד צרפתית ולא לדעת צרפתית²⁰¹. באופן זה ניתן להרחיב את טווח התשוקות הרלבנטיות עבורי, כך שיכלול לא רק את התשוקות הקיימות אצלי בהווה, אלא גם את אלה שיתקיימו אצלי בעתיד. ממילא, מתרחב גם טווח הטעמים לפעולה שיש לי.

¹⁹⁹ יתכן שהיומיאני יסכים שאותו אדם הוא "משוגע" במובן זה שיש לו רצונות שונים ויוצאי דופן ביחס לאנשים אחרים. אולם אין זה אומר שיש משהו לא רציונאלי בהתנהגותו.

²⁰⁰ ע"י למשל Huemer 2006, Schroeder 2007

²⁰¹ יש מקום לדון במקרה בו בעוד חצי שנה אני עתיד לטוס לצרפת, אולם כרגע אין לי מושג שכך יקרה ושום סיבה לחשוב שזה יקרה. האם בדיעבד ניתן יהיה לומר, שגם עכשיו יש לי סיבה ללמוד צרפתית? אולם מקרה כזה חורג כרגע מתחום הדין שלנו.

נתמקד לרגע בדוגמא הזו. כדי לחדד אותה יותר, נניח שמדובר לא בתשוקות שתהיינה לי בעוד חצי שנה, אלא בתשוקות שתהיינה לי רק בעוד עשרות שנים – למשל, שתהיה לי אז פנסיה מכובדת. כרגע אין לי שום תשוקה להפריש כסף לקרן הפנסיה, אבל הידיעה שבעוד כמה עשרות שנים אני אשתוקק שיהיה לי את הסכום הזה, מייצרת – לפי חלק נכבד מהיומיאנים – טעם עבורי כבר עכשיו להפריש כסף לפנסיה.

למה זה? הרי לכאורה אותו אדם שאהיה בעוד עשרות שנים, יהיה אדם שונה מבחינות רבות ממי שאני עכשיו; יהיו לו מראה שונה, תאי גוף שונים, זיכרונות שונים, אולי דעות שונות בכל מיני נושאים, אולי האישיות שלו תהיה אחרת מזו שיש לי עכשיו. למה שיהיה אכפת לי עכשיו מהאיש הזקן הזה?

התשובה המתבקשת היא, משום שאותו אדם הוא אני. למרות ההבדלים הרבים, הפיזיים והמנטאליים, בין מי שאני עכשיו לבין האיש שאהיה בעתיד – מדובר עדיין באותו אדם. זה לא מישוהו זר ובלתי רלבנטי, אלא אני עצמי, וממילא תשוקותיו שלו הן במובן מסוים גם תשוקותיי שלי, גם אם אני חש בכך כרגע.

מה הופך את אותו אדם ל"אני"? כאן אנו נוגעים בתחום של הזהות האישית, שהוא נרחב מכדי לכסות אותו במסגרת עבודה זו. אבל די אם נציין את עמדתו של דרק פרפיט²⁰², לפיה הקשרים השומרים על זהותו האישית של האדם לאורך הזמן, הינם "דקים" יותר ממה שמקובל לחשוב. לפי פרפיט, מה שיוצר את זהותו האישית של האדם אינו איזה אגו קרטזיאני, או נשמה רוחנית הנשארת אצלו ללא שינוי, אלא קשרים מנטאליים מסוימים, בעיקר בתחום הזיכרון. אם קיים רצף זיכרונות רלבנטי מסוים בין האדם שאני עכשיו, לבין האדם שאהיה בעוד עשרות שנים, הרי ש"שנינו" הננו למעשה אותו אדם, למרות ההבדלים הרבים ש"בינינו".

פרפיט משווה בין זהותו האישית של האדם, לבין זהותו הקולקטיבית של עם. לעם, טוען פרפיט, אין נשמה או מהות מטאפיזית כלשהי המאחדת בין פרטיו השונים. מה שהופך אוסף של אנשים לעם, הוא מערכת מסוימת של קשרים שמתקיימת ביניהם – קשרים של תרבות משותפת, היסטוריה משותפת, שאיפות משותפות וכן הלאה. באופן זה ניתן לדבר על זהות הקיימת בין עם מסוים כיום, לבין אותו עם לפני מאות שנים, למרות שכל האנשים המרכיבים את אותו העם כבר התחלפו מספר פעמים מאז ועד עכשיו. כל זמן שהקשרים הרלבנטיים ממשיכים לאגד את האנשים השונים, הרי שהעם ממשיך להתקיים. וכך, לפי פרפיט, גם היחיד: ניתן לשמור על רצף של זהות אישית על בסיס מערכת קשרי זיכרונות וקשרים מנטאליים דומים, ואותה זהות תתקיים גם אם הגוף ישתנה ויתחלף וגם אם יתרחשו שינויים מנטאליים באדם. כל זאת כאמור, ללא צורך בנשמה או ביישות מטאפיזית כלשהי²⁰³.

²⁰² Parfit 1984

²⁰³ עלי לציין שאני חולק על עמדתו של פרפיט בנושא זה, הן לגבי יחיד והן לגבי ציבור. עם זאת, ניתן להשתמש בה לצורך הנושא הנוכחי.

חישובו על זה: אם אני יכול לראות את הזקן שאהיה בעוד עשרות שנים כ"אני", באופן כזה שתשוקותיו הינן רלבנטיות עבורי, למרות כל ההבדלים בינינו, ולמרות העדר תשוקה נוכחית מצדי, וכל זה רק על בסיס קיומם של קשרים מסוימים בינינו – האם לא ניתן באופן דומה, לראות זהות גם ביני לבין אנשים אחרים הקיימים בעולם, על בסיס קיומם של קשרים כאלה ואחרים? האם לא יתכן לומר שגם אותם אנשים הנם באופן כלשהו קשורים אליי, חלק ממני? ואם הם חלק ממני, הרי שתשוקותיהם יכולות לייצר טעמים עבורי, גם אם לי אישית אין תשוקות כאלה?

פרפיט, כאמור, משווה בין זהות אישית לזהות קולקטיבית של עם. לפי זה, אם די בקשרים שביני לבין אני-בעתיד כדי להפוך אותנו לאדם אחד, הרי שדי גם בקשרים שביני לבין אנשים אחרים, כדי להפוך אותנו ליישות אחת²⁰⁴; ואם, לפי אותן דעות יומיאניות שהוזכרו לעיל, תשוקותיו של אני-בעתיד הינן רלבנטיות עבור הטעמים לפעולה שיש לי עכשיו – הרי שגם תשוקותיהם של האנשים האחרים שאני מקושר אליהם, הינן רלבנטיות עבורי, שכן באופן מסוים הן התשוקות שלי. כל זה מבלי לחרוג לגמרי מהמסגרת היומיאנית.

אמנם, סוג הקשרים שביני לבין אנשים אחרים, שונה מזה שביני לבין אני-בעתיד, וממילא גם הזהות שהם יוצרים היא שונה. אבל פרפיט כאמור משווה בין השתיים, ואם כן ניתן לקחת את הדמיון גם לתחום הנורמטיבי.

מה שמקשר ביני לבין אנשים אחרים, והופך אותנו לקולקטיב אחד, הוא קיומם של מצבים מנטאליים משותפים: רצונות משותפים, זיכרונות משותפים, שאיפות משותפות, אמונות משותפות וכן הלאה. בעוד ההתמקדות בהיבט הגופני של האדם מראה על פירוד מוחלט בין אנשים, ויוצרת תחושה של אינדיבידואליזם, הרי שההתמקדות בעולמם המנטאלי של האנשים תגלה שבמסגרת קבוצה נתונה קיימת זהות גבוהה בין חלק גדול מהמרכיבים המנטאליים, באופן שלא ניתן כמעט להבדיל ביניהם. אם "נעצום עיניים", נתעלם מהעולם הפיזי, ו"נקשיב" לקולות המנטאליים הנשמעים בו, הרי שנתקשה לבודד את הזיכרונות, האמונות, השאיפות וכדו', ולהגדיר חטיבות מנטאליות נפרדות המנותקות לחלוטין זו מזו. אילו היו כל האנשים מסוגלים "לשמוע" לא רק את מחשבותיהם שלהם, אלא גם את מחשבותיהם של האנשים השייכים לאותה קבוצה כמוהם (- משפחתית, לאומית, חברתית וכדו'), הם היו מתקשים במקרים רבים להבדיל בין המחשבות האישיות שלהם לבין המחשבות של הזולת, בשל הדמיון הרב בין אלו לאלו²⁰⁵. אילו הייתי למשל שחקן כדורגל בעולם שכזה, והייתי מרגיש תשוקה עזה לנצח במשחק הקרוב, והתרוממות רוח

²⁰⁴ זוהי אמנם קפיצת דרך מעבר לעמדתו של פרפיט עצמו, והיא טעונה פיתוח נוסף. פרפיט למשל דיבר על רציפות בין מצבים מנטאליים (כגון זכרונות) הנדרשת כדי ליצור זהות. כשמדובר באנשים שונים, יתכן אמנם דמיון ניכר בין המצבים המנטאליים שלהם, אבל לא רציפות, מה שמקשה לדבר על זהות ביניהם. עם זאת, יתכן שהדמיון בין תוכנם של אותם מצבים מנטאליים ובין היחס כלפיהם, מספיק כדי ליצור זהות מסוג מסוים. זהו נושא שראוי להתייחס אליו ביתר הרחבה בעתיד.

²⁰⁵ כמובן שיש גם הרבה הבדלים במחשבות, רצונות וכדו', גם בין אנשים הקרובים מאד אחד לשני. אבל הבדלים כאלה קיימים גם בין האדם לבין עצמו במצבים שונים – מה שחשבתי ורציתי בעבר שונה ממה שאני חושב ורוצה היום. לפי פרפיט, הבדלים תוך-עצמיים כאלה אינם פוגמים בזהות האישית; כיוון שכך, ניתן להתייחס לציבור כאל ישות אחת למרות ההבדלים הבולטים בין הפרטים השונים המרכיבים אותו.

חזקה בעקבות הניצחון – האם הייתי מסוגל לקבוע אם אותן תחושות מנטאליות באות מתוכי, או מחבריי לקבוצה החשים כך? והאם בכלל זה היה משנה משהו? ניתן לטעון שבמישור המנטאלי, הגבולות בין אנשים שונים אינם כה ברורים כמו במישור הפיזי. כל זה כאמור מבלי להניח הנחות מטאפיזיות בדבר קיומן של ישויות קולקטיביות מופשטות, אלא פשוט כיישום של תיאוריית הזהות האישית של פרפיט, בתחום של הזהות הקולקטיבית. אני אולי לא מרגיש שהאחר הוא חלק ממני, אבל באותה מידה אני גם לא מרגיש שאני-העתידי הוא חלק ממני – ובכל זאת לפי התיאוריה הזו, קיימת זהות שאינה מותנית בתחושה שלי. ואם מקבלים הנחות אונטולוגיות אלה, אפשר ליישם את המסקנות שלהן גם בתחום הנורמטיבי²⁰⁶.

אם אנו מקבלים זאת, הרי שקיימות רמות שונות של זהות, הנקבעות לפי הדמיון בין התכונות המנטאליות המשותפות. אפשר לומר, שהשאלה האם אדם מסוים הוא "אני" או "לא אני", אינה בעלת תשובה בינארית של כן או לא. תיתכנה רמות שונות של זהות; לדוגמא, אני, כפי שאני כאן ועכשיו, זהה ב-100% למי שאני כאן ועכשיו. לעומת זאת, האיש שאהיה בעוד 40 שנה, עדיין זהה למי שאני כאן ועכשיו, אבל ברמת זהות פחותה (שלא אנסה לכמת אותה באחוזים). האיש העתידי הזה זהה לי, שכן מתקיים בינינו אותו סוג של רציפות מנטאלית היוצר את הזהות האישית, אבל הוא אינו זהה לי לגמרי, שכן ישנם הרבה הבדלים בינינו. יתכן, שאם עליי לבחור באופן חד משמעי בין התשוקות שיש לי כאן ועכשיו, לבין התשוקות שתהיינה לי בעוד 40 שנה, כך שביכולתי לממש רק אחת מבין השתיים ולא את השניה; ונניח שאין הבדל משמעותי בין החוזק של התשוקות הללו, שעלול להטות את הכף – אז קיים עבורי טעם חזק יותר לממש את תשוקותי העכשוויות, מאשר לפעול למימוש תשוקותיו של אני-העתידי. לדוגמא, אם יש לי סכום כסף שאני יכול להשתמש בו עכשיו, ולהפיק ממנו כמות מוגדרת של הנאה, או לחילופין לחסוך אותו לעוד 40 שנה, ואז להפיק ממנו את אותה כמות מוגדרת של הנאה – אין זה בלתי סביר להעדיף את הנאתי העכשווית על פני אותה הנאה עתידית (אם כל הגורמים האחרים שקולים). זאת משום שהזהות ביני לבין האיש שאני עכשיו, גדולה יותר מאשר הזהות ביני לבין האיש שאהיה בעתיד, וממילא תשוקותי בהווה מייצרות עבורי טעמים חזקים יותר לפעולה.

ניתן ליישם את עיקרון רמות הזהות השונות גם ביחס לקשרים שבין האדם לבין אנשים אחרים שמחוצה לו. ככל שמתקיימים קשרים חזקים יותר בין אדם אחד לשני, כך ההבדל בין השניים הולך ומטשטש, ורצונותיו של האחד הופכים להיות במידה רבה יותר רצונותיו של האחר²⁰⁷ – שכן מבחינה מסוימת, לא מדובר ב"אחר" אלא בחלק ממני. אמנם, ברוב המקרים רצונותיו האישיים של האדם עדיין ייחשבו כבעלי משקל רב יותר ביחס לכוחם של הטעמים שרצונותיהם

²⁰⁶ עי' קרוי תשמ"ז, פרק ו, שהציע תאוריה של מוסר המבוססת על הנחת זהות אונטולוגית בין כל בני האדם. אמנם טענה זו מסתמכת על התפיסה האונטולוגית האידיאליסטית שהוא מציג באותו ספר, אבל ניתן ליישם חלקים ממנה גם אם לא מאמצים את כל המסגרת שלו.

²⁰⁷ אין הכוונה שאני רוצה עבור עצמי כל מה שהאחר רוצה. אם ידידי הטוב משתוקק ללמוד אנתרופולוגיה, זה לא גורם לי לרצות גם כן ללמוד אנתרופולוגיה – אבל זה כן גורם לי לרצות שהוא ילמד אנתרופולוגיה.

של אחרים יוצרים, שכן תמיד יישאר האדם קרוב יותר לעצמו מאשר לבני אדם אחרים, קרובים ככל שהללו יהיו אליו. אבל ככל שמישהו נעשה קרוב אלי יותר, כך הוא נעשה יותר "חלק ממני", וכך הטעמים שמייצרים רצונותיו נעשים עבורי כבדי משקל יותר.

התיאור הזה יכול להסביר יפה את האינטואיציה המוסרית לפיה זה מוצדק, ואולי אפילו ראוי, להעדיף את קרובי משפחתך וחבריך על פני אנשים אחרים. ישנן שיטות אתיות, כמו התועלתנות, הדורשות מהאדם נקודת מבט נטולת פניות: עליו להתייחס לרצונותיו ולהנאותיו האישיים, ולא להא לה של הקרובים אליו, כבעלי משקל זהה לחלוטין לאלה של כל אדם אחר, ואסור לו להעדיף אותם. עליו לפעול באופן שיביא למקסימום הנאה ואושר עבור מקסימום אנשים, מבלי להתחשב בשאלה בחלקו של מי נופל אותו האושר. אם למשל יכול האדם להציל ילד אחד או חמישה ילדים, עליו להציל את החמישה, אפילו אם הילד האחד הוא בנו שלו. דרישה זו נראית בעיני רבים לא רק כתובענית מדי, אלא גם כבלתי מוסרית; רבים יחושו שחובתו של האדם היא דווקא להעדיף את הצלת קרוביו, גם על חשבון הצלת רבים יותר. ייתכנו כמובן נימוקים תועלתניים לעמדה זו (למשל, שעולם בו כל אחד דואג יותר לקרוביו, הוא באופן כללי עולם טוב יותר מזה בו אין העדפות אישיות כאלה), אבל על פניה יש כאן בעיה מוסרית.

לעומת זאת, לפי העמדה שתוארה כאן, מובן בהחלט מדוע זה מוצדק שהאדם יעדיף את קרוביו וחבריו על פני אחרים; שכן אותם קרובים וחברים, קשורים אליו בקשרי שיתוף רבים יותר מאשר כל אדם אחר – הם חולקים איתו זיכרונות, אמונות, ושאיפות משותפים, וכן הלאה – וממילא הם במידה רבה יותר חלק ממנו. אם כן, הרי שרצונותיהם מייצרים עבורו טעמים חזקים יותר לפעולה מאשר רצונותיהם של אחרים, וממילא יש לו נימוק להעדיף את מימושם ולדאוג להם. כשם שאנו מכירים בדרך כלל בזכותו של האדם להעדיף את עצמו, כך אנו יכולים להכיר בזכותו להעדיף את קרוביו, כאשר "זכות" זו אינה נקבעת על פי כללים מוסריים מיוחדים, אלא נובעת באופן ישיר מהמערכת הנורמטיבית של טעמים לפעולה. רצונותיי מייצרים עבורי טעמים לפעולה, ורצונותיהם של קרוביי הם במידה רבה גם רצונותיי שלי, שכן מבחינה מסוימת קרוביי הם חלק ממני, ולכן גם רצונותיהם מייצרים עבורי טעמים לפעולה.

מעגל הזהות הולך ומתרחב הלאה, כשהוא הולך ונחלש ככל שהוא מתרחב, כמו המעגלים הנוצרים לאחר השלכת אבן למים. אחרי המשפחה מגיעים החברים, לאחר מכן קבוצות השתייכות כמו עדה או שבט, לאחר מכן עם, ולאחר מכן האנושות כולה. זהות מסוימת קיימת ביני לבין כל בן אדם עלי אדמות, שונה ככל שיהיה, שכן לכל בני האדם יש מספר רצונות משותפים, אמונות משותפות, תקוות ופחדים משותפים וכן הלאה. ממילא, רצונו של כל אדם הוא במידה כלשהי גם רצוני שלי, וקיים טעם עבורי להתחשב בו, אם כי טעם זה עשוי להיות קלוש למדי ככל שהזהות בינינו רופפת. מסיבה זו, אנשים רבים חשים שקיימת כלפיהם דרישה מוסרית לסייע לעניים בני עמם, אולם רק מעטים בארה"ב טורחים לתרום לילדים רעבים באפריקה, למשל; לפי הבנתי, עמדה זו היא מוצדקת, שכן הזהות ביני לבין הילדים באפריקה היא כה קלושה, עד שהטעמים שרצונם מייצר

אינם מספיקים בדרך כלל כדי להכריע את הטעמים ההפוכים שיש לי, הנובעים מרצוני לשמור את כספי לעצמי או למשפחתי וחבריי.

אפשר להרחיב את המעגל אף מעבר לאנושי, אל תחום בעלי החיים. ואכן, אנשים נוטים להתחשב יותר ברצונותיהם של יונקים, ולרחם עליהם יותר מאשר על ציפורים, ועל הללו יותר מאשר על זוחלים ודגים, ואילו בחרקים ורכיכות איש כמעט אינו חש צורך להתחשב. אפשר להסביר תחושות אלה באופן פסיכולוגי, כתוצאה של הדמיון בינינו לבין היונקים, הגדול יותר מזה שבינינו לבין העופות, וכן הלאה; במקרה זה, נראה שה"אפליה" הזו אמנם מובנת אבל לא מוצדקת. אילו נניח שדג מרגיש כאב באותה מידה כמו חתול, איזו הצדקה יש לכך שדיג לשם שעשוע נחשב ספורט מקובל, ואילו אם מישהו יעשה דבר דומה לחתלתולים יסתכלו עליו כעל מפלצת?

יש שיטענו, כמו פיטר סינגר²⁰⁸, שהאפליה בין מינים שונים קשורה ליכולתם לחוש כאב, ושיצורים כמו חרקים ורכיכות אינם חשים כאב וממילא אין בעיה לפגוע בהם. אבל גם אם זה נכון מדעית (ואני בספק עד כמה ניתן לקבוע מה בעל החיים באמת חש), ברור שהאפליה שעושים רוב בני האדם בין היצורים השונים אינה נובעת מנתונים אלה, שכן רוב האנשים אינם מבינים מספיק בנוירוביולוגיה כדי לדעת אלו בעלי חיים יכולים לחוש כאב ואלו לא. כשאדם דורך על ג'וק שחדר לביתו, הוא לא עוצר כדי לברר איך מורכבת מערכת העצבים של הג'וק, והאם זה יכאב לו כשידרכו עליו; מאידך גיסא, אם אותו אדם יראה ילדים המתעללים בכלב, הוא יתקומם מיידית כנגדם, מבלי לחשוב שמא יללות הכאב של הכלב אינן אלא צלילים הדומים לאלה שמפיק פסנתר שבוטים בו, ללא כל תחושה מאחוריהם, כפי שסבר דקארט²⁰⁹. כך שגם אם האבחנה של סינגר בין בעלי חיים שונים יכולה לשמש כבסיס לאפלייות מוצדקות כלשהן ביחס אליהם, היא אינה זו שעומדת מאחורי האינטואיציות הרווחות העכשוויות שמאחורי אותן אפלייות.

לעומת זאת, לפי העמדה שאני מציג, קיימת הצדקה ליחס זה, שכן התכונות המשותפות לנו וליונקים יוצרות קשר זהות חזק יותר בינינו לביניהם, כך שרצונותיהם נוגעים לנו במידה רבה יותר מאשר רצונותיהם של בעלי חיים שונים יותר. חרקים למשל הם כל כך שונים מבני אדם, עד שרבים אינם מרגישים שעלינו להתחשב בהם, ולו במידה הפחותה ביותר. אני מאמין שאילו היתה האנושות פוגשת יצורים תבוניים מהחלל החיצון, והיו מתעוררות שאלות לגבי היחס המוסרי הראוי כלפיהם (באלו נסיבות מותר להרוג אותם וכדו'), הרי שככל שהללו היו דומים לנו יותר מבחינה נפשית ומנטאלית, התחושה היתה שעלינו להתחשב בהם יותר, ואילו ככל שהללו היו שונים ומוזרים יותר, התחושה היתה שמגיע להם יחס פחות. שוב, קיומה של תחושה זו עלול להיות פסיכולוגי בלבד, ולא מוצדק מוסרית, אבל לפי העמדה שאני מתאר פה קיימת הצדקה ליחס כזה.

אני סבור שהאינטואיציות המוסריות של רבים מאיתנו אכן מצביעות על כך שעלינו להעדיף את הקרובים לנו יותר; למעשה, יתכן שזה מה שעומד בבסיס כל התחושה המוסרית – התחושה

Singer 1998²⁰⁸
דקארט תשמ"ז עמ' 66-71.²⁰⁹

שעלינו לקיים "ואהבת לרעך כמוך", פשוט משום ש"רעך" הוא "כמוך", לא רק במובן של דמיון, אלא במובן של זהות. אנשים משמיעים טענות כמו "אבל הוא אחיך!" או "אבל זה העם שלך!" כדי להניע אנשים לפעולות מוסריות מסוימות. מה יש בעובדה הזו שאמור להניע אותי, אם לא ההנחה שאמור להיות אכפת לי יותר ממישהו, אם הוא אחי או בן-עמי? ולמה שיהיה אכפת לי ממנו יותר, אם לא משום שבאופן מסוים הוא חלק ממני? אם אנו רואים אדם המתעלם מרצונותיהם החזקים של קרוביו או של בני עמו, אנו חשים את אותו סוג של הרגשה שאנו חשים כלפי אדם המתנהג באופן שפוגע באינטרסים של עצמו, כמו אדם שפועל באופן שיזיק לו בבירור בעתיד. לדעתי, מאחורי תחושה זו קיימת אמת אונטולוגית, לפיה אכן ישנה זהות מסוימת בין אנשים קרובים, וממילא יש גם טעמים להתחשב ברצונותיהם שלהם, כאילו היו רצונך-שלך – גם אם אינך מרגיש כרגע שום נטייה לכך²¹⁰.

דוגמא נוספת שממחישה את האינטואיטיביות שבגישה זו, היא מקרה שבו האנושות מאוימת ע"י גזע חייזרים או יצורים מעולם אחר, השואפים להשמיד אותה. כאשר מדובר באדם הרוצה להשמיד את האנושות, או עמים שלמים, התחושה האינטואיטיבית היא שקיים טעם עבורו שלא לעשות זאת; שיש משהו לא רציונאלי בכך, אפילו אם כל העובדות מצביעות על כך שמעשה זה יקדם את האינטרסים של אותו אדם מכל בחינה אפשרית. לעומת זאת, במקרה של החייזרים, נראה לי שהתחושה הזו היא הרבה פחות חזקה. אפשר אמנם להתווכח על כך, אבל לדעתי במקרה כזה בני האדם אמנם צפויים להתנגד בתוקף לניסיון השמדתם, אבל הם לא יחושו שהחייזרים המנסים לעשות זאת עושים איזו שגיאה רציונאלית, שיש לאותם חייזרים טעם להימנע מכך (להוציא, כמובן, לשיקולים של כדאיות, סיכון וכדו'). ככל שאותם חייזרים ייראו שונים יותר מבני אדם, נניח דמויי-חרקים או רכיכות, כך תלך ותיחלש התחושה לפיה "אסור להם לעשות את זה".

לדעתי, זה מחזק את הטענה לפיה המעמד המוסרי המיוחד שאנו מייחסים לבני אדם, והתחושה לפיה קיימים טעמים להימנע מפגיעה בבני אדם – אינה נובעת (רק) ממעמד מטאפיזי-אובייקטיבי מיוחד שאנו מייחסים למין האנושי, אלא (גם) מהעובדה הפשוטה שאנו חלק מהאנושות, והאנושות היא הרחבה של עצמנו. הזהות הקיימת בין כל אדם לכל אדם אחר, היא היוצרת את הטעמים לפעול באופן מוסרי ביחס לאנשים אחרים. לעומת זאת, בינינו לבין חייזרים שונים ומרוחקים לא קיימות קרבה וזהות שכאלה, וממילא אנו לא חשים שחלה עליהם חובה מיוחדת להימנע מפגיעה בנו. ליחס דומה ניתן לצפות גם מצידנו כלפיהם, כאשר ככל שהם יהיו דומים לנו – תתחזק תחושת המחויבות המוסרית כלפיהם, וככל שיהיו שונים מאיתנו היא תיחלש, אפילו אם הם יהיו תבוניים ובעלי תחושות בדרכם הם. כי מה שעומד מאחורי תחושת החובה הוא תחושת הקרבה, הדמיון והזהות – לא תחושת הערך העצמי של כל יצור תבוני באשר הוא (או לפחות לא רק תחושה זו).

²¹⁰ חשוב להדגיש כאן שוב, שמה שעומד מאחורי טיעון זה הוא תפיסת הזהות של פרפיט, לפיה ניתן לראות את האחרים כחלק מאיתנו, כפי שאנו רואים את האני העתידי שלנו כחלק מאיתנו, וממילא יש לנו נימוק להתייחס לרצונותיהם כאל רצונותינו שלנו. אם לא מאמצים תפיסה זו, העובדה שאנו חשים הזדהות יתרה כלפי אלה הקרובים אלינו, אינה מספקת חובה מוסרית להעדיף אותם – היא מבטאת מציאות פסיכולוגית ותו לא.

5.3 – הא-ל נכנס לתמונה

נניח שהסכמנו לקבל את התיאוריה הזו. לאן זה מוביל אותנו? אם אנו מקבלים את הטענות האונטולוגיות של פרפיט בדבר הזהות הקיבוצית, ואת הטענות הנורמטיביות של נייגל בדבר כוחם של רצונות ליצור טעמים, הרי שניתן לטעון טענות מוסריות הבנויות עליהן. אתיקה שתהיה בנויה על הנחות אלה, תהיה במידת מה דומה לתועלתנות, שכן היא רואה בכל רצון של כל יצור גורם המחולל טעמים לפעולה – וממילא, מכיוון שכל היצורים רוצים להשיג הנאה ולהימנע מסבל, הרי שקיים טעם עבורנו להרבות ככל הניתן את ההנאה בעולם, ולצמצם ככל הניתן את הסבל. אלא שבעוד שהתועלתנות היא נטולת-פניות, ומורה לייחס משקל שווה להנאתם וסבלם של כל בני האדם (או היצורים) באשר הם – הרי שהגישה שאני מציע תטען לקיומן של רמות שונות של חובה מוסרית, המשתנות בהתאם לרמת הקרבה בין הפועל לבין האנשים האחרים. ככל שהקרבה גדולה יותר, כך גם קיים טעם חזק יותר להתחשב ברצונותיהם של האחרים (שאינם לגמרי "אחרים"), וככל שהיא קטנה יותר, כך הטעמים הולכים ונחלשים.

ניתן כמובן להעלות שאלות וביקורות נוספות כנגד גישה זו; מטרתי כאן אינה לפתח אותה כתיאוריה אתית כללית, שתתחרה בדאונטולוגיה ובתועלתנות, שכן דבר זה היה מצריך חיבור שלם בפני עצמו. מה שאני רוצה לעשות, הוא להשתמש בתיאוריה זו כדי להציע בסיס אפשרי לחובת הציות שלנו כלפי הא-ל. בסיס זה הוא אמנם ראשוני ומעורפל במידה רבה, אבל יתכן שבאמצעות עבודה נוספת ניתן יהיה להרחיבו ולחזק אותו יותר.

לפי התיאוריה, מכיוון שכל רצון של כל יצור מייצר עבור כל אחד טעמים לפעולה – הרי שגם רצונו של הא-ל מייצר עבור כל בני האדם טעמים כאלה. אם הא-ל רוצה משהו, הרי שקיים עבור כל בני האדם טעם לרצות את אותו דבר גם כן. זאת משום שכמוסבר לעיל, באופן מסוים קיימת זהות בין כל אדם לכל אדם אחר, וממילא גם בין כל אדם לבין הא-ל. רצון הא-ל הוא אם כן, במובן מסוים, גם רצונם של בני האדם.

אבל גם אם נקבל זאת, עולה השאלה: מדוע עלינו להעדיף את רצונו של הא-ל, על פני רצונו של כל אדם אחר, כולל את רצונותינו האישיים? הרי לפי מה שכתבתי לעיל, הטעמים לפעולה הינם חזקים יותר ככל שגדלה הקרבה בין הפועל לבין בעל הרצון. אם כן, הרי שלכאורה המרחק וההבדל בינינו לבין הא-ל, גדול בהרבה מאשר המרחק בינינו לבין בני האדם האחרים. הא-ל הרי שונה ונבדל מאיתנו באופן משמעותי ביותר! רצונותיהם של בני האדם, היו אמורים אם כן ליצור עבורנו טעמים חזקים יותר מאשר הטעמים שיוצר רצון הא-ל, ובמקרה של התנגשות ביניהם, היינו אמורים לכאורה להעדיף את רצונותיהם של בני האדם, שהם יותר קרובים ויותר "חלק ממני". מה יש, אם כן, ברצון הא-ל, שיכול ליצור טעמים המכריעים את כל רצונותיהם המנוגדים של בני האדם?

אולי התשובה היא, שהקרבה בינינו לבין הא-ל הנה גדולה בהרבה ממה שנראה במבט ראשון. נכון אמנם שהא-ל שונה מאד מן האדם; אבל ההנחה שלנו היא שכל מה שקיים באדם – גופו, נפשו, תודעתו, נטיותיו, מערכת התשוקות שלו – כולם נוצרו בסופו של דבר, במישרין או בעקיפין, בידי הא-ל. כל המין האנושי, כמו כל הבריאה, הוא פרי מחשבתו של הא-ל ויציר כפיו.

חישובו למשל על סופר, היוצר במחשבתו דמות דמיונית עבור אחד מספריו. הוא מחליט איזה יצור זה יהיה, כיצד הוא יראה, מה תהיינה תכונותיו, איזה אופי יהיה לו, מה יהיו תשוקותיו ופחדיו, וכן הלאה. אותה דמות, הקיימת עכשיו במחשבתו של הסופר, היא במידה רבה חלק מהסופר עצמו – שכן הוא יצר אותה מ"חומרים" הנמצאים בתוכו. למרות שהדמות עשויה להיות שונה לחלוטין מהסופר מכל בחינה שהיא, עדיין ניתן לראות בה חלק ממנו, שכן כל מה שיש בה – "חומר" כמו גם "רוח" – נוצר מתוך הסופר עצמו.

אלא שאצל סופר בשר ודם, ניתן לומר שהדמות אינה לגמרי יצירתו שלו, שכן בהכרח הוא לקח השראה עבורה גם מחומרים הנמצאים מחוצה לו, שלא הוא יצר אותם: מאנשים שהוא מכיר, מדמויות אחרות שקרא עליהן, וכן הלאה. האדם אינו מסוגל לדמיין משהו, שאינו מורכב מדברים שאותם חווה קודם לכן, ורובן של החוויות מקורן בעולם החיצון ולא באדם עצמו. לכן יהיה נכון יותר לומר שהסופר "הרכיב" את הדמות מחומרים שונים שהיו לפניו, ולא "ברא" אותה לגמרי בכוחות עצמו. זה פוגם במידת מה ברמת הזהות שביניהם.

לעומת זאת, כאשר הא-ל יצר את העולם ואת האדם, הוא עשה זאת יש מאין. לא היו לפניו כל חומרים קדומים, והוא לא לקח השראה משום מקור אחר. את כל מה שהיה נחוץ לו כדי להמציא וליצור את האדם – הא-ל הפיק מתוך עצמו. האדם הוא אם כן יצירה מקורית של הא-ל בכל מאת האחוזים. אין בו אפילו חלקיק אחד שניתן לייחס את קיומו למקור אחר כלשהו מלבד תודעתו של הא-ל. גם רצונו החופשי של האדם, הוענק לו בידי הא-ל.

אם כך, הרי שלמעשה קיימת זהות בין האדם לבין הא-ל, ודווקא זהות מהסוג החזק ביותר. הדבר נכון בעיקר לפי גישות פנתיאיסטיות, הרואות את העולם כולו כמין הגשמה של הא-ל, ואת כל המציאות כגילוי של אלוהות. אבל גם לפי גישות אחרות, העובדה שהא-ל יצר את בני האדם מתוך עצמו (יהא אשר יהא האופן המדויק בו עשה זאת, אם מ"חומר אלוקי" או מהגשמה של מחשבותיו) – יוצרת זהות חזקה ביותר בין האדם לבין הא-ל, שלא קיימת בין האדם לבין אף נברא אחר, גם לא בין אנשים בעלי קרבה גבוהה מאד²¹¹.

חשוב לציין שכאשר אני טוען שהא-ל יצר את האדם על תודעתו וכל תכונותיו, אין הכוונה בכך שהא-ל משפיע ישירות על מחשבותיו של האדם, רצונותיו ובחירותיו. איני טוען שהאדם הוא בובה נטולת בחירה חופשית בידי הא-ל. הכוונה היא, שהא-ל יצר את תכונותיו הבסיסיות של האדם – את גופו, את המבנה הבסיסי של תודעתו, את הדחפים והתשוקות הבסיסיים שלו (כמו השגת הנאה

²¹¹ הנקודה החשובה כאן היא לא עצם העובדה שהא-ל יצר את האדם, כמו ששען יוצר שעון, אלא שהוא יצר אותו **מתוכו**, באופן שמבטא את רצונותיו שלו. ממילא הזהות המנטאלית בין האדם לא-ל חזקה ביותר, כי המנטאליות של האדם נובעת מזו של הא-ל ומבטאת אותה בצורה כלשהי.

והימנעות מכאב), וגם נטיות פרטיות יותר של כל אדם באופן אישי, כמו נטייה להעדיף מאכלים מסוימים או פעילויות מסוימות, תכונות אופי שונות וכן הלאה. גם תכונות אופי שליליות לכאורה, כמו אכזריות, חמדנות, קנאה וכדו', הן יצירתו של הא-ל ונובעות מתוכו. על השאלה איך יתכן שהא-ל הטוב יכיל תכונות שליליות, תבוא התשובה שתכונות אלה אינן שליליות במהותן, אלא מבטאות נטיות חשובות לכשעצמן: האכזריות נדרשת לפעמים כדי לחנך ביד קשה, להעניש את הפושעים וכדו'. חמדנות וקנאה מבטאות שאיפה להתקדמות והישגים, וכן הלאה. התכונות הללו הופכות לרעות רק אם האדם בוחר להשתמש בהן בצורה מופרזת ולא נכונה. כמו כן יש לומר, שמילים שליליות שאנו משתמשים בהם כדי להגדיר תכונות (כמו "קטנוניות", "קמצנות" וכדו') מתייחסות למעשה לא לנטיות הנפשיות עצמן אלא לשימוש המופרז והלא ראוי בהן. על כל פנים קיומן של תכונות אלה אינה פוגמת בזהותו של האדם עם הא-ל.

כל אלה אינם שוללים את הבחירה החופשית, אלא יוצרים את המסגרת בתוכה יכול האדם לבחור. ישנם גבולות גזרה שהא-ל קבע, והאדם אינו מסוגל לחרוג מהם – מושגים שהאדם אינו מסוגל לתפוס, רצונות שלעולם לא יתעוררו אצלו, נטיות שלעולם לא יוכל לדכא לגמרי וכן הלאה. יש תכונות אנושיות המשותפות לכל בני האדם, שאיש אינו יכול לשנות, וכמו כן לכל אדם פרטי יש תכונות שאינן נתונות לשליטתו. בהתאם לתכונות אלו, חופש הפעולה של האדם עשוי להיות נרחב או מצומצם, אולם הוא עדיין קיים; התכונות המולדות עשויות להקל או להקשות עליו כיווני פעולה מסוימים, אולם הן אינן כופות אותו לגמרי. על כל פנים, כשם שהעובדה שהא-ל תכנן את האדם, אינה שוללת מהאדם את חופש הבחירה – כך קיומו של חופש הבחירה, אינו פוגע בזהותו של האדם עם הא-ל, שכן הא-ל עצמו הוא שנתן לאדם חופש זה, והוא שיצר את כל האפשרויות הקיימות בפני האדם. חופש הבחירה של האדם אינו בלתי מוגבל; הוא מוגבל לאותן אפשרויות שהא-ל נתן לו גישה אליהן. ממילא, לא ייתכן שהאדם יבחר משהו, שייחשב כמרד מוחלט שלו נגד רצון הא-ל; ההנחה היא שאילו היה הא-ל מתנגד לחלוטין לפעולה זו, הוא היה שולל מהאדם את היכולת לבצע אותה, או אפילו לחשוב עליה. העובדה שהוא הניח לאדם את היכולת הזו, מראה שגם אם מדובר בפעולות שהא-ל אינו רוצה שהאדם יעשה (כמו עבירות על מצוותיו), הרי שקיים רצון נוסף אצל הא-ל, המעוניין בכך שלאדם תהיה את היכולת לעשות פעולות אלה (גם אם הוא היה מעדיף שהאדם יבחר שלא לעשות אותן). הא-ל מוכן כביכול לשלם את המחיר של עבירות הנעשות בידי אדם, לשם התועלת הגדולה יותר של קיום חופש בחירה. ניתן לומר אולי, שגם אם יש לאדם רצון המנוגד לרצון הא-ל, כמו רצון לרצוח או לנאוף – זהו רצונו של הא-ל שהאדם ירצה כך, כחלק מקיומם של בחירה חופשית ושל היצר הרע. רק שבנוסף לכך, רוצה הא-ל שהאדם יתגבר על רצונות שליליים אלה ולא יממש אותם.

מה שיוצא מזה הוא, שגם קיומם של רצונות אנושיים המנוגדים לכאורה לרצון הא-ל – אינו יוצר באמת ניגוד חד משמעי בין האדם לבין הא-ל, וממילא אינו פוגע בזהות הקיימת ביניהם. ניתן אולי להשוות זאת לאדם אידיאליסט שבמשך שנים ארוכות בחר תמיד בטוב, עד שבשלב מסוים החליט לחטוא. למרות החטא, הוא עדיין זהה לאותו אידיאליסט שהיה לפני שנים. באופן זה, האדם "צמח"

כביכול מתוך הא-ל, מה שיוצר זהות בין השניים, וגם כאשר הוא בוחר לחטוא (באמצעות אותו כוח בחירה שהא-ל נתן לו) עדיין קיימת זהות בינו לבין הא-ל.

לאור האמור, אפשר להבין מדוע רצונו של הא-ל יוצר טעמים המכריעים כל רצון אחר. שכן כל רצון שקיים בעולם, כולל רצונו שלנו – הוא למעשה יצירה של רצון הא-ל. הא-ל יכול היה ליצור בני אדם ללא כל רצון משלהם, או עם רצונות ונטיות שונים לגמרי מאלה שיש לנו. העובדה שיש לנו רצון, ושהוא הנו כפי שהוא ולא אחרת, היא תוצאה ישירה של הרצון האלוקי בנושא. אם כן, האם ניתן להעלות על הדעת שהרצון שלנו ייצור עבורנו טעמים חזקים יותר לפעולה, מאשר רצונו של הא-ל? לא תיתכן התנגשות אמיתית בין השניים, שכן אין ברצון האנושי שום דבר פרט למה שהטביע בו הרצון האלוקי. האפשרות שרצון אנושי ייצר טעמים נורמטיביים חזקים יותר מאשר הרצון האלוקי, נראית אבסורדית, שכן מהיכן יכול להופיע כוח שיהיה מנוגד לחלוטין לרצון הא-ל, ובעל יכולת ליצור טעמים משלו, מבלי שהא-ל נתן לו יכולת זו?

לכן, מכיוון שקיימת זהות בלתי ניתנת להפרדה בין האדם לבין הא-ל שיצר אותו, הרי שרצונותיו של הא-ל יוצרים טעמים עבור כל בני האדם, וטעמים אלה מכריעים את כל הטעמים שנוצרו כתוצאה מרצונות אחרים, כולל אלה של בני האדם. יש להוסיף לכך את ההצעה שראינו לעיל, לפיה רצונו הפנימי של כל אדם, שהיה מודע אליו אילו היה רציונאלי לגמרי, הוא לעשות את רצון הא-ל – ורצונות אחרים הינם חיצוניים בלבד ואינם רציונאליים, אלא ביטוי ליצר הרע וכדו'. מי שמאמין שהא-ל ברא את האדם למטרה מסוימת, וכל שכן אם הוא ברא אותו בצלמו, יכול לקבל הצעה זו, לפיה קיימת התאמה מלאה בין רצונו של האדם הרציונאלי המושלם לבין רצון הא-ל. כך ניתן להבין איך רצונו של הא-ל הינו למעשה רצונו שלנו, והטעמים שהוא יוצר מחייבים אותנו. כיוון דומה לזה שהוצע כאן, נמצא אצל ר' מיכאל אברהם, במאמרו "הכרת טובה: בין מוסר לאונטולוגיה"²¹². אברהם מעלה את הקשיים שבהבנה לפיה חובת המשמעת לא-ל מבוססת על הכרת הטוב כלפיו, ומציע הבנה חלופית, לפיה חובה זו מבוססת על הזיקה האונטולוגית שבין הא-ל לאדם. בכך שהא-ל יצר את האדם, הוא כביכול טבע בתוכו חלק מישותו שלו, וזיקה זו ביניהם היא היוצרת את החובה לעבוד את הא-ל. אברהם משווה זאת לחובת הילדים כלפי הוריהם, שקיימת גם במקרה בו ההורה לא העניק לילד דבר פרט לעצם הבאתו לעולם. אלא שאברהם מודע לקושי שבמעבר מהעובדה האונטולוגית המחויבות הנורמטיבית, ואינו מציע לו פתרון מלא. לפיה התיאוריה אותה הצעתי כאן, ניתן להסביר מחויבות זו בכך שהזיקה האונטולוגית הופכת את רצונו של הא-ל לרצונו-שלנו, וממילא קיים עבורנו טעם נורמטיבי לפעול לפיו.

הקושי המרכזי בתיאוריה הזו, כפי שכבר הוזכר, הוא שהיא מנסה למתוח במידה רבה ביותר את מה שעשוי להיחשב כטעמים פנימיים, מבלי להרוג מהתיאוריה היומאנית. ראשית, היא מניחה שגם רצונות שהאדם אינו מודע להם, או אינו חש בהם, מהווים טעמים עבורו. שנית, היא מניחה

²¹² אברהם תשס"ט

שגם רצונותיהם של אחרים עשויים להוות טעמים עבור האדם, כתוצאה מזיקה או זהות אונטולוגית הקיימת בין האנשים השונים, ההופכת אותם להיות לרצונותיו שלו. שלישית, היא מניחה שאותם רצונות של אחרים, לא רק שעשויים להיחשב לרצונותיו של האדם עצמו, אלא שאף עשויים להכריע באופן גורף את רצונותיו המודעים והמוחשיים של האדם, במקרה בו הזיקה האונטולוגית חזקה מספיק, כמו ביחס בין הא-ל לאדם.

ניתן לחלוק על כל אחת מהנחות אלה; ניתן לחלוק על ההנחה הראשונה, לומר שרק הרצונות אליהם מודע האדם, מהווים טעמים עבורו. ניתן לקבל את ההנחה הראשונה, אולם לחלוק על ההנחה השנייה, ולשלול את הטענה לפיה קיימת זהות בין אנשים שונים, באופן שהופך את רצונותיו של האחד לרצונותיו של האחר. וניתן אף לקבל את שתי ההנחות הראשונות, אולם לחלוק על ההנחה לפיה רצונות "אחרים" אלה עשויים להכריע את רצונותיו של האדם עצמו, ולתת להם מעמד משני בלבד מבחינת כוחם הנורמטיבי. ואחרי כל זה, ניתן גם לפקפק בטענה לפיה רצונו של הא-ל מסוגל לגבור באופן כזה על כל רצונותינו האנושיים, ולספק חובה מכרעת עבור כל אדם, פשוט מעצם קיומו של רצון זה.

אני מודע לקיומן של טענות אפשריות אלה, ואין לי תשובה ניצחת להשיב עליהן. למעשה, עליי להודות שעמדה יומיאנית-קיצונית, לפיה הטעמים היחידים שקיימים עבור האדם, הם אלה המבוססים על הרצונות שהוא מודע להם עכשיו (או שהוא עשוי להתוודע להם בקלות יחסית) – נשמעת לי הגיונית ומשכנעת. אף על פי כן, אני סבור שקיימות אינטואיציות המטות לטובת ההנחות עליהן מבוססת התיאוריה שהצגתי. קיימת תחושה לפיה הטעמים הקיימים עבור אדם מסוים, הינם רחבים יותר מאלה שמספקים עבורו רק הרצונות שהוא חש כאן ועכשיו; כמו כן, ישנן לדעתי ראיות לכך שתחושת המחויבות המוסרית שלנו מבוססת על הזהות שאנו חשים שקיימת בינינו לבין הזולת, וכפי שניסיתי להראות בהרחבה לעיל. כך ששתי ההנחות הראשונות נראות לי אינטואיטיביות למדי, גם אם לא מוכחות באופן מובהק. ההנחה השלישית, הנוגעת לקשר בין האדם לא-ל, ולכוחם המכריע של רצונותיו של הא-ל, נראית אולי הפחות אינטואיטיבית מבין השלוש; אך מכיוון שללא קשר לתיאוריה זו, קיימת אינטואיציה כללית, המשותפת לרובם ככולם של התיאיסטים, לפיה חלה עלינו חובה לציית לרצון הא-ל – נראה שניתן לבסס את אותה תחושת חובה על גבי שתי ההנחות הראשונות דלעיל, ולהניח שמקורה של אותה חובה הוא בזיקה האונטולוגית החזקה בינינו לבין הבורא. כך שבסופו של דבר, נראה שלתיאוריה הזו יש יתרונות אינטואיטיביים ברורים.

מי שבכל זאת אינו מוכן לקבל תיאוריה זו, יוכל לבסס את חובת הציות לא-ל על אחת מהתיאוריות האחרות שהוזכרו בפרקים הקודמים (ובלבד שיהיה מודע לקושיים שבכל אחת מהן), או פשוט לאמץ את תיאוריית השגיאה המוסרית ולוותר על מושג החובה.

פרק 6 – הביקורת על תצ"א: אותיפרון וקרמזוב

היתרון המרכזי של תצ"א על פני גישות אחרות רבות, הוא שהיא נותנת לערכים המוסריים בסיס אובייקטיבי, המבוסס על צו הא-ל, במקום שהללו יהיו תוצר רצונותיהם הסובייקטיביים של בני אדם. אולם אחת הטענות המרכזיות נגד תצ"א היא, שבסופו של דבר היא הופכת את המוסר לסובייקטיבי לא פחות – בכך שהיא מבססת אותו על רצון הא-ל, שלשיתתה אינו כפוף לשום גורם חיצוני שהוא, ועל כן לכאורה הוא גחמני ושרירותי. אם כל המוסר מבוסס על רצונו של הא-ל, שיכול לצוות ככל העולה על רוחו, מה אם הא-ל יצווה לעשות מעשים של רוע ואכזריות? האם יש משהו שימנע ממנו לצוות על דברים כאלה? והאם עצם העובדה שהא-ל ציווה עליהם, תהפוך אותם לחובה מוסרית?

בפרק זה נעסוק בשאלה זו, ובתשובות שניתנו לה.

6.1 – דילמת אותיפרון

המקור הקדום ביותר המעלה את השאלה הזו נמצא אצל אפלטון בדיאלוג אותיפרון, ובדילמה שהוא מציג שם²¹³.

באותו דיאלוג, מנהל סוקרטס דיון עם אדם בשם אותיפרון, הכועס על אביו מפני שהלה גרם ע"י מעשיו למותו של עבד (שהיה בעצמו רוצח). אותיפרון טוען שמה שאביו עשה היה רע, מה שמוביל לדיון בהגדרת הרע והטוב. במהלך הדברים מציג סוקרטס את השאלה הבאה: האם הדברים הקדושים הם קדושים משום שהאלים אוהבים אותם, או שהאלים אוהבים אותם מפני שהם קדושים²¹⁴?

בניסוחים מאוחרים של הדילמה, השאלה מוצגת בדרך כלל במונחים מוסריים, כמו: האם המעשה הטוב (או הנכון, הראוי וכדו') הוא טוב מפני שהא-ל ציווה עליו, או שהא-ל ציווה עליו מפני שהוא טוב²¹⁵? או: האם רצח, למשל, הוא רע מפני שהא-ל אסר אותו, או שהא-ל אסר אותו מפני שהוא רע?

דילמה זו נחשבת לבעייתית עבור תיאיסטים, משום שכל אחת משתי הקרניים מובילה לכאורה להשלכות בלתי רצויות עבורם. אם נאמר שהא-ל אסר על רצח משום שרצח הוא רע, פירוש הדבר הוא שישנן עובדות מוסריות שאינן תלויות בציווי הא-ל (כמו הרוע של הרצח), אלא קיימות עוד קודם לו, ואם כן תצ"א נופלת. אפשרות זו היא קשה עבור התיאיסט, כי היא מניחה את קיומו של מקור נורמטיבי מחייב מלבד רצון הא-ל, מה שנראה כפגיעה בריבונותו של הא-ל, בחירותו או

²¹³ לניתוח מדויק של הדיאלוג, עי' Geach 1966, Hall 1968.

²¹⁴ המלה בה משתמש סוקרטס יכולה להיתרגם כ"קדושה" או כ"חסידות", מה שאולי מתאים יותר למעשיהם של בני אדם.

²¹⁵ יש לציין, שההבדל בין הנוסח המקורי לבין הנוסח המאוחר של הדילמה הוא משמעותי ביותר. עי' Hanink and Mar 1987

בכל-יכולתו. מאידך גיסא, אם נאמר שרצח הוא רע מפני שהא-ל ציווה לא לרצוח, פירוש הדבר הוא שאלמלא ציווי הא-ל, רצח לא היה רע; יתרה מזאת, אילו הא-ל היה מצווה לרצוח, אז רצח היה טוב, ואף חובה מוסרית. זה נשמע מאד קשה לעיכול. כמו כן, אם הא-ל קובע מה יהיו הטוב והרע מבלי שקיימת כל סיבה המשפיעה על החלטתו, הרי שבחירתו זו נראית כעניין שרירותי בלבד, וזוהי הנחה שקשה לקבל אותה.

ניסוח אחר של הקושי העולה מהדילמה הוא כזה²¹⁶: נניח שהא-ל ציווה לעשות X. אם X הוא לא טוב, אז העובדה שהא-ל ציווה זאת לא מהווה סיבה מוסרית לעשות X (אם כי זה עלול להיות מסוכן שלא לציית לו). לעומת זאת, אם X הוא טוב, אז לא ציוויו של הא-ל הוא שהופך אותו לטוב, אלא להפך – הא-ל ציווה לעשות X משום ש-X הוא טוב, והא-ל כישות מוסרית יצווה לעשות רק דברים טובים. יוצא אם כן, שהא-ל אינו מהווה גורם משמעותי המשפיע על השיקולים המוסריים, וניתן להגיע לקביעות מוסריות מבלי לקחת אותו בחשבון.

במשך זמן רב, נחשבה דילמת אותיפרון כהפרכה מוחצת לתיאוריות הצו האלוקי, בהסכמה גורפת שקשה למצוא כמותה בין הפילוסופים²¹⁷. תצ"א נחשבה כתיאוריה שגויה עד כדי כך שאינה ראויה להתייחסות. רק בשנות ה-70 של המאה הקודמת זכתה תצ"א להתעוררות מחודשת, בעיקר בזכות עבודתם של רוברט אדמס ופיליפ קווין, שהציגו גרסאות חדשות שלה האמורות להתמודד עם הקשיים המוסרתיים. בעקבותיהם באו הוגים נוספים שתרמו לביסוס תצ"א, בתחילה להגנה עליה מפני הביקורת, ובהמשך אף להצגת יתרונותיה על פני תיאוריות מטא-אתיות אחרות²¹⁸. נתמקד כעת בקושי שמעוררת הדילמה, אילו מאמצים את הקרן לפיה הא-ל קובע את המוסר, כפי שטוענת תצ"א.

ישנם מעשים, שנראים בעינינו רעים ובלתי מוסריים באופן מובהק, כמו עינוי ילדים לשם שעשוע. איש לא יחלוק על כך, שזהו מעשה שהחוש המוסרי שלנו מתקומם נגדו בכל תוקף. אולם לכאורה לפי תצ"א, אם הא-ל יצווה לענות ילדים לשם שעשוע, מעשה זה יהיה בגדר חובה מוסרית – וזוהי תוצאה שנראית בלתי מתקבלת על הדעת. קשה עד בלתי אפשרי לתפוס את האפשרות, שמעשים כמו עינוי ילדים, רצח, אונס וכדו' יהיו בגדר חובה מוסרית. אם לפי תצ"א אפשרות זו קיימת, יש כאן לכאורה סיבה טובה לדחות את אותה תיאוריה; תיאוריה שרואה בעינוי ילדים מעשה שעשועי להיות חובה מוסרית, נראית נוגדת אינטואיציה באופן מכריע.

וילנברג מביא את הדוגמא הבאה כדי להמחיש את הבעייתיות שבתצ"א²¹⁹: נגיד שמתקיימת תחרות בין שני מתמודדים, כשהפרס בו זוכה המנצח הוא להפוך לכל-יכול. אחד מהמתמודדים מתכנן להשתמש בכוח שיזכה בו כדי להביא לעולם אושר, בריאות ושגשוג, ואילו השני מתכנן להשתמש

²¹⁶ Geach 1981, p. 165

²¹⁷ עי' Chandler 1985

²¹⁸ כגון Graber 1975, Burch 1980, Brody 1981, Wierenga 1983, Gascoigne 1985, Mawson 1984

2002 ואחרים. ריכוז של העמדות המרכזיות בנושא ניתן למצוא אצל Helm 1981, Idziak 1979

²¹⁹ Wielenberg 2005, pp. 41-42

בו כדי להשמיד חצי מהאנושות, ולהעביד את שאר בני האדם בעבודת פרך בתנאים קשים מנשוא. מה שקרה הוא שהמתמודד השני ניצח, והפך לכל יכול; לכאורה זהו אסון – העולם נפל בידי של רשע, שעומד לבצע מעשים מרושעים וזדוניים להחריד כנגד האנושות. אולם למעשה אין ממה לדאוג, הכל בסדר גמור; שכן הדבר הראשון שעשה אותו מנצח כל-יכול, הוא להשתמש בכל-יכולתו כדי להפוך את המעשים שהוא מתכנן לעשות – רצה המוני, שעבוד וכדו' – מרעים לטובים. מכיוון שהוא כל-יכול, אין לו שום בעיה לעשות זאת. אם כן, הרי שהוא אמנם יבצע רצה המוני, שעבוד וכן הלאה, אבל אלה יהיו מעכשיו מעשים טובים, אז אין צורך להצטער על כך. הבעיה עם הסיפור הזה, כפי שכותב וילנברג, היא שהוא "מטורף לחלוטין". ברור שמעשים כמו אלה שתוארו לעיל הם רעים בכל מצב אפשרי, ואף כמות של כוח – אפילו לא כל-יכולת – לא יכולה להפוך אותם מרעים לטובים. אם כן, כיצד טוענת תצ"א שאם הא-ל יצווה לעשות מעשים כאלה, הם יהפכו להיות טובים? איזו תכונה של הא-ל יכולה לאפשר לו לעשות זאת? הטענה של תצ"א נראית על פניה מטורפת כמו הסיפור הזה.

מוריסטון מנסח את הטיעון נגד תצ"א באופן הבא (כאשר X מבטא מעשה לא מוסרי בעליל, כמו עינוי ילדים)²²⁰:

1. לפי תצ"א, כל מה שהא-ל מצווה הוא חובה מוסרית.
2. הא-ל עשוי לצוות על X.
3. לכן, אם תצ"א נכונה, X עשוי להיות חובה מוסרית.
4. אבל X אינו יכול להיות חובה מוסרית.
5. לכן, תצ"א אינה נכונה.

מוריסטון כותב שהנחות 1 אינה ניתנת להכחשה, והנחה 3 נובעת מהכרח מהנחות 1 ו-2, ולכן אם יש מקום לערער על הטיעון, זה על הנחות 2 או 4.

6.2 – תגובות לדילמה

ישנן מספר תגובות אפשריות של תומכי תצ"א כנגד טענה זו. נבחן אותן להלן.

6.2.1 - טבעו של הא-ל מונע ממנו לצוות על X.

התגובה הראשונה מסתמכת על טבעו של הא-ל, כדי לשלול את הנחה 2. ההנחה בתגובה זו היא שטבעו של הא-ל הוא כזה, שהוא לעולם לא יצווה על מעשים כמו X. אין טעם לעסוק בשאלות כמו "מה יקרה אם הא-ל יצווה X", משום שזה לא יקרה לעולם, וממילא ההשלכה לפיה אילו הא-ל היה מצווה X היתה זו חובה מוסרית – אינה מאיימת על תצ"א.

²²⁰ Morrison 2009, p. 251

מוריסטון (שם) מציין שזה מהווה מגבלה על כל-יכולתו של הא-ל, מכיוון שפירוש הדבר הוא שיש דברים שהוא אינו יכול לעשות, כמו לצוות על מעשים כמו X; אולם הוא מודה שזו לא בעיה כל כך קשה, כי התיאיסט יכול להרגיש בנוח גם אם לא ייחס לא-ל כל-יכולת מוחלטת, אלא את "השילוב הטוב ביותר האפשרי של תכונות". אני מוסיף על כך, שאפשר לומר שאין פה חוסר יכולת, אלא חוסר רצון – הא-ל פשוט אינו רוצה לצוות על X, ולכן אינו עושה זאת. לא מדובר במגבלה חיצונית כלשהי, אלא בהחלטה על אופן השימוש בכל-יכולת. עצם היותו של הא-ל כל-יכול אינה מחייבת אותו לעשות בפועל כל דבר אפשרי; הוא מחליט בהתאם לרצונו מה לעשות ומה לא. כשם שאין הוא רוצה לפעול באופן מטופש, למרות שאילו רצה היה יכול לעשות זאת – כך אין הוא רוצה לצוות על מעשים כמו X. להתייחס ל"מערכת הרצונות" של הא-ל כאל משהו שמגביל את כל יכולתו, לא נראה כתואם את האופן בו אנו תופסים את המושג כל-יכולת. כל-יכולת פירושה העדר מגבלה חיצונית, אבל מגבלות שהא-ל מציב לעצמו בהתאם לרצונו אינן נחשבות לצמצום היכולת. בדומה למה שאומרים בצבא, "אין 'לא יכול', יש 'לא רוצה'"...²²¹

מוריסטון מעלה בעיה שנייה שקיימת בעמדה זו. היא למעשה מניחה שהא-ל הוא במהותו טוב, ולכן הוא לעולם לא יצווה על X. אבל מה עושה את הא-ל לטוב? אחת המוטיבציות העיקריות של תומכי תצ"א היא לשמור על ריבונותו של הא-ל, באופן שאינו מכפיף אותו לסטנדרטיים חיצוניים. הם ודאי לא ירצו אם כן לטעון שהא-ל הוא טוב בשל התאמתו לקנה מידה בלתי-תלוי של טוב. בעקבות זאת, הוגים תיאיסטים מסוימים, כמו אדמס²²², מזהים את הא-ל (או את טבעו של הא-ל) עם הטוב: הא-ל עצמו הוא קנה המידה של הטוב, ודברים אחרים הם טובים במידה שהם דומים לו באופנים הרלבנטיים. מוריסטון טוען²²³ שזה מעלה בעיה חדשה: אם הא-ל עצמו, דהיינו אותו אינדיבידואל אליו מתייחסת המלה "הא-ל", הוא המזוהה עם הטוב, אז הטענה ש"הא-ל הוא טוב" הופכת למעשה ל"הא-ל זהה לעצמו". וזה לא מלמד אותנו שום דבר על הא-ל, ולא שולל את האפשרות שהוא יצווה X.

לעומת זאת, אם טבעו של הא-ל הוא המזוהה עם הטוב, אז נראה שמה שעושה אותו לטוב הוא היותו מכיל תכונות מוסריות כמו אהבה, רחמים, רגישות וכן הלאה. אבל אז זה נראה שלאותן תכונות יש ערך מוסרי עצמי, שאינו תלוי בא-ל עצמו; השאלה המתבקשת היא, האם הא-ל הוא טוב מפני שיש לו תכונות כאלה, או שהתכונות האלה טובות משום שלא-ל יש אותן? אינטואיטיבית, האפשרות הראשונה היא הנכונה. אבל אם כך, הרי שטובו המוסרי של אדם נקבע לפי המידה בה הוא מממש תכונות אלה, והא-ל אינו משחק תפקיד בכך. וזה פוגע בעקרון הריבונות שתצ"א רוצה לשמר. אפשר לכנות זאת "דילמת אותיפרון החדשה".

²²¹ אמנם ניתן לשאול, האם הא-ל יכול לא רק לעשות כל מה שהוא רוצה, אלא גם לרצות כל מה שהוא רוצה. אולי הוא אינו רוצה לצוות על X, אבל האם הוא יכול כן לרצות לצוות על X? אם לא, האם חוסר היכולת לרצות באופן חופשי, אינה מהווה מגבלה על כל יכולתו? אלו שאלות יסודיות, אבל אינן מרכזיות לדיון ולכן לא ארחיב עליהן פה.

²²² Adams 1999

²²³ Morrision 2009, pp. 252-253

קופן מגיב על כך²²⁴, שאת אותה דילמה ניתן להפנות בחזרה כלפי הריאליסט המוסרי המציג אותה; באותה מידה ניתן לשאול, האם ערכי המוסר הם טובים פשוט מפני שהם טובים, או שהם טובים מפני שהם תואמים לסטנדרט חיצוני כלשהו של טוב? אם האפשרות הראשונה נכונה, אז טבעם הטוב של ערכי המוסר הוא שרירותי לכאורה, ואם השנייה נכונה, עולה השאלה מהו הסטנדרט הזה, ומה הופך אותו עצמו לטוב? גם הריאליסט צריך להכריע בין שרירותיות לבין קנה מדה אוטונומי. אם כן, במה נקודת העצירה שלו טובה יותר משל התיאיסט? הרי בשלב כלשהו חייבים להגיע לנקודת עצירה בסיסית, שהיא מספקת ומוסברת מאליה, ועליה לא ניתן לשאול יותר מה הופך אותה לטובה. נניח שהא-ל לא קיים, ויש רק אידיאה אפלטונית של טוב. האם שייך לשאול עליה למה הטוב הוא טוב? זה אבסורד. ולכן אין סיבה שהא-ל לא יהיה נקודת העצירה הזו, שהוא הטוב מעצם הגדרתו.

אמנם יש להעיר על התגובה הזו, שעצירת ההצדקה ברצונו של הא-ל, מעלה את בעיית השרירותיות ביחס אליו, שכן היא מעוררת את השאלה למה הא-ל בחר כפי שרצה; לעומת זאת, עצירתה בשלב של עובדות קשוחות, כמו בריאליזם המוסרי, פשוט מניחה שלא ניתן להצדיק או להסביר מדוע הדברים הם כך, וממילא לא חשופה לבעיית השרירותיות. בהמשך אתייחס לנושא השרירותיות ביחס לא-ל ואגיב לטענה.

על כל פנים, לדעתי הטענה של קופן מיותר בהקשר זה. עמדה מעין זו של תצ"א אינה צריכה כלל להסתמך על מושגים כמו טובו או מוסריותו של הא-ל כדי להצדיק את עצמה, ובכך להיקלע לבעייתיות לגבי הגדרתם של מושגים אלה ביחס אליו. אם כל מה שאנו רוצים הוא לשלול את האפשרות שהא-ל יצווה על X, אין צורך לטעון ש"טובו" של הא-ל הוא הגורם לכך שהא-ל לעולם לא יעשה זאת. די בטענה ש**טבעו** של הא-ל הוא כזה, שאין הוא חפץ בשום אופן במעשים כמו X. למה? פשוט מפני שהוא סולד מהם. ולמה הוא סולד מהם? ככה! כי זה טבעו של הא-ל. כשם שאנשים מסוימים לעולם לא ירצו לשתות קפה, כך הא-ל לעולם לא ירצה שיעשו X. זו עובדה קשוחה על המציאות²²⁵. האם להגדיר תכונה זו שלו כ"טוב" או "מוסריות" או כל שם אחר, זו כבר שאלה של הגדרות וסמנטיקה. אפשר להתייחס לרצונותיו של הא-ל מבלי לתאר אותם באופן המבטא הערכה כזו או אחרת. קושיות ותירוצים מסוגים אלה ממחישים לדעתי את האופן בו קשיים סמנטיים נתפסים כקשיים אונטולוגיים, מה שקורה לא מעט פעמים בדיוניים על נושאים אתיים. אילו היה לנו ידע מספיק על תכונותיו של הא-ל, רצונותיו והעדפותיו, היה לנו כל מה שצריך כדי לקבוע האם קיימת אפשרות שהוא יצווה על X או לא. רק ברגע שבחרים להגדיר

Copan 2003, p. 166²²⁴

²²⁵ עי' Levin 1989, p. 86 המציג אפשרות זו, אלא שהוא סבור שקשה לקבל טענה זו בלי הסבר נוסף. למה אנו סבורים שהא-ל מתנגד למעשים כמו X, אם לא משום שאנו משוכנעים שאותם מעשים הם רעים? אולם השאלה היא לא למה אנו סבורים כך (אני מסכים שאכן אין לנו הצדקה אפריורית להניח שהא-ל מתנגד ל-X, וכפי שאכתוב בהמשך). אלא, בהנחה וידוע לנו שהא-ל אכן מתנגד ל-X (אולי ע"י התגלות), האם התנגדות זו זקוקה להצדקה נוספת. לדעתי אין שום צורך בכזו.

תכונות אלו כ"טוב", ולהעלות את השאלה מה הופך אותן לטובות, או מה הופך את הטוב לטוב, מתחילים להסתבך, לדעתי ללא צורך²²⁶.

קושי שלישי שמעלה מוריסטון הוא, שלפי עמדה זו, תצ"א עדיין כוללת את הטענה שאילו הא-ל היה מצווה לעשות X, אז X היה חובה מוסרית. אין זה משנה אם זה לא קרה ולא יקרה לעולם – עצם העובדה שהתיאוריה כוללת אפשרות זו, הופכת אותה לבעייתית.

אני לא בטוח שהקושי הזה מאיים על תצ"א יותר מאשר על תיאוריות מטא-אתיות אחרות. אם ניקח את הריאליזם המוסרי הלא-תיאיסטי למשל, המבסס את החובה המוסרית על קיומן של עובדות מוסריות לא-טבעיות, אפשר לשאול גם לגביו: מה היה קורה אילו העובדות המוסריות הללו היו כאלה, שחובה לעשות X? הרי אז לכאורה היה זה מוסרי לעשות X, ואם זה לא מתקבל על הדעת, אז יש לדחות את הריאליזם המוסרי משום שהוא מוביל להשלכה בעייתית כזו.

הריאליסטיים ישיבו מן הסתם, שהעובדות המוסריות הן קבועות והכרחיות בכל עולם אפשרי, והן אינן יכולות להיות "הפוכות". לא יתכן עולם אפשרי בו העובדות המוסריות יוצרות חובה לעשות X, שכן העובדות המוסריות הן בעלות תוכן קבוע, שכולל באופן מהותי את האיסור לעשות X. לכן הטיעון המופנה נגדם אינו תקף.

אבל זה לכאורה בדיוק מה שטוענים תומכי תצ"א, בטענה שהובאה לעיל – שהא-ל הוא בעל תכונות קבועות בכל עולם אפשרי, ושהתכונות הללו כוללות את התנגדותו העקרונית למעשים כמו X, וממילא אין שום עולם אפשרי בו הא-ל יצווה X. אם מבקרי תצ"א טוענים שעצם האפשרות ההיפותטית, שהמציאות היתה שונה לחלוטין, מספיקה כדי לערער את תצ"א – אז את אותה ביקורת עצמה ניתן להפנות כנגד הריאליזם המוסרי, ולומר שעצם האפשרות ההיפותטית שהעובדות המוסריות היו הפוכות, מספיקה כדי לערער אותו. ומאידך גיסא, אם אנו סבורים שהעובדות של הריאליזם המוסרי אינן יכולות להיות שונות, ניתן לטעון שגם תכונותיו של הא-ל הן כאלה, וממילא אפשרויות היפותטיות אינן מהוות איום. ואם תעלה הטענה שהעובדות המוסריות הן "עובדות קשוחות" שאינן יכולות להיות אחרת, ניתן לטעון בתגובה שגם רצונו המסוים של הא-ל הוא "עובדה קשוחה" מעין זו.

זה למעשה נראה כמו ניסוח אחר לטיעון של קופן לעיל, כשלמעשה שני הניסוחים מכוונים כלפי הריאליזם המוסרי את האתגר שמפנה דילמת אותיפרון כלפי תצ"א: אם הטוב מוגדר על פי העובדות המוסריות, אז לכאורה הוא נקבע באופן שרירותי, על פי טבען של אותן עובדות מוסריות; ואז עולה השאלה מה היה קורה אילו העובדות המוסריות היו מחייבות לעשות X? אלא שקופן התמקד בשאלת ההגדרה של הטוב, שבעיניי היא משנית בהקשר זה, ואילו הניסוח שלי מתייחס לשאלה האם תנאים היפותטיים לא-מציאותיים אמורים לערער את הסבירות של התיאוריה. קופן מציג את תצ"א כאלטרנטיבה לריאליזם המוסרי, ומשאיר לקורא את האפשרות

²²⁶ טיעון השאלה הפתוחה של מור הוא הדוגמא המובהקת לכך, כאשר בעקבות בעיה סמנטית של אופן השימוש במלה "טוב", הוא הגיע למסקנה בדבר קיומן האונטולוגי של עובדות על-טבעיות.

לבחור בין שתיהן. הטיעון שלי, בהקשר לביקורת של מוריסטון, כורך את שתי האפשרויות ביחד: או שהביקורת חלה הן על תצ"א והן על הריאליזם המוסרי, או שהיא לא חלה על אף אחת מהן.

אישית, אני סבור שהן לריאליזם המוסרי והן לתומכי תצ"א אין על מה להתבסס כשהם טוענים שהעובדות המוסריות, או תכונותיו של הא-ל, חייבות להיות קבועות בכל עולם אפשרי. לגבי הריאליזם המוסרי, הרי הוא מתאר את העובדות המוסריות פשוט כ"חלק מהריהוט של העולם", מבלי להסביר מאין בדיוק הן הגיעו, ולמה לעולם יש "ריהוט" כזה ולא אחר. בהעדר הסבר כזה, איזו הצדקה יש לנו לחשוב שלא יתכן היה קיומו של עולם שונה לגמרי, עם "ריהוט" שונה לחלוטין? אם איננו יודעים למה המציאות הינה כפי שהיא, איך אפשר לשלול את האפשרות שהיא תהיה אחרת לגמרי? אם עובדות מטאפיזיות אל-טבעיות יכולות לייצר טעמים וחובות לפעולה, פשוט ע"י עצם קיומן, וללא שום תלות ברצונו של מישהו – למה שמערכת אחרת של עובדות, הפוכות אולי, לא תוכל לעשות זאת? הקושי שלנו לדמיין עולם בו מעשים כמו X יהיו בגדר חובה מוסרית אינו מעיד על חוסר האפשרות שכך יהיה, אלא על המגבלות של המוח והתפיסה שלנו, או על מגבלות השפה בכל הקשור לשימוש במושגים כמו "מוסר". לפי קאנט למשל, אפילו תפיסת החלל והזמן שלנו אינה מבטאת מציאות אובייקטיבית מוחלטת, אלא רק את האופן בו התודעה שלנו תופסת את המציאות; אמנם איננו יכולים לדמיין אפילו עולם ללא חלל וזמן, אבל זו תוצאה של מוגבלות הכרתנו, לא של עובדות קשיחות על היקום. באותו אופן, העובדה שאנשים מסוימים אינם מסוגלים לתפוס את האפשרות שהעולם הוא עגול ומסתובב, אין פירושה שהוא לא באמת כזה. לטעון שהחובות המוסריות לא יכלו להיות אחרת, פשוט מפני שאנו כל כך מזדהים איתן, זה טיעון המתאים לתיאוריות מסוג הדרקון במרתף, שטופלו בפרקים הקודמים.

כך גם לגבי טבעו של הא-ל. אפילו אילו היינו מכירים מצוין את הא-ל ואת תכונותיו, ויודעים שהוא לעולם לא יצווה על X, באותו אופן בו אנו יכולים להיות בטוחים למשל שחבר קרוב שלנו לא יבגוד בנו – עדיין אי אפשר לשלול את האפשרות, שהא-ל יכול היה להיות אחרת לגמרי, ולצוות דברים אחרים לגמרי. הרי איננו יודעים למה הא-ל הוא כפי שהוא, ולא אחרת; אין לנו גם כלים לדון בנושא, שכן השאלה "למה הא-ל הוא כזה" מניחה שישנן סיבות חיצוניות שגרמו לא-ל להיות כפי שהוא, וזה סותר את התפיסה התיאולוגית לפיה הא-ל הוא הסיבה הראשונה ואינו מושפע משום גורם אחר. שאלות כאלה ייענו בהכרח ב"ככה", שכן הא-ל מהווה את רמת ההסבר וההצדקה הבסיסית ביותר, ולא ניתן להסביר או להצדיק אותו עצמו על סמך גורם אחר כלשהו. המציאות היא פשוט שהא-ל הוא ככה, וזהו²²⁷. אבל מכיוון שכך, איננו יכולים לשלול מציאות תיאורטית בה הא-ל הוא אחרת לגמרי.

כל זה כאמור היה תקף גם אילו היינו יכולים להיות בטוחים שהא-ל שאנחנו "מכירים" לעולם לא יצווה על מעשים כמו X. אבל האם אנחנו אכן בטוחים בכך לגביו? התנ"ך מכיל לא מעט ציוויים

²²⁷ על זה אפשר לומר בדרך ההלצה "אשרי העם שככה לו"...

שנראים על פניהם בלתי מוסריים בעליל, כמו עקידת יצחק, ענישת המדיינים, השמדת עמלק ועמי כנען, הוצאות להורג על סמך חטאים שנראים פעוטים (כמו לקושש עצים בשבת), ועוד. זאת עוד מבלי להתייחס לכל הרע והסבל שקיים בעולם, שבאופן כלשהו הא-ל הוא הגורם לו או לפחות מאפשר אותו. אין שום דבר שעשוי לגרום לנו להתייחס לא-ל כאל איזה "סנטה קלאוס" שכולו חביב, טוב ומטיב. אדרבה, הא-ל מתגלה לעתים בצורות מבעיתות, מזעזעות ובלתי צפויות. לכן הטענה לפיה הא-ל לעולם לא יצווה לעשות X, אינה משכנעת יותר מטענה כמו "הא-ל לעולם לא יניח לילדים תמימים לסבול ייסורים" – טענה אופטימית ונאיבית, אבל לא מציאותית.

הוגים מסוימים מנסים לחמוק באופן אפיסטמי מהמסקנה לפיה עלינו לציית לצווים אכזריים של הא-ל. לטענתם, כל צו המורה לפעול באופן בלתי מוסרי בעליל, לא יכול להיות צו אמיתי של הא-ל, אפילו אם נראה שזה כך. קאנט טען שאברהם היה צריך להגיב על הציווי לעקוד את יצחק באופן הבא: "זה שאסור לי להרוג את בני הטוב, זה ודאי בהחלט. אבל שאתה, ההתגלות הזו, הנך אלוקים – בזה אני ודאי, ולעולם לא אוכל להיות, אפילו אם הקול הזה מהדהד אליי מן השמיים (הנראים)"²²⁸. בדומה לכך התבטא סטפן קלארק, שצו המורה על אכזריות לשמה הנו כה מנוגד למה שידוע לנו על הא-ל, עד שהתיאיסט ייטה לפקפק באמינותו של הצו, "אפילו אם הוא כתוב באותיות של אש על מישור סלסבורי"²²⁹. מעמדתם נובע שבאופן תיאורטי תיתכן חובה לציית לצו אכזרי של הא-ל, אלא שבפועל כל צו שנראה כזה, כנראה אינו צו אמיתי של הא-ל. אצל קאנט השכנוע בכך נובע מוודאותו בתוקפו המוחלט של הצו המוסרי, ואצל קלארק מהידע שקיים אצלנו על טבעו של הא-ל, המנוגד לאפשרות זו.

על גישתם זו יש להגיב, ראשית, שהיא נראית כפוגעת באופן חמור בכל-יכולתו של הא-ל. נניח שבניגוד למה שהם סבורים, הא-ל כן רוצה לצוות פעם על מעשה של אכזריות. כיצד הוא יכול להעביר את הצו הזה לבני האדם? הרי לשיטתם של קאנט וקלארק, לא חשוב אלו נסים יחולל הא-ל, ועד כמה ירעים בקולו מן השמיים – עדיין התגובה המתבקשת מהמאמין היא להכחיש, אפירורית, שמדובר בצו אלוקי אמיתי. נמצא אם כן שהא-ל פשוט אינו יכול לצוות על בני אדם לעשות מעשי אכזריות, באופן כזה שיהיה להם ברור שאכן הא-ל הוא המצווה, וזו נשמעת מגבלה רצינית על כל-יכולתו של הא-ל. נשים לב, שאין מדובר כאן במגבלה לפיה טיבו הטוב של הא-ל מונע ממנו לצוות על מעשים רעים, שכן יתכן שזו אינה מגבלה אמיתית (כפי שראינו לעיל), אלא במגבלה לפיה הא-ל אינו יכול להעביר לבני אדם מסרים מסוימים באופן משכנע. יתכן שיש דברים שהא-ל אינו מסוגל לעשות, אבל קשה להאמין שהתגלות משכנעת היא אחד מהם, שכן טענה זו הורסת את כל האפשרות לנבואה ולנתינת דת.

²²⁸ Kant 1979, pg. 115, מובא אצל Adams 1999, p. 284 (תרגום שלי).
²²⁹ Clark 1982, p. 346

מה שדוחק את אותם הוגים לפינה זו, הוא הקושי שלהם להאמין בכך שהא-ל יצווה לעשות מעשי אכזריות. אולם מדוע כל כך קשה להאמין בכך, עד כדי כך שהם מוכנים להגביל את יכולתו של הא-ל להעביר צו כזה? אצל קאנט הקושי נובע כאמור מוודאותו בקיומו האובייקטיבי של צו מוסרי קטגורי, שקיים מכוח עצמו, בלי תלות בא-ל. כפי שראינו בחלק הראשון של העבודה, עמדה זו היא בעייתית ביותר לכשעצמה – הן מבחינת מהותו של צו מוסרי שכזה ואפשרות קיומו, והן מבחינת הבעיה האפיסטמית של הסתמכות על החוש המוסרי שלנו בעולם נטורליסטי. ודאי שעמדה זו אינה מתיישבת עם תצ"א, ולא ברור מדוע הוגים כמו אדמס מצדדים בה למעשה ומייחסים למוסר כוח מחייב לכשעצמו. לעומת זאת, אצל קלארק הקושי נובע ממה שידוע לנו על הא-ל. אולם כפי שצינתי לעיל, האופן בו הא-ל מתגלה בתנ"ך ובעולם לא מציג אותו כמו מישהו שצו על מעשה אכזריות הוא כל כך מנוגד לאופיו, עד כדי כך שאין להאמין לו בשום מקרה. לכן נראה שההתחמקות האפיסטמית אינה מצליחה. א-ל כל יכול, מסוגל בוודאי ליצור התגלות שתשכנע בלא ספק שאכן הוא העומד מאחוריה. למעשה, זה המסר שלפי הרמב"ם אנו לומדים מסיפור עקדת יצחק – שההתגלות האלוקית היא כה ודאית, שאברהם לא הטיל בה ספק לרגע, עד כדי כך שהיה מוכן להקריב את בנו לפי מה שצווה²³⁰. כמו כן, אין לנו סיבות אפרוריות מספיקות לפקפק באמינותה של התגלות זו – לא התוקף האובייקטיבי כביכול של המוסר, ולא ידע מוקדם שלנו על אופיו של הא-ל. לכן על התיאיסט לתת תשובה חד משמעית לשאלה, מה לדעתו יש לעשות במקרה שהא-ל יצווה על מעשה אכזריות, ולא להתחמק מכך בטענה שזה לא יכול לקרות.

אמנם, ודאי שגם אם אנו סבורים שיש לציית אפילו לצווים כאלה של הא-ל, חובה עלינו להטיל ספק ולבחון היטב כל טענה להתגלות אלוקית המצווה על מעשים כאלה, לפני שנציית לה, או שנאפשר למישהו אחר לציית לה. כפי שכותב אדמס, אילו היינו רואים את השכן שלנו בונה מזבח בחצר, והוא היה מזמין אותנו לטקס הקרבת הבן שלו, כפי שלדבריו ציווה אותו הא-ל – היינו בוודאי מאשפזים אותו בדחיפות. אבל בהנחה שישנה דרך לאמת שאכן מדובר בצו הא-ל, אזי קיימת חובה לציית לו. כפי שציין קווין בתגובה לדברי קאנט, בהחלט יתכן שהאמין משוכנע יותר באמיתות דבר הא-ל, מאשר בכך שקיים איסור מוחלט להרוג את הבן²³¹.

בהקשר זה, מעלה מוריסטון ביקורת מעניינת²³². הוא מביא את דבריו של ריזלר, הטוען שאמנם חובתו של מקבל ההתגלות היא לציית לה, גם כשמדובר בהקרבת בנו – אבל בו זמנית, חובתם של בני הקהילה המוסרית האחרים היא לעצור אותו, שכן בניגוד אליו, הם אינם יכולים להיות בטוחים שהא-ל אכן ציווה אותו לעשות זאת. למקבל ההתגלות עשויה להיות הצדקה להאמין בה, אם היא משכנעת מספיק, אבל לאנשים שמסביבו אין הצדקה כזו, מכיוון שהם לא קבלו התגלות, ולכן מבחינתם זה מאד בלתי סביר שהא-ל אכן יצווה זאת. כעת, טוען מוריסטון, אם התגובה ההגיונית

²³⁰ מורה הנבוכים, חלק ג פרק כד

²³¹ Quinn 1975

²³² Morriston 2009, pp. 261-265

מצדו של כל אדם, השומע ששכנו מתכוון להקריב את בנו, היא להתייחס אליו כאל משוגע – מדוע שמקבל ההתגלות-לכאורה לא יתייחס כך אל עצמו? גם אם שיקול הדעת שהוא מפעיל בנושא הוא עקבי ורציונאלי, הרי המסקנה שהוא מגיע אליה היא כזו, שלא היה נותן בה אמון אילו היתה נשמעת מפי כל אדם אחר. מדוע אם כן שייתן אמון בשיקול הדעת של עצמו, כאשר הוא מגיע למסקנה כזו? לפי מוריסטון, אדם המשוכנע בכך שהא-ל ציווה אותו להקריב את בנו, או לבצע מעשה דומה, חייב להתייחס אל עצמו כאל משוגע ולסרב לבצע זאת.

אלא שמוריסטון מציג את המקרה בצורה שגויה. במקרה אותו הוא מתאר, אותו אדם (שהוא מכנה "אייב") פשוט מרגיש משוכנע פסיכולוגית שהא-ל רוצה שהוא יקריב את בנו. לאייב הזה, כפי שכותב מוריסטון, אין "שום תובנה, שום ראייה, שום טיעון שיתמוך באמונתו המטורפת"²³³. כל מה שיש לו הוא אמונה שכך הא-ל רוצה, ושממנה אין הוא מצליח להשתחרר גם לאחר שיקול דעת. אפילו אם באמת הא-ל הוא זה שנטע בו אמונה זו, לאייב אין דרך לדעת את זה, ולכן יהיה זה בלתי רציונאלי מבחינתו לפעול לפיה. אולם מה אם לאייב יש ראיות טובות לכך שהא-ל דורש זאת ממנו? מה אם היתה לו התגלות ברורה ומשכנעת מאין כמוה, או שמלאכים ירדו מן השמיים ומסרו לו דף שעליו כתובה הוראה זו? האם במקרה זה, אין זה ברור שיש הבדל משמעותי בין אייב לבין אנשי קהילתו? במקרה שמוריסטון מציג, אייב לא יודע שום דבר שהם לא יודעים, וההבדל היחיד ביניהם הוא שהוא "מרגיש" שהא-ל רוצה שיקריב את בנו. אבל מקרה זה נראה כמו איש-קש, שמוריסטון מציג כדי לתקוף אותו. גם מי שסובר שיש חובה להקריב ילדים אם הא-ל דורש זאת, יכול להסכים שדרישה זו מהא-ל צריכה לבוא באופן ברור ומובהק יותר מאשר סתם "תחושה". אבל במקרה בו קיימות סיבות טובות להאמין שהא-ל אכן התגלה וציווה – וסביר להניח שלאנשים כמו אברהם אבינו היו סיבות כאלה – אז גם אם נודה שלקהילה שאינה מודעת להן יש סיבה לנסות לעצור את המאמין, הרי שלמאמין עצמו יש סיבה לציית. למעשה, הוא יכול לטעון שכל אדם שהיה נחשף לאותו מידע שהוא נחשף אליו (דהיינו, לנבואה או להתגלות), היה פועל בדיוק כמוהו ומקריב את בנו. אדם שיש לו מידע יוצא דופן (כגון שהיה עד בלעדי לפשע) אמור לפעול לפיו, גם אם אנשים אחרים מאמינים אחרת מסיבות מוצדקות.

לסיכום, איני רואה טעם משכנע להאמין ש"לא יתכן שהא-ל יצווה על X", ולכן הטענה הזו אינה מוצלחת כהגנה על תצ"א מפני הקושיא שמעלה דילמת אותיפרון.

6.2.2 - קיימת חובה לציית רק לא-ל אוהב

בעוד שהפיתרון שהועלה לעיל מניח במובלע, שאילו היה הא-ל מצווה על X, אז X היה בגדר חובה מוסרית (אלא שהוא טוען שזה לא יקרה לעולם) – הרי שישנו פיתרון אחר שמציגים חלק מתומכי תצ"א, לפיו חובת הציות לא-ל מותנית בהיותו של אותו א-ל בעל תכונות מסוימות. לא כל א-ל הינו ראוי לציות ומשמעת, אלא רק א-ל כזה, שתכונותיו הופכות אותו לראוי לכך.

²³³ שם עמ' 263.

מהן אותן תכונות? תומכי תצ"א כמובן אינם יכולים להתנות את חובת הציות לא-ל בכך שהא-ל המדובר יהיה מוסרי, שכן לשיטתם הא-ל עצמו הוא הקובע את המוסר, ואין עובדות מוסריות הקיימות בנפרד ממנו. אותן תכונות חייבות איפה לבטא ערכים לא-מוסריים.

הנציג המובהק של העמדה הזו הוא רוברט אדמס, שפיתח אותה בשנות ה-70 כמענה לביקורת הקלאסית כנגד תצ"א, ובכך למעשה החזיר את תצ"א לשולחן הדיונים הפילוסופי לאחר תקופה ארוכה בה נחשבה למופרכת באופן מובהק. בגרסא הראשונה של עמדתו²³⁴, התנה אדמס את חובת הציות לא-ל בכך שמדובר בא-ל אוהב. רק א-ל האוהב את בריותיו הנו ראוי לסגידה ולציות, ולא א-ל אדיש או אכזרי. בגרסא המאוחרת יותר מזהה אדמס את הא-ל עם מושג הטוב עצמו, וקובע שהא-ל הוא האידיאה או הסטנדרט של הטוב, וכל דבר אחר הוא טוב במידה שהוא דומה לא-ל²³⁵.

אתיחס ראשית לקושי שבזיהוי הא-ל עם הטוב, ושנית, להשלכות הבעייתיות של עמדה זו מבחינה אתית ותיאולוגית. אתיחס גם לעמדה הראשונה של אדמס ולהתנגדותו של צנדלר.

ראינו לעיל את הביקורת של מוריסטון, המעלה כנגד עמדה זו את "דילמת אותיפרון החדשה", ואת התשובות של קופן ושלי לביקורת. אולם בהקשר הנוכחי נראה שהקושי על אדמס גדול יותר; שכן העמדה הקודמת של תצ"א הציגה טענה עובדתית – שהא-ל לעולם לא יצווה על X – וטענה כזו אינה צריכה להיכנס לשאלות אתיות או נורמטיביות, כפי שכתבתי לעיל. אולם העמדה הנוכחית של תצ"א, זו שמציג אדמס, טוענת טענה נורמטיבית, הקובעת לאיזה א-ל חייבים לציית ולאיזה לא. ככזו, היא צריכה לאזן בין רצונה לשמור על המחויבות לצו הא-ל כמקור המוסר, לבין רצונה להגביל את חובת הציות לא-ל כדי להינצל מבעיית השרירותיות והחשש לציוויים אכזריים. מדובר במשימה לא פשוטה, שאדמס עצמו נדחק בה.

נחזור ל"דילמת אותיפרון החדשה", וננסח את השאלה בצורה חריפה יותר. אדמס טוען שהא-ל הוא ההגדרה של הטוב. כל דבר אחר הוא טוב במידה והוא דומה לא-ל. אולם אם הטוב מוגדר לפי דמיונו לא-ל, עולה השאלה מיהו הא-ל וכיצד מזהים אותו? איך נדע איזו ישות זכאית להיחשב כאלוקים, שראוי לסגוד לו? קופן עצמו כתב²³⁶, בעקבות אדמס, שתכונות כמו כל-יכולת או כל-ידיעה אינן מספיקות כדי להצדיק סגידה למישהו; אם אותו מישהו הוא מרושע או מצווה על מעשים מרושעים, תכונות אלה הם מנוגדות להגדרתו של הא-ל, ולכן אותו מישהו פשוט אינו הא-ל. אולם מכך משמע שקיים סטנדרט עצמאי של טוב ורע, שלפיו נקבע מיהו הא-ל, וזה סותר את עמדתו של אדמס לפיה הא-ל הוא הסטנדרט של הטוב!

²³⁴ Adams 1973. לביקורת על גישה זו, עי' Chandler 1985.

²³⁵ Adams 1999. עי' גם Alston 1989.

²³⁶ Copan 2003, p. 166.

אילו היה מתברר שהיקום ומלוואו נוצר ע"י גמד ירוק מכוער ועצבני בעל יכולות מדעיות והנדסיות מתקדמות ביותר (כפי שמתאר למשל הסופר סטניסלב לם בספרו "הקיבריאדה"), אדמס לא היה סבור שאנו אמורים לסגוד לו, ולהעניק לו את היחס שאנו סבורים שיש לתת לא-ל. לא היינו מגדירים אותו כסטנדרט של הטוב, וגם לא היינו חושבים שיש חובה לציית לכל הוראותיו. כדי שישות כלשהי תזכה לתואר של הא-ל, נראה לי שעליה לעמוד בסטנדרטים יותר גבוהים, שבהכרח הם חיצוניים לה; בריאת העולם אינה קריטריון מספיק כדי להיחשב לאלוקים הראוי לסגידה. אולם אם נגדיר את הטוב כזהה לא-ל, כפי שאדמס עושה, לא יהיו לנו סטנדרטים לקבוע לפיהם מיהו הא-ל, ולכאורה נאלץ לסגוד לאותו גמד ירוק ולראות בו את האידיאה של הטוב – מה שלא נראה מתקבל על הדעת. אדמס עצמו טוען שקיימת חובה לציית רק לא-ל אוהב, ולא לא-ל אכזרי או אדיש. ברור אם כן, שגם לפי שיטתו טובו של הא-ל נקבע לפי ערכי טוב שהם חיצוניים לו, ולכן לא ברור למה צריך את הא-ל כדי להוות את ההגדרה של הטוב. זוהי בעצם הדילמה: אם הא-ל הוא ההגדרה של הטוב, אז הא-ל יכול להיות כל דבר, וממילא גם ה"טוב" יכול להיות כל דבר. ואילו אם הא-ל מוגדר כטוב רק כאשר יש לו תכונות מסוימות דווקא, אז אותן תכונות הן קנה המידה של הטוב, ולא הא-ל עצמו.

נראה לי, שזיהוי הא-ל עם הטוב זוהי קביעה מרחיקת לכת מדי, שמתקיים בה "תפסת מרובה לא תפסת". עמדה סבירה יותר היא זו שמציג אדמס במאמריו המוקדמים יותר²³⁷, שם הוא מנסה לפתור את הקושי של בעיית השרירותיות ע"י הטענה שקיימת חובה לציית רק לא-ל אוהב. א-ל אוהב לא יצווה על מעשי אכזריות ורוע, ולכן גרסתו של אדמס לתצ"א אינה חשופה לקושי שמעוררת אפשרות זו על הגרסא הקלאסית של תצ"א.

אם כן, התשובה של עמדה זו לדילמת אותיפרון החדשה היא, שהא-ל הוא טוב בשל היותו בעל תכונות טובות מסוימות. כאן מתבקשת השאלה, העולה מקרן זו של הדילמה: האם אין פירושו של דבר שהאהבה או התכונות הדומות לה, הן המקור האמיתי למוסר, ולא ציוויו של הא-ל? צ'נדלר טען²³⁸ שהסתמכות על תכונת האהבה או תכונות דומות של הא-ל כדי להצדיק את חובת הציות לו, למעשה חותרת תחת הבסיס של תצ"א; כי אם הא-ל מצווה לעשות X בגלל שהוא אוהב את בני האדם, אז גם לנו יש נימוק לעשות X בגלל האהבה, וצו הא-ל הופך למיותר. השתתת חובת הציות לא-ל רק על סמך היותו בעל תכונות מסוימות, מניחה לכאורה שלאותן תכונות יש כוח מוסרי עצמאי, שאינו תלוי בא-ל.

התגובה הראשונה לטענה זו היא, שהאהבה אמנם מספקת טעמים עבור בני אדם לפעול בדרכים מסוימות, אבל היא אינה יוצרת **חובה**; את החובה יכול ליצור רק צו הא-ל. האופן המדויק בו הא-ל יוצר את החובה תלוי בגרסאות השונות של תזת התלות, אולם ישנן מספר תשובות אפשריות,

Adams 1973, 1979, 1983, 1987²³⁷
Chandler 1985²³⁸

לפיהן מובן שרק צו הא-ל יכול לתת לתכונות כמו אהבה את הכוח המחייב, המכריע והאובייקטיבי שיש להן.

התגובה השניה היא, שתכונות כמו אהבה אינן מבטאות ערכים מוסריים, אלא שלמויות מסוג אחר. כדי שמישהו ייחשב לא-ל, עליו להיות מושלם מכל בחינה אפשרית, ולשם כך נחוץ סטנדרט עצמאי של טוב, שאינו מוגדר לפי הא-ל. תכונות כמו כל-יכולת וכל-ידיעה מהוות שלמות באופן עצמאי, והא-ל הוא מושלם בשל היותו בעל תכונות כאלה, ולא שאלו תכונות טובות משום שהן תכונותיו של הא-ל. באותו אופן, מידות כמו אהבה, סבלנות, ארך-רוח, נדיבות וכן הלאה הן מידות טובות באופן עצמאי, והא-ל (או כל אחד אחר) הוא טוב בשל היותו בעל תכונות אלה. אולם הטוב של מידות אלה אינו נובע מהיותן "מוסריות", אלא מהיותן מהוות שלמות של כוחות הנפש, באותו אופן שחכמה ואומץ מהוות שלמות ומעלה (לא מוסרית) לעומת טיפשות ופחדנות. לא כאן המקום להסביר כיצד בדיוק מגדירים אלו מידות מהוות שלמות נפשית, אולם אפשר לציין למשל את ניטשה, שטען שמידות כמו אלו שצוינו לעיל מבטאות מלאות וגודש של כוחות בנפש, עד כדי כך שהיא עולה על גדותיה ומשפיעה גם על אחרים, כמו השמש שיש לה די כוח כדי להשפיע על כולם. לעומת זאת, מידות כמו שנאה ואכזריות נובעות בדרך כלל מחולשה נפשית, מרגשי נחיתות, פחד וכדו', ולכן הן מהוות חיסרון בנפש²³⁹.

אם אנו מוכנים להכיר בקיומם של ערכים (לא מוסריים) שקיימים באופן בלתי תלוי בא-ל, למה שלא נאמץ גם את האמונה בערכים מוסריים עצמאיים, ולא נזדקק לא-ל ולתצ"א כדי לבסס אותם? התשובה היא שערכים מוסריים הם בעלי מוזרות מיוחדת, כפי שראינו בהרחבה בפרק הראשון – מוזרות הקשורה בעיקר לכוח הנורמטיבי שלהם. ערכים כמו חזק, חכמה, כישרון, יופי, שלווה הנפש וכדו', מבטאים עובדות טבעיות לחלוטין, ומכילים היבט דסקריפטיבי בלבד, לא היבט נורמטיבי מחייב. כשאנו אומרים שיש יתרון לחכם על הטיפש, או לאיש הרגוע על פני זה העצבני, אנו מתארים אוסף של עובדות טבעיות ותו לא. אנחנו גם לא טוענים שקיימת חובה קטגורית על כל אחד להיות חזק, חכם או רגוע, אם אין לו תשוקה כזו. אין שום דבר מוזר בערכים כאלה, לא מבחינה מטאפיזית ולא מבחינה נורמטיבית, ולכן גם אין לנו צורך לבסס אותם על רצון הא-ל. לעומת זאת העובדות המוסריות, כפי שראינו בהרחבה, הן מוזרות הן בשל אופיין הלא-טבעי והן בשל כוחן הנורמטיבי, וקשה לקבל את קיומן מבלי להניח רצון אלוקי שעומד מאחוריו. לכן העמדה לפיה זהותו של הא-ל הראוי לציות נקבעת לפי תכונותיו הטובות הלא-מוסריות, ואילו החובה המוסרית נקבעת לפי רצונו וציווייו של אותו א-ל – נראית קוהרנטית ומתקבלת על הדעת²⁴⁰.

עד כה עסקנו בהבנה עקרונית של שיטתו של אדם. כעת נבחן את השלכותיה המעשיות.

²³⁹ כמובן שיש כאן כמה וכמה הנחות לגבי טיבן של תכונות נפש שונות, והיחס בינן לבין בריאות נפשית, שניתן בהחלט לפקפק בהן; ואין כאן המקום להתייחס לכך בהרחבה. הדברים הובאו רק כדי להציג קריאת כיוון מסוימת ואפשרית.

²⁴⁰ אמנם השאלה המתבקשת היא, איך מתכונות לא-מוסריות כגון אלה, נוצרת חובה מוסרית נורמטיבית. לכך התייחסתי מוקדם יותר בפרק שעסק באתיקת המידות ובטעמים המבוססים על רצונותיהם של אחרים.

התשובה של עמדה זו לשאלה "מה אם הא-ל יצווה לעשות X?" היא, שאם הא-ל יצווה לעשות כך, אז הוא כנראה לא בעל התכונות שעושות אותו לראוי לסגידה ומשמעת, וממילא אין חובה לציית לו ולעשות X. מאידך גיסא, לפי תצ"א החובה המוסרית אמור להיות מבוססת על צו הא-ל (האוהב), ואם אין בנמצא א-ל (אוהב) – הרי שלא קיימת חובה מוסרית כלל; ואם כן, גם אין חובה להימנע מ-X. כמו כן, בעולם בו הא-ל לא אמר שום דבר בקשר ל-X, או שהוא אינו קיים – לא תהיה בעיה מוסרית לעשות X.²⁴¹

אדמס עצמו, כמו גם מבקריו, רואה בכך בעיה. עמדה לפיה דברים שנתפסים אצלנו כאיסור מוסרי מוחלט, עשויים שלא להיות כאלה בנסיבות מסוימות – נראית נוגדת אינטואיציה ביותר. הוא מנסה להציע מספר פתרונות, מבלי להתחייב לאחד מהם באופן מכריע. הוא רואה בחיוב את התנהגותם של בני שבט הפורקה, שכאשר האלה שלהם ציוותה עליהם כביכול להקריב לה קרבן אדם, הם השליכו את פסלה לנהר והמשיכו לעבוד רק את האל הזכר²⁴². בסופו של דבר הוא כותב שלדעתו מדובר באפשרות היפותטית בלבד, שעצם העיסוק בה פוגע בכבודו של הא-ל (כמו העיסוק בשאלה, מה תעשה אם אשתך תבקש ממך להשתתף בפשע חמור), ולכן אין הוא רוצה להאריך בנושא²⁴³.

הקושי של אדמס נובע מכך שלמעשה הוא מחזיק בעמדה ריאליסטית ביחס לערכים המוסריים. לשיטתו, מעשה כמו הקרבת ילדים הוא מעשה רע באופן מוחלט, בלי קשר לשאלה מה עומד מאחוריו. כמו כן הוא תופס את תכונות הטוב והרע כבעלות כוח מחייב, כך שעובדת היותו של מעשה הקרבת ילדים "רע", פירושה שקיימת (לפחות על פניו) חובה להימנע ממעשה זה. לפיכך, לו יצויר שהא-ל יצווה להקריב ילדים, נוצרת דילמה בין החובה לציית לא-ל לבין החובה המוסרית, וכמו כן מופיעה התנגשות בין היותו של הא-ל טוב (במובן המוסרי) לבין היות המעשה שהוא מצווה עליו רע. אדמס, ולמעשה רוב התומכים בתצ"א, השותפים לאותן גישות מטא-אתיות ריאליסטיות, רואים בכך דילמה אמיתית.

ראיית המוסר כבעל כוח מחייב, ותפיסתה של תצ"א כתיאוריה האמורה להצדיק בהכרח את האינטואיציות המוסריות המקובלות, היא שיצרה את הדילמה הזו, והובילה את אדמס לניסיון לפתור אותה באמצעות הסתמכות על אהבתו של הא-ל, ושליטת האפשרות לסתירה בפועל בין צו הא-ל למוסר. אולם כפי שראינו, עמדתו של אדמס עדיין גוררת את ההשלכה, לפיה בהעדרו של א-ל אוהב, או בהעדר ציווי מתאים בקשר ל-X – מעשים כמו X לא יהיו אסורים מבחינה מוסרית. מסקנה זו נחשבת בעיני הוגים רבים לבעייתית מספיק בכדי לערער את כל תצ"א. נראה כעת את עמדתם של סטטמן ושגיא בנושא, ולאחר מכן אסביר מדוע לדעתי ביקורת זו על תצ"א אינה מצליחה.

²⁴¹ Adams 1999, pp. 277-291

²⁴² שם עמ' 282.

²⁴³ שם עמ' 290-291. לביקורת על ההתחמקות של אדמס מהתייחסות לנושא, עי' Quinn 2002.

6.3 - תזת קרמזוב

ספרם של סטטמן ושגיא, "דת ומוסר"²⁴⁴, מוקדש להצגת הגישות העיקריות של תצ"א (או כפי שהם מכנים אותה, מצ"ה – מוסר כצו הא-ל), ולביקורת עליהן. לטענתם, הקושי העיקרי המהווה הפרכה לכל הגרסאות של מצ"ה, הוא מה שהם מכנים "תזת קרמזוב", בעקבות ההתבטאות בספרו של דוסטוייבסקי "האחים קרמזוב", לפיה "באין אלוקים- הכל מותר". תזה זו מתחייבת ממצ"ה, שכן אם המוסר תלוי באל, אז ברור שבהעדר אל, שום דבר אינו אסור מבחינה מוסרית. בעולמות אפשריים בהם אין אלוקים, שום דבר אינו אסור מבחינה מוסרית.

על כך הם כותבים:

"אך תוצאה זו נראית בלתי מתקבלת על הדעת. אין להעלות על הדעת עולמות אפשריים הדומים לעולמנו מכל הבחינות הרלבנטיות, חוץ מהעובדה שעינוי ורצח אינם אסורים שם מבחינה מוסרית (ומהעובדה שבאותם עולמות אין אלוהים). בדומה לבעיית השרירות, גם כאן הטיעון הוא סוג של רדוקציה עד אבסורדום. מאחר שלא ייתכן שעינוי ורצח יהיו מותרים מבחינה מוסרית, ומאחר שמצ"ה גוררת את האפשרות שכך יהיה, יש לדחות את מצ"ה"²⁴⁵.

לפי סטטמן ושגיא, הקושי בתצ"א אינו נוגע רק למצבים בהם הא-ל מצווה לעשות רע, אלא גם למצבים בהם הא-ל אינו מצווה דבר, או כלל אינו קיים; עצם ההנחה שבמצבים כאלה עינוי ורצח לא יהיו אסורים מבחינה מוסרית, היא כה אבסורדית, עד שהיא מחייבת את דחיית תצ"א. קושי זה, כפי שמציגים אותו סטטמן ושגיא, נראה לכאורה חמור יותר מאשר זה שמציג מוריסטון; שכן בעוד על טענתו של מוריסטון יכולים תומכי תצ"א להגיב בדרכים שונות, כמו הטענה שטובו של הא-ל מונע את האפשרות שהוא יצווה על מעשים כאלה – הרי שטענתם של סטטמן ושגיא מתייחסת לעצם ביסוסו של המוסר על משהו כמו צו הא-ל, שהוא לכאורה קונטינגנטי. לטענתם, עובדות מוסריות בסיסיות כמו האיסור על עינויים ורצח, חייבות להיות אמיתיות בכל עולם אפשרי, ומכיוון שצו הא-ל האוסר את אותם מעשים אינו קיים בכל עולם אפשרי – לא יתכן שהוא הבסיס לאותן עובדות. אפילו אם הא-ל אכן אוסר על עינויים ורצח, ואינו מצווה לעולם על מעשים כאלה, עדיין לא יתכן שהאיסור החל עליהם הוא רק תוצאה של ציוויו, ושתיאורטית הוא יכול היה שלא להתקיים.

למעשה, בחינת עמדתם של סטטמן ושגיא תגלה שטענתם מבוססת על הנחת יסוד בעייתית. דווקא האופן בו הם מציגים את הביקורת, מחדד את הנחת היסוד העומדת מאחוריה, וחשיפת הבעייתיות שבה תאפשר לפתור גם את הקושי התיאורטי שמעלה מוריסטון. בשל החשיבות שבהבנת בעיה זו, נציג להלן בהרחבה את שיטתם ונדון בה.

²⁴⁴ סטטמן ושגיא תשנ"ג.
²⁴⁵ שם עמ' 85.

הנחת היסוד של סטטמן ושגיא היא, כפי שהם כותבים מיד אח"כ, שהמעשים האסורים מבחינה מוסרית הינם אסורים בהכרח, דהיינו אסורים בכל העולמות האפשריים. אולם לא ברור כיצד הם משתמשים בהנחה זו כדי להפריך את תצ"א. הרי זוהי בדיוק השאלה העומדת על הפרק: האם בעולמות בהם אין אלוקים, אכן קיימים מושגים של חובה ואיסור, או לא? עמדתם של המצדדים בתצ"א חולקת על הנחתם של סטטמן ושגיא, ואכן מאמצת את תזת קרמזוב: החובה המוסרית אינה קיימת בהכרח בכל עולם אפשרי, אלא רק בעולם בו הא-ל קיים ומצווה על דברים מסוימים, וממילא בעולם ללא אלוקים, אכן אין איסור מוסרי לרצוח ולענות (או: אין חובה מוסרית להימנע מכך). איך אפשר להניח את המבוקש, ש"לא ייתכן שעניו ורצח יהיו מותרים מבחינה מוסרית" גם בעולם ללא אלוקים, ולהוכיח על סמך זה שהחובה המוסרית אינה תלויה באלוקים, כאשר הוכיח הוא בדיוק סביב הנחה זו?

תשובה אפשרית לטענה זו תהיה, שזו אינה הנחת המבוקש, שכן הם לא סתם מניחים שעניו ורצח יהיו אסורים בכל עולם אפשרי, אלא טוענים שכך קובעות האינטואיציות המוסריות שלנו. לפי זה, הבעיה עם תצ"א היא היותה נוגדת-אינטואיציה²⁴⁶. אולם לתוקפן של האינטואיציות המוסריות שלנו כבר התייחסתי בהרחבה בחלק הראשון של העבודה, והראיתי את הבעייתיות שבהסתמכות עליהן לשם ביסוס שיטה מטא-אתית. גם אם טענה זו אכן מהווה נקודה לרעת האינטואיטיביות של תצ"א, אני סבור שהדרך מכאן ועד לקביעה שהיא מפריכה את תצ"א – רחוקה מאד, ובפרט שהאלטרנטיבות האחרות שראינו לקיומה של חובה מוסרית, בעייתיות לא פחות. סטטמן ושגיא עצמם אינם מציגים תיאוריה מטא-אתית מגובשת חלופית בספר זה. כמו כן, טענה זו אינה מאיימת על התזה שאני מציג בעבודה זו, הרואה ברצונו של הא-ל את מקורה של החובה האובייקטיבית בכלל, ולא המוסרית בפרט; שכן אני מסכים שרצונו של הא-ל, והחובות שהוא מספק, לא בהכרח עולים בקנה אחד עם האינטואיציות המוסריות, ויתכנו סתירות ביניהם. מאידך, במידה בה רצון הא-ל תואם למה שאנו מחשיבים כמוסרי, הרי שהוא מקנה לו תוקף אובייקטיבי.

לאורך הספר ממשיכים סטטמן ושגיא לנקוט בקו זה. הם מביאים את דבריו של ריצ'ארד סווינבורן²⁴⁷, לפיהם תכונות מוסריות נלוות (supervene) תמיד לתכונות טבעיות מסוימות. אם ישנם שני מעשים הזוהים מבחינת תכונותיהם הטבעיות, הרי שלוגית אין זה אפשרי שהאחד יהיה מותר והשני יהיה אסור. לפי זה, הם כותבים: "לענייננו, האיסור המוסרי הוא הכרחי, מפני שאי אפשר להציע הסבר קוהרנטי לכך, שיהיו עולמות שבהם מעשה מסוים אסור, ועולמות אחרים שבהם אותו מעשה יהיה מותר"²⁴⁸. אולם הרי תצ"א מספקת בדיוק את ההסבר הנחוץ: בעולמות בהם יש אלוקים, שאסר על עשיית מעשים מסוימים, הרי שאותם מעשים הינם אסורים מפני שאלוקים אסר אותם, ובעולמות בהם אין אלוקים, הרי שאותם מעשים אינם אסורים, מפני שאין מי שאסר אותם; בדיוק באותו אופן, שבמדינות בהן החוק אוסר על עישון חשיש, למשל, עישון

²⁴⁶ תשובה מעין זו אכן נתן לי סטטמן בהתכתבות שהיתה לי אתו.

²⁴⁷ Swinburne 1981

²⁴⁸ סטטמן ושגיא שם עמ' 86.

חשיש הנו אסור, ובמדינות בהן החוק אינו אוסר זאת, עישון חשיש הוא מותר. איזו בעיה יש בקוהרנטיות של תיאור זה? למעשה, ניתן לומר שבעולם בו קיים צו אלוקי, הרי שקיימת עובדה לא-מוסרית שאינה נמצאת בעולמות בהם אין צו כזה, ותכונת המוסריות נלווית לעובדה המסוימת הזו. ממילא מובן ההבדל בין העולמות השונים.

הם ממשיכים וכותבים: "אם מקבלים את ההנחה שמעשים מסוימים אסורים מבחינה מוסרית בכל העולמות האפשריים [...] (שם), ומציעים ניסיונות ליישב את תצ"א עם הנחה זו, אותם הם דוחים. אולם זוהי בדיוק ההנחה שתומכי תצ"א דוחים: לדבריהם, אף מעשה אינו אסור מבחינה מוסרית בכל העולמות האפשריים, אלא רק באותם עולמות בהם אלוקים אסר עליו. בהמשך מתייחסים סטטמן ושגיא לאפשרות זו, שאכן תומכי מצ"ה יודו שישנם עולמות אפשריים בהם האיסורים המוסריים אינם חלים. הם דוחים עמדה זו בדברים הבאים:

"[...] מלבד רתיעתנו האתית מתוצאה זו, יש לה השלכות קשות ברמה המושגית. היא מובילה לריקון המושג 'חובה מוסרית' מתוכנו, באופן שמקשה להבין מה בכלל הכוונה בטענה שמעשה כלשהו הוא בגדר חובה מוסרית. ביקורת זו תחול גם כאן על הטענה שמעשים מסוימים, כגון עינוי ילדים לשם שעשוע, לא יהיו אסורים מבחינה מוסרית. הטענה שמעשים פרדיגמטיים מעין אלה אינם אסורים, מותירה אותנו במבוכה קשה לגבי עצם המושג 'אסור מבחינה מוסרית'".²⁴⁹

גם כאן הטיעון אינו ברור. מה פירוש הדבר, שעמדה זו מרוקנת את המושג 'חובה מוסרית' מתוכנו? הרי העמדה שאנו עוסקים בה מגדירה בצורה המפורשת ביותר מהי חובה מוסרית: חובה מוסרית היא מה שהא-ל ציווה עליו! הגדרה זו ברורה בדיוק כמו הגדרת המושג 'חוק': חוק הוא מה שהמחוקק ציווה עליו. מה שהמחוקק לא ציווה, אין על האזרחים המקבלים את סמכותו כל חובה חוקית לעשות, גם אם ישנם טעמים אחרים לעשות זאת; יש הרבה טעמים טובים לא לעשות - בריאותיים, כלכליים וכדו', אבל אם החוק אינו אוסר זאת, אין כל חובה חוקית להימנע מעישון. באותו אופן, יש טעמים טובים לא לרצוח ולא לענות ילדים, אבל לפי תומכי תצ"א, אם הא-ל לא אסר זאת, אזי אין חובה מוסרית שלא לעשות זאת. איני רואה כאן "מבוכה קשה לגבי עצם המושג 'אסור מבחינה מוסרית'".

אפשר, כאמור, להבין את טענתם של סטטמן ושגיא כמתייחסת לקושי האינטואיטיבי שמעוררת תצ"א. הטענה לפיה מעשים כמו עינוי ילדים עשויים שלא להיות אסורים מוסרית, נשמעת נוגדת אינטואיציה. על כך יש להשיב, ראשית, שלא ברור עד כמה האינטואיציות הללו אכן חזקות. האם אמנם קשה לקבל את קיומו של עולם אחר, עם ערכי מוסר שונים לגמרי? לא בטוח. שנית, אני מסכים שגרסת תצ"א שאני מציג אינה חופפת באופן מלא את האינטואיציות המוסריות שלנו, וייתכנו סתירות בין רצון הא-ל לבין מה שאנו מחשיבים כמוסר. אף על פי כן, תצ"א גם מספקת

²⁴⁹ שם עמ' 88.

כוח נורמטיבי מחייב לפחות לחלק מהאינטואיציות המוסריות שלנו, וזה דבר שנעדר לגמרי מגרסאות לא-תיאסטיות של ריאליזם מוסרי. בכך היא משיגה יתרון אינטואיטיבי משמעותי, שעשוי לאזן את החיסרון הנ"ל.

אח"כ מביאים סטטמן ושגיא את דבריהם של בורץ²⁵⁰ ואדמס²⁵¹, לפיהם גם בעולמות ללא אלוקים, עדיין ייתכן שהאנשים שם יתייחסו למעשים שונים באותה צורה בה אנו מתייחסים אליהם, דהיינו הם ישבחו מעשים כמו צדקה וחסד ויראו בהם מעשים טובים, ויגנו רצח ועינויים ויראו בהם מעשים רעים. אולם גם אם אנשים יקראו "אסורים" ו"נכונים" לאותם מעשים שאנו קוראים "אסורים" ו"נכונים", הרי שמשמעותן של מלים אלו באותם עולמות תהיה שונה ממשמעותן בעולם שלנו; שכן בעולם שלנו מעשים אלו הינם באמת אסורים או נכונים, שכן ישנו אלוקים שאסר או שחייב אותם, ואילו באותם עולמות מעשים אלו אינם באמת אסורים או נכונים, שכן אין אלוקים שיאסור או יחייב אותם. האנשים החיים באותם עולמות אולי סוברים שמעשים אלו הם באמת אסורים או נכונים, אבל אמונתם זו מבוססת על טעות מושגית, שכן ללא אלוקים אין דבר שהוא באמת אסור או חובה²⁵².

סטטמן ושגיא טוענים²⁵³ שהבעיה בתיאור זה היא, שגם אם תחושתם של אותם אנשים בעולמות ללא אלוקים היא שרצח ועינויים הם אסורים, הרי שהיא אינה משקפת את מצב העניינים האמיתי באותם עולמות, לפיו רצח ועינויים הם באמת מותרים. לדבריהם זה לא יתכן, "שכן אנו מאמינים שבכל העולמות אכזריות היא באמת אסורה". אבל כפי שכתבתי לעיל, על כך בדיוק נסב הויכוח; אותה הנחה חוזרת לכל אורך הדרך. טענתי היא, שבעולמות ללא אלוקים, תיאוריית השגיאה נכונה, והאינטואיציות המוסריות של האנשים השוכנים בהם אכן שגויות. זו עמדה חזקה וסבירה יותר מהריאליזם המוסרי הלא-תיאסטי.

לסיכום חלק זה בספרם, כותבים סטטמן ושגיא:

"מסקנת הדיון היא שבעיית קרמזוב מטילה צל כבד על מצ"ה. אחת מהשתיים: או שהאסורים המוסריים הם הכרחיים, אבל אז הם בלתי תלויים באל, או שהם תלויים באל, אבל אז טבעם ההכרחי נפגם, והם מקריים. הנסיונות של המצדדים במצ"ה לפתור דילמה זו אינם משכנעים". (עמ' 94)

אולם כפי שכתבתי, אין שום דבר המונע מתומכי מצ"ה לקבל את האפשרות השנייה: שהאסורים המוסריים הנם תלויים באל, והם אכן אינם הכרחיים. למעשה, זוהי בדיוק מהותה של תצ"א. העובדה שהאפשרות של עולמות בהם רצח ועינויים אינם אסורים מוסרית נראית לאותם הוגים כל כך מזעזעת, אינה הופכת אפשרות זו לבעייתית מבחינה לוגית; באותה מידה, אדם עשוי להזדעזע מהמחשבה על מדינה, שבה נישואין הומוסקסואליים מותרים על פי חוק, אולם אין שום בעייתיות

²⁵⁰ Burch 1980

²⁵¹ Adams 1973

²⁵² אמנם תיתכן בעולמות כאלה תשתית חלופית למוסר, כמו השילוב שהצעתי לעיל בין גישותיהם של נייגל ופרפיט, או אתיקת מידות וכדו'. אבל חובה מוסרית מוחלטת לא תתקיים בהם.

²⁵³ סטטמן ושגיא שם עמ' 91.

לוגית באפשרות זו. גם אדם הסבור שנישואין שכאלה הינם אסורים על פי הדת, יכול להכיר בכך שבאותה מדינה אין הם מהווים עבירה חוקית, אלא רק עבירה דתית (גם אם הוא סבור שמן הראוי היה שיהיה חוק האוסר זאת). באופן דומה, ניתן בהחלט לטעון שגם בעולמות ללא אלוקים, רצח ועינויים הם מזיקים לחברה, מעוררים סלידה וכדו'; אולם אין בכך כדי לקבוע שהם גם אסורים מוסרית, אם אכן אנו דבקים בהנחה ששום דבר אינו אסור מוסרית, אם אלוקים לא אסר אותו. כמו כן, יש לציין את העמדה התיאולוגית לפיה הא-ל קיים בכל עולם אפשרי, המובילה לכך שתזת קרמאזוב מתבטלת מאליה.

מה שעומד מאחורי טענותיהם של שגיא וסטטמן, כפי שרואים לכל אורך ספרם, הוא למעשה אמונה בריאליזם מוסרי קשוח, לא-תיאטי. הם מניחים שקיים באופן הכרחי דבר שנקרא "מוסר", שהוא בעל הגדרה אוטונומית מסוימת, והשאלה היא רק האם הוא תלוי באל, ובאיזה אופן. למעשה סטטמן ושגיא לא רק מניחים שישנו מוסר בעולם, אלא גם שישנה **חובה מוסרית**, שהיא חלק מהותי מהמערכת המוסרית; והם מנסים להראות שחובה מוסרית זו אינה יכולה להיות תלויה בצו הא-ל, משום שהיא קיימת בהכרח בכל עולם אפשרי.²⁵⁴

כפי שראינו בחלק הראשון של העבודה, עצם המשמעות של המושגים המוסריים מייחסת להם כוח מחייב, ולא דסקריפטיבי בלבד. מהי אותה חובה מוסרית? לפי סטטמן ושגיא, "לומר על מעשה שהוא חובה מוסרית קשור, בין השאר, בכך שהוא מסב אושר, מונע סבל, מבטיח צדק וכדומה"²⁵⁵. אלא שתיאור זה מתייחס רק להיבט הדסקריפטיבי של המעשים המוסריים; הוא מלמד אותנו איזה סוגי מעשים נכללים בקטגוריה שאנשים מכנים בשם "מוסר". אולם הוא לא נותן לנו כל הסבר לגבי הכוח המחייב שאמור להיות לאותם מעשים. סטטמן ושגיא אינם מתייחסים כלל לשאלה, למה היותו של מעשה מסוים מסב אושר, מונע סבל וכדו', הופך אותו לחובה, על כל הכרוך בכך. את הבעייתיות של עמדה זו ראינו בהרחבה בחלק הראשון של העבודה, וכאן אנו רואים את השלכותיה. כוחו המחייב של המוסר, בעיני אותם הוגים, הוא לא רק עובדה קיימת, אלא עובדה הכרחית בכל העולמות האפשריים; וזו עובדה כל כך מובנת מאליה, עד שאין צורך בשום ביסוס נוסף עבורה. זאת למרות הקשיים המשמעותיים שראינו ביחס לכל ניסיון לתת בסיס לקיומן של עובדות מוסריות אובייקטיביות, ותוך התעלמות מכל הנימוקים בעד תפיסות לא-קוגניטיביות של המוסר, ומתיאוריות שגיא.

אם אנו מקבלים תפיסה כזו של המוסר, זוהי אכן בעיה עבור תומך תצ"א. אבל התגובה המתבקשת של תומך תצ"א היא לדחות את התפיסה הזו, ולטעון שללא צו הא-ל, הגישה הנכונה למושגים המוסריים היא לא-קוגניטיביזם או תיאוריית שגיא. אין שום צורך להידחק לפינה ע"י הנחת

²⁵⁴ כששאלתי את סטטמן על הנושא, במהלך התכתבות איתו, הוא הודה שיתכן שהעמדה שהם מציגים בספר אכן מחויבת לריאליזם מוסרי כלשהו.
²⁵⁵ שם עמ' 69-70.

ריאליזם מוסרי קשוח, שלמעשה מהווה אנטי-תזה להנחה של תצ"א, ולנסות ליישב את תצ"א כך שתתאים לה.

סטטמן ושגיב צודקים בכך, שכאשר אנשים מדברים על מערכת הכללים המוסריים, הם מייחסים לה תוכן מסוים, ששינויים משמעותיים בו יהפכו את אותה מערכת לבלתי מוסרית. לדוגמא, אנשים מתייחסים לעינוי ילדים כאל איסור מפורש של המערכת המוסרית, וגישה לפיה מותר לענות ילדים לשם שעשוע – תיחשב בהכרח לגישה לא מוסרית. אבל העובדה שאנשים יצרו מערכת כללים בעלת הגדרות מסוימות, אין פירושה שאכן קיימת חובה הכרחית לפעול בהתאם לאותן הגדרות; החובה היא היפותטית, עבור מי שרוצה לפעול בהתאם לכללי המערכת, אבל אין לה כוח קטגורי מחייב מחוץ למסגרת אותה מערכת.

כזכור, פיליפה פוט השוותה בין כללי המוסר לכללי הנימוס²⁵⁶. נשתמש אפוא בכללי הנימוס, במקום בכללי המוסר, כדי להמחיש את הנקודה עליה אנו מדברים. נניח שאנו מציגים תיאוריה בשם נצ"ה – נימוס כצו הא-ל, לפיה הא-ל הוא הקובע מהם כללי הנימוס. ניקח מעשה שנחשב באופן מובהק כלא-נימוסי, למשל לירוק בפומבי (או כל דבר אחר העולה בדעתכם), ונקרא לו X. כעת ניתן לנסח טיעון כנגד נצ"ה:

1. לפי נצ"ה, כל מה שהא-ל מצווה הוא נימוסי.
2. הא-ל עשוי לצוות על X.
3. לכן, אם נצ"ה נכונה, X עשוי להיות נימוסי.
4. אבל X אינו יכול להיות נימוסי.
5. לכן, נצ"ה אינה נכונה.

האם הטיעון הזה נכון? תלוי באופן בו אנו תופסים את הנימוס. אם אנו מגדירים את הנימוס כזהה באופן הכרחי לאותם כללים המקובלים כיום, אז מעשה כמו X הוא בהגדרה בלתי נימוסי בכל עולם אפשרי. אפילו הא-ל לא יכול לשנות את כללי הנימוס; אם הוא יצווה לפעול בניגוד להם, אותה פעולה תהיה לא נימוסית, וצו הא-ל אינו יכול להפוך אותה לנימוסית. אולם מה ההשלכות המעשיות של הדבר? האם העובדה ש-X אינו נימוסי, מהווה טעם להימנע מעשייתו, אפילו כאשר הא-ל ציווה על כך? זה נשמע אבסורדי. יש טעמים חזקים פחות מצו הא-ל, שנחשבים כמצדיקים התעלמות מכללי הנימוס. עצם הגדרת מעשים מסוימים כנימוסיים או לא נימוסיים, יוצרת חובה לעשות אותם רק במסגרת מערכת הנימוס; אבל אין שום חובה קטגורית לפעול לפי אותה מערכת בכל מקרה ומצב. אם הא-ל יצווה על מישהו לירוק בפומבי, יתכן שזה עדיין יהיה בלתי נימוסי, אבל חובתו של האדם תהיה ללא ספק לעשות זאת.

הוא הדין גם לגבי המושגים המוסריים. ניתן להגדיר את המוסר באופן כזה, שמעשים כמו רצח ועינויים תמיד ייקראו "לא מוסריים", בכל עולם אפשרי. אם דבקים בהגדרות אלה, אז גם אם הא-

Foot 1972 ²⁵⁶

ל יצווה על רצח ועינויים, מעשים אלה עדיין יוגדרו כלא-מוסריים. אבל האם הגדרות אלה יוצרות כוח כזה של חיוב, הגובר על ציוויו של הא-ל? כמו בתחום של כללי הנימוס, מדובר בשמות בלבד, שאינם מכילים כוח מחייב.

לפי זה, סטטמן ושגיא יכולים לטעון בצדק, שרצח ועינויים הם "בלתי מוסריים" בכל עולם אפשרי. ניתן, כאמור, לנסח את הגדרות השימוש במלה מוסר באופן כזה. אבל זה לא מהווה שום קושי על תצ"א, כי השאלה היא לא איזה מעשה מוגדר כ"מוסרי" לפי כללי השפה, אלא לגבי איזה מעשים קיימת חובה לעשות, או להימנע מלעשות אותם. סטטמן ושגיא אינם מציעים ביסוס אמיתי לחיוב או לאיסור, בניגוד לתצ"א שמספקת ביסוס נורמטיבי לדברים אלה. זו גם הסיבה שבחרתי להשתמש לאורך העבודה במושג תצ"א – תיאוריית צו אלוקי – ולא במושג שהם טבעו, מצ"ה – מוסר כצו הא-ל. שכן השאלה לדעתי היא לא מי יצר את "המוסר", אלא מי יצר את החובה. לפי תצ"א (בגרסא בה אני תומך), צו הא-ל יוצר את החובה, ואילו המוסר הוא מלה בלבד שאינה יוצרת כלום. תצ"א היא תיאוריה נורמטיבית, לא בהכרח "מוסרית", והמסקנות שלה לא אמורות בהכרח להיות תואמות למה שמוגדר כמוסר. להיפך, אם יש תוקף אובייקטיבי ומחייב למוסר, כפי שסבורים התומכים בו, זה רק במקרה שהכללים שלו תואמים לצו האלוקי; המוסר מותנה בצו האלוקי, לא להפך. אם הא-ל לא יצווה על מעשים "מוסריים", או שיצווה לעשות ההיפך, המוסר הוא זה שמתרוקן מתוכו, לא תצ"א.

משל למה הדבר דומה? לעריכת דיון בסוגיית "גוף ונשמה", בו תוצג עמדתם של המטריאליסטים כ"נת"ג" – "נשמה כתוצר הגוף", ותועלה נגדם ביקורת על כך שלא ברור כיצד הגוף יכול ליצור את הנשמה. אולם זוהי הצגה מוטעית של המטריאליזם, שכן המטריאליזם אינו טוען כלל שהגוף יוצר את הנשמה, אלא שאין דבר כזה נשמה בכלל (במובן הדואליסטי או האידיאליסטי של המלה), ורק הגוף הוא הקיים! כך גם בסוגיה המכונה בשם המטעה "דת ומוסר"; תומכי הדת יכולים להכחיש את הצגת הדברים, כאילו שיטתם היא ש"המוסר תלוי באל", ולטעון ששיטתם האמיתית היא לא שהמוסר תלוי באל, אלא שאין בכלל דבר כזה מוסר כפי שמבקריהם מגדירים אותו, כעובדות קשוחות בעלות כוח מחייב. המערכת המוסרית אינה מבטאת אלא את תחושותיהם ורצונותיהם של בני האדם. מערכת כזו אכן עשויה להתקיים בלי קשר לא-ל, אבל אין לה כוח מחייב אמיתי.

באופן האמור יש להתייחס גם למקורות אחרים בספרם של סטטמן ושגיא. כך למשל הם כותבים: "צו הא-ל עשוי בהחלט לשמש מניע ואולי אף הצדקה להכרעתו של האדם לעשות מעשה מסוים, אך זו אינה הצדקה למוסריותו של המעשה"²⁵⁷. לכאורה לא מובן ההבדל בין שני הדברים. אם צו הא-ל יכול להוות הצדקה לפעולה על פיו, הרי שיהיה זה צודק (או נכון, או טוב) לפעול לפי צו

²⁵⁷ סטטמן ושגיא שם עמ' 42.

הא-ל; ומהו המוסר, אם לא לעשות מה שצודק (או נכון, או טוב)? אלא שהם מניחים שלמוסר יש תוכן מוגדר עצמאי (גרימת אושר, מניעת סבל וכדו'), שאינו קשור לצו הא-ל. בדוגמא שהם מביאים בהקשר זה, הם כותבים שגם אם יש למדינה זכות לחוקק, ולאזרח חובה לציית לחוק, לא מתחייב מכאן שכל מה שהמדינה מחוקקת מוצדק מוסרית. זאת משום שההנחה היא שהמוסר אינו זהה לחוק, ואינו נקבע על ידיו, אלא הוא בעל תכונות מוגדרות משל עצמו שאינן תלויות בחוק. את ההנחה הזו מיישמים המחברים גם ביחס לצו הא-ל: יש הצדקה לפעול לפי צו הא-ל, אבל זה לא אומר שיש הצדקה מוסרית לכך (- כלומר, לא ברור שזה מה שיגרום לריבוי אושר וכו'). אולם לשיטתי, מה שחשוב הוא האם יש הצדקה או חובה נורמטיבית לעשות את המעשה, ולא האם הוא תואם למערכת הגדרות כזו או אחרת. אם הא-ל ציווה לעשות מעשה מסוים, אז זה מה שנכון וחובה לעשות מבחינה נורמטיבית, והשאלה האם זה תואם למערכת הנקראת "מוסר" אינה שונה מהשאלה האם זה תואם למערכות הנקראות "נצרות", "נימוס" או "חוקי הכדורגל". יתכן שצו הא-ל אינו תואם לנצרות; במקרה זה, מי שמפסידה היא הנצרות, לא תצ"א.

במקום אחר בספר²⁵⁸ מעלים סטטמן ושגיא כנגד מצ"ה את בעיית השרירות המוסרית: לפי מצ"ה, הא-ל קובע את החובות והאיסורים המוסריים בהתאם לרצונו, ומכאן נובע שאילו היה מצווה לנאוף ולרצוח, הרי שמעשים אלו היו בגדר חובה מוסרית. זה נראה לנו מנוגד לאינטואיציות המוסריות הבסיסיות שלנו, שכן איננו יכולים להעלות על הדעת שמעשים כמו רצח וניאוף יהיו חובה מוסרית. סטטמן ושגיא כותבים שתגובה אפשרית של תומכי מצ"ה תהיה, שעלינו לוותר על האינטואיציות המוסריות שלנו, ולא על מצ"ה (כפי שטוענים לעתים התועלתנים בקשר לניגוד בין התועלתנות לאינטואיציות). אולם הם כותבים שבניגוד למקרה של התועלתנים, שמציעים תמורה מובנת לויתור זה בתחום המוסרי, הרי שמצ"ה אינה מציעה שום פיצוי מוסרי לויתור על האינטואיציות, אלא רק פיצוי "דתי".

אז הם כותבים כך:

"אפשר להבין את הטענה שיש לאדם חובה לעשות כל מה שהא-ל מצווה, ואפילו לענות ולרצוח. עבור מאמינים רבים ברור הדבר כשמש שיש להם חובה בלתי מותנית לציית לא-ל. פחות מובנת היא הטענה, שעינוי רצח הם חובות מוסריות [ההדגשה במקור-מ.ר]. לומר על מעשה שהוא חובה מוסרית קשור, בין השאר, בכך שהוא מסב אושר, מונע סבל, מבטיח צדק וכדומה. גורמים אלה מכוננים עבורנו את עצם המשמעות של המושג חובה מוסרית. השימוש במושג זה, כדי לציין מעשים המנוגדים באופן חמור לערכים אלה, זורע מבוכה וחוסר הבנה. לכן, קשה לנו להבין את הטענה שלענות ולרצוח הם חובה מוסרית. הטוען זאת, משתמש כנראה במונח 'מוסרי' בצורה שונה מזו שאנו משתמשים בה, ובצורה המקשה

²⁵⁸ שם עמ' 68-70.

להבין מה מוסיף הנשוא 'חובה מוסרית' על הנושא 'מה שהא-ל ציווה' במשפט כמו 'מה שהא-ל ציווה הריהו חובה מוסרית'."

כאן הם טוענים במפורש שישנה חובה מוסרית, המבוססת על מערכת הערכים המוסריים, ואינה תלויה בא-ל. אם זוהי הנחת היסוד שלהם, אז כל הדיון בספר הוא מיותר. לשם מה לדון אם החובה המוסרית תלויה בא-ל, אם ההנחה המוקדמת היא שהיא אינה תלויה בו? הרי כפי שהם עצמם כתבו, תומכי מצ"ה חולקים על ההנחה הזו, וטענתם היא שאין חובה מוסרית אם הא-ל לא ציווה עליה. החובה המוטלת עלינו לקדם אושר, למנוע סבל וכדו', מקורה בכך שזה מה שהא-ל ציווה או רוצה. אילו היה מצווה אחרת, חובותינו היו אחרות. איזו הצדקה יש לקחת מערכת חובות קונטינגנטית, ולהפוך אותה למחייבת באופן אבסולוטי בכל עולם אפשרי, גם אם מי שיצר את אותן חובות הורה אחרת? דומה הדבר לחייל הממשיך למלא את פקודותיו של מפקדו, גם אחרי שזה הורה לו לחדול מכך ולמלא פקודות אחרות.

לפי הניסוח שלי לתצ"א, יש עלינו חובה לציית לצו הא-ל, ואם הא-ל יצווה לרצוח ולענות, זה יהיה מה שחובתנו הנורמטיבית לעשות, בין אם קוראים לחובה זו "מוסרית" ובין אם לא. סטטמן ושגיא צודקים בכך, שהחולקים עליהם משתמשים במונח מוסרי בצורה שונה מהם, ולמעשה הופכים אותו למיותר, שכן לשיטתם ניתן לדבר פשוט על "חובה", בלי להוסיף לה את התואר "מוסרית". תומכי תצ"א יסכימו שלבני אדם יש עניין לפעול באופן שמביא לאושר, מונע סבל וכו', ושאפשר לקרוא לדברים כאלה בשמות כמו טוב ורע, אבל הם אינם מבטאים לכשעצמם שום חובה, אלא רק ביטוי לאינטרסים של בני אדם. העובדה שבני אדם מעוניינים בדברים מעין אלה, אינה יכולה לכשעצמה ליצור חיוב על אף אדם לפעול בהתאם לכך.

מי שעמד על כך היה מיכאל לוין, שציין שכדי שדילמת אותיפרון תהווה בכלל בעיה עבור התיאיסטים, חייבים להניח שקיימים טוב ורע אובייקטיביים. אחרת, אף אחת מקרני הדילמה לא נכונה: שום דבר הוא לא טוב מפני שהא-ל ציווה עליו, והא-ל לא ציווה על שום דבר מפני שהוא טוב – כי אין בכלל דבר כזה טוב או רע, נקודה. לדבריו, זהו פיתרון אפשרי לדילמה (שלמעשה לא מאפשר לה להתחיל בכלל), אבל – "פיתרון כזה משאיר את הא-ל ככוח לא-מוסרי, שפעולותיו מעוררות מגוון רגשות אנושיים, שאולי ניתנים להבנה, אבל בשום אופן לא להצדקה, ע"י אופיין של הפעולות עצמן"²⁵⁹.

האם זוהי אכן בעיה עבור התיאיסט? שימו לב לניסוח שלו – "פיתרון כזה משאיר את הא-ל ככוח לא-מוסרי". מכך משמע שהוא מצפה מהא-ל להיות מוסרי. האם אין פירוש הדבר שהוא מצפה מהא-ל להיות למוסר? לזוין מצפה שהפעולות עצמן יצדיקו את הרגשות האנושיים הכרוכים בהן; האם אין הכוונה לכך שפעולות מוסריות אמורות להיות מוצדקות מכוח עצמן? אבל אם ככה, אז כבר אין צורך בדילמת אותיפרון, כי כבר הנחנו את המבוקש נגדה, בכך שקבענו שקיימים טוב

²⁵⁹ Levin 1989, p. 84 (תרגום שלי).

ורע אובייקטיביים. אם קיומם של טוב ורע כאלה אכן הכרחיים כדי שתיווצר דילמה, אין פלא שהדילמה הזו נחשבת כל כך בעייתית עבור תיאסטיים, משום שהיא נשענת בדיוק על ההנחה המנוגדת לתזת התלות.

מן הראוי להביא בהקשר זה את דבריו של הרמב"ם:

אבל הטוב והרע הוא במפורסמות, לא במושכלות [...] וכיון שהיה (- אדם הראשון) בשלמות מצביו ותמימותן והוא עם תכונותיו ומושכליו אשר בו נאמר מחמתן ותחסרהו מעט מא-להים, לא היה לו כח שמתעסק במפורסמות כלל ולא השיגן [...] וכאשר חטא ונטה אחרי תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים [...] נענש שנשללה ממנו אותה ההשגה השכלית [...] ונקנית לו השגת המפורסמות, ושקע בהבחנת הרע והטוב.²⁶⁰

מדבריו משמע שהוא אינו תופס את הטוב והרע כעובדות אובייקטיביות, שכן הוא מנגיד בין "המפורסמות" לבין "המושכלות" הכוללות את הידיעות האובייקטיביות על המציאות. בעוד שביחס למושכלות שייכים מושגי האמת והשקר, הרי שביחס למפורסמות לא שייכים מושגים אלה, אלא מושגי הטוב והרע. הטוב והרע הם אפוא לשיטתו ביטוי למוסכמות חברתיות ואנושיות, לא לאמת אובייקטיבית. מעניין להשוות בין אבחנה זו לבין השפה האנגלית, בה המלים right ו-wrong משמשות הן ביחס לטענות עובדתיות, והן ביחס לשיפטים מוסריים; ניתן לראות בשימוש הכפול הזה ביטוי לאינטואיציה לפיה השיפטים המוסריים אכן מבטאים מציאות אובייקטיבית כלשהי – או לחלופין לראות בחוסר האבחנה הזו את אחד הגורמים לתפיסה (השגויה?) לפיה קיימים ערכים מוסריים אובייקטיביים.

לפי העמדה שאני מציג, התיאור הביקורתי של לויין אכן מדויק למדי: יש אלוקים, ויש בני אדם עם רגשות שונים. זה כל מה שרלבנטי. מושגים כמו טוב ורע מבטאים שיפטים שבני אדם עושים על המציאות, לא משהו מעבר לזה, ובסופו של דבר, האופן בו פועלת נפש האדם נקבע גם הוא בידי הא-ל. טעמים נורמטיביים נשענים על קיומן של תשוקות – או של הפועל עצמו, או (באופן אפשרי) על תשוקותיהם של אחרים, כמו אלה של הא-ל. מה חסר בתמונת העולם הזו? האם יש צורך אמיתי להכניס לתוכה מושגים של טוב ורע אובייקטיביים, שאינם תלויים בא-ל? איני חושב כך. ממילא, דילמת אותיפרון אכן אינה מתחילה.

²⁶⁰ מורה הנבוכים חלק א פרק ב.

פרק 7 – הביקורת על תצ"א: שיפוט הא-ל והשרירותיות

כפי שראינו, גם תומכי תצ"א היותר נלהבים, נרתעים מהמחשבה על א-ל שרירותי, היכול לצוות ככל העולה על רוחו וליצור בכך חובות המוטלות על בני האדם. הם מנסים לסייג אפשרות זאת במספר דרכים. חלקם, כמו אדמס, טוענים שחובת הציות לא-ל מותנית בכך שהוא א-ל אוהב או טוב. אחרים טוענים שטובו של הא-ל שולל את האפשרות שהוא יצווה לעשות משהו רע. לפי שיטות אלה, אם הא-ל אכן מצווה לעשות משהו רע בעליל, אז יש לפקפק בכך שזהו אכן צו של הא-ל ולא איזו אשליה, וגם אם מוכח שזהו אכן צו אלוהי – יתכן שבמקרה כזה אין חובה לציית לו. גם עמדתו של ריזלר²⁶¹, לפיה נשגבותו של הא-ל מאפשרת מצב בו הוא יצווה לעשות משהו שנראה רע מבלי שנוכל לעמוד על נימוקיו לכך, וחובתנו תהיה לציית לו – מתנה את חובת הציות בכך, שאנו יכולים לפחות להעלות על הדעת שלא-ל יש נימוק טוב לצוות זאת. חובת הציות מתבססת על כך שהא-ל הוא טוב, וההכרה בנשגבותו מאפשרת לנו להמשיך ולהאמין שהוא טוב, גם כאשר הוא מצווה לעשות מה שנראה רע, שכן יתכן שיש לו טעמים שאינם ידועים לנו. אולם ריזלר מסכים שאם ציוויו של הא-ל יחתור באופן מוחלט תחת כל מה שאנו תופסים כמוסרי – למשל אם מדובר יהיה לא רק בציווי חד פעמי להקריב ילד, אלא בהוראה שמכאן ולהבא יש לעשות בדרך קבע כל מעשה שעד עכשיו החשבנו לתועבה – כי אז לא נוכל עוד להאמין שציווי זה מתיישב איכשהו עם הטוב, ולא תהיה עלינו חובה לציית לו. בסופו של דבר, גם ריזלר מתנה את חובת הציות לא-ל בכך שהא-ל הוא טוב.

נראה שכל אותם הוגים, אינם מוכנים לוותר על האינטואיציה לפיה: 1. מה שנראה בעינינו כטוב הוא אכן טוב (ולהפך), ו-2. חובתנו המעשית צריכה להיות תואמת לטוב הזה, ואסור שתהיה מנוגדת לו. גם אם לשיטתם רק הא-ל יכול ליצור חובה מוסרית מובהקת, הרי שיכולת זו שלו חייבת להישען על כוחו הנורמטיבי של הטוב, אותו מעצים הא-ל באופן כלשהו. אולם אם הא-ל עצמו, או ציוויו, מנוגדים באופן מובהק לטוב, אין בכוחו לחייב אותנו. כל-יכולתו, כל-ידיעתו או תכונות אחרות של הא-ל, אינן מספיקות כדי ליצור חובה, אלא רק טובו יכול לעשות זאת. נמצא, שחובתם האמיתית של הוגים אלה היא בראש ובראשונה כלפי הטוב, לא כלפי הא-ל; הא-ל נועד כדי לשרת את הטוב, וכדי לתת לו את הכוח המחייב שחסר לו בעולם נטורליסטי. הנחת היסוד שלהם, כך נראה, היא לא "חובה לציית לא-ל (וצריך להבין למה)", אלא "חובה לעשות את הטוב (וצריך להבין למה)". במסגרת חיפוש זה הם גייסו את הא-ל לעזרתם, אולם אם יתברר שהוא מזיק למטרה יותר מאשר מועיל, הם יוותרו עליו וימשיכו להאמין ב"טוב".

בניגוד אליהם, הכיוון בו אני הולך הוא הפוך. ההנחה שלי היא שמושגי הטוב המוסריים אינם מבטאים בהכרח יותר מאשר תחושות סובייקטיביות, או אמונה שגויה בקיומן של עובדות מוסריות. יתכן שיש לנו טעמים לפעול באופנים שאנו תופסים כ"טובים", אבל אין עלינו חובה

²⁶¹ מובא אצל Morrison 2009, p. 259.

מוחלטת לעשות זאת. במלים אחרות, אני דוחה את הריאליזם המוסרי המייחס לעובדות המוסריות כוח נורמטיבי עצמאי, שאינו תלוי במאומה. לעומת זאת, אני מאמין שקיימת עבורנו חובה בלתי מותנית לציית לא-ל, בין אם ציווייו נתפסים בעינינו כטובים ובין אם לא. את מהותה ומקורה של חובה זו ניתן להבין במספר דרכים, כפי שהראיתי בהרחבה בפרק הקודם. "הטוב", או המוסר, אינו מתחרה אמיתי כנגד צו הא-ל, המסוגל להציג דרישות משלו שייצרו דילמה עבור המאמין – להניח דבר כזה, זוהי כבר הנחת המבוקש נגד תצ"א.

כתבתי לעיל, שעמדתם של אותם תומכי תצ"א שהזכרתי מבוססת על שתי הנחות ביחס לטוב, האחת מטאפיזית (שיש חובה לפעול בהתאם לטוב), והשנייה אפיסטמית (שאנו יודעים, בגדול, מהו הטוב ומהו הרע). על ההנחה הראשונה אני כאמור חולק, שכן לדעתי גם אם קיים משהו כמו "הטוב", אין חובה לפעול בהתאם לו. כעת ברצוני לערער את ההנחה השנייה.

טענתי היא, שבמבחינה אפיסטמית אין לנו שום אפשרות לקבוע שציווי כלשהו שניתן ע"י הא-ל הוא רע במובן המוסרי. זאת בשל המגבלות האפיסטמיות שלנו ביחס לא-ל. המגבלה הזו מתחלקת לשני היבטים, שאקרא להם הקושי האפיסטמי החלש, והקושי האפיסטמי החזק. אציג את שני הקשיים הללו להלן.

7.1 - הקושי האפיסטמי החלש

לצורך הצגת טיעון זה, נניח שקיימת הסכמה רווחת בעולם לגבי ערכים מוסריים בסיסיים, כמו האיסור לענות ולרצוח. עכשיו, נתאר לעצמנו שהא-ל התגלה אלינו, וציווה עלינו לעשות משהו רע בעליל. לא רק באופן חד פעמי, כמו עקידת יצחק, אלא משהו דומה לתרחיש האימים של ריזלר – למשל ציווי שמכאן והלאה חייבים לשרוף תינוקות חיים על המזבח בכל יום, לאנוס כל ילדה שמגיעה לגיל 13, ולהשמיד את כל העמים הכופרים על נשיהם וטפם. נניח שבאופן כלשהו הא-ל הבהיר לנו מעבר לכל ספק שהוא אכן הדובר אלינו, הוא בורא העולם הכל-יכול וכל-יודע, ואי אפשר להתחמק בתירוץ ש"לא יתכן שזהו באמת צו הא-ל". עד עכשיו מצוותיו היו לאהוב את

הזולת ולהיות נחמדים, ואילו מעכשיו הוא מצווה את ההפך. מה יקרה אז?

לפי כל אותם הוגים דלעיל, התשובה היא ברורה: אם כך יקרה, מתברר שהא-ל הוא מרושע, ואסור לציית לו. הוראות כאלה מנוגדות לאמונות המוסריות הבסיסיות ביותר שלנו, ואין לנו אפשרות ליישב אותן עם הטוב באופן כלשהו, ולכן עלינו לסרב להן. זאת משום שכאמור, לשיטתם חובתנו הראשונית היא כלפי הטוב.

אולם השאלה המתבקשת היא: על מה אתם מסתמכים כדי לדחות את צו הא-ל? האם יתכן שאתם צודקים במקום בו הא-ל טועה?

כאן הדוגמא של מוריסטון על "אייב" מתהפכת לכיוון ההפוך. מוריסטון טען שגם אם אייב משוכנע לחלוטין שהא-ל רוצה שיקריב את בנו, אין לו שום ראייה או הוכחה לכך, ולכן עליו לנטוש אמונה זאת כמטורפת ולא-רציונאלית. זאת לאור העובדה שבני קהילתו מודעים כולם לאותן עובדות

שהוא מודע אליהן, ובכל זאת בטוחים כולם שאמונתו זו היא שגויה, שכן היא מנוגדת לכל מה שידוע להם. במלים אחרות, תחושה פסיכולוגית, חזקה ככל שתהיה, אינה מהווה סיבה רציונאלית לפעולה, אם היא מנוגדת לעובדות הידועות לנו, ואינה נתמכת ע"י ראיות משכנעות. טענה זו בדיוק, פונה כעת כנגד אלה הדוחים את צו הא-ל בשם המוסר. מה יש להם, יותר מאשר תחושה פסיכולוגית חזקה לפיה אסור לעשות את אותם דברים, שהא-ל ציווה כעת לעשות? האם ישנה ראייה או הוכחה כלשהי לקיומו של איסור זה, פרט לאותה תחושה פסיכולוגית? הרי הא-ל עצמו הוא כל יודע, הוא מודע היטב לתחושות הללו, ובכל זאת הוא סובר שיש להתעלם מהן ולפעול בניגוד להן. אין אף פיסת מידע, על המוסר או על העובדות במציאות, שידועה לבני האדם ואינה ידועה לא-ל. אם כן, על מה מסתמכים אלה הדוחים את הוראותיו? בדיוק כמו אייב המסכן, שלא הצליח להשתחרר מהתחושה הפסיכולוגית לפיה הא-ל רוצה שיקריב את בנו, כך אותם מוראליסטים אינם מצליחים להשתחרר מהתחושה הפסיכולוגית לפיה אסור לרצוח, לאנוס וכדו'. אבל כפי שראינו, תחושה פסיכולוגית בלתי מבוססת, העומדת בניגוד לעובדות הברורות, אינה מספקת סיבה רציונאלית לפעולה; ובמקרה זה, כאשר תחושה זו עומדת מול העובדה שהא-ל הכל-יודע ציווה אחרת, אין שום סיבה רציונאלית להעדיף תחושה זו על פני הציות לא-ל, שללא ספק יודע יותר טוב את כל העובדות²⁶².

ריזלר טען, שאם צו הא-ל יחתור באופן חד משמעי כנגד כל מה שאנו תופסים כמוסרי, אז לא תהיה עלינו חובה לציית לו. זאת למרות שהוא מודה שלא-ל עשויות להיות סיבות טרנסצנדנטליות מעבר להבנתנו, שבעקבותיהן הוא יכול לצוות במקרים חריגים על מעשים שנראים כרע מוחלט (אולם למעשה הם טובים). אולם ברגע שמכירים בטרנסצנדנטיות של הא-ל, ובחוסר יכולתנו לדעת את האמת המלאה על המציאות, ועל עולמות אפשריים שמעבר לה – הרי ששערי הדמיון לא ננעלו, ותמיד ניתן ליישב את ציוויי הא-ל אפילו עם מה שנראה בעינינו כטוב²⁶³.

לדוגמא, לפי האמונה הגנוסטית, העולם בו אנו חיים אינו יצירתו של הא-ל, אלא של ישות הנקראת דמיורג (demiurge). הדמיורג כלא את נשמותיהם הרוחניות של בני האדם, שהן למעשה ניצוצות ממהותו של הא-ל האמיתי, בתוך גופי חומר, ויצר את כל העולם הגשמי בתור כלא החוצץ בינם לבין הא-ל הטרנסצנדנטי. לפי הגנוסיס, כל המציאות שאנו מכירים אינה אלא אשליה, שנועדה למנוע מאיתנו להכיר בטבענו האלוקי האמיתי ולחזור אל הא-ל. לא רק העולם החומרי נוצר ע"י הדמיורג, אלא גם מערכות החשיבה המקובלות, כמו הדתות והמוסר, שנועדו למעשה כדי לשעבד אותנו לחיי החומר ולשלול מאיתנו את ההארה. אפילו המבנה הפסיכולוגי הבסיסי שלנו הוא תוצר של גופנו החומרי, ורק ע"י התגברות עליו נוכל להגיע לאמת. בעקבות אמונותיהם אלה,

²⁶² אמנם, אלה הסבורים שאין לציית לא-ל במקרים כאלה, יכולים לטעון שהא-ל אמנם יודע את כל העובדות הידועות לנו, כולל העובדות המוסריות – אלא שהוא בחר משום מה לפעול בניגוד להם, ולצוות על משהו רע ולא מוסרי, וכיוון שכך אסור לנו להקשיב לו. אבל גם בצורה זו, עדיין יש כאן ביקורת על שיקול דעתו (המוסרי) של הא-ל, המייחסת לו פגם כלשהו, חיסרון או מידה רעה. אם כן חוזרת השאלה, כיצד יתכן ליחס לא-ל פגם כלשהו, ולחשוב שהאדם שלם יותר ממנו בדבר זה? טענה בדבר עליונות האדם על הא-ל, בכל תחום שהוא, אינה מתיישבת עם מושג הא-ל המקובל. ²⁶³ זוהי העמדה הנקראת תיאזם סקפטי (skeptical theism).

נטו אנשי הכתות הגנוסטיות השונות לפעול פעמים רבות באופן המפר בשיטתיות את חוקי הדת, המוסר וההיגיון, על מנת לשחרר את נפשם מאותם כבלים ולזכות להארה וידיעה רוחנית. תיאור זה נשמע אולי כמו פנטסיה, אבל האם מישהו יכול להכחיש את האפשרות הזו? האם לא יתכן שהחוש המוסרי שלנו הוא באמת לא יותר מאשר התניה פסיכולוגית שנכפתה עלינו כדי להגביל את הירות מחשבתנו, וע"י שנשתחרר ממנו נזכה להתעלות אמיתית? ודאי שאין סיבה להאמין בתיאוריה זו סתם כך, אולם אילו היה מתגלה אלינו הא-ל באופן שתואר לעיל, ומצווה עלינו לפעול באופן המנוגד לחלוטין לתחושותינו המוסריות – האם לא יתכן שמאחורי צו זה עומדת ידיעה כלשהי על טבעה של המציאות, שאינה ידועה לנו? אם המציאות האמיתית דומה למה שמתאר הגנוסיס, אז התנהגות בלתי-מוסרית בעליל יכולה דווקא להתיישב היטב אפילו עם מושג הטוב המקובל, שכן אפשר להבין שהרבה יותר טוב להתעלות לקיום רוחני נצחי מאשר להישאר כבול לנצח למעגל החיים החומרי והמתכלה. מי יודע, אולי אפילו אותם תינוקות או אנשים שיירצחו במצוות הא-ל, יזכו בכך להתעלות רוחנית נשגבה, בעוד שאילו היו נשארים בחיים, היה עולה בגורלם רק קיום חומרי קצר ואחריו כיליון?

לאור האמור, ההנחה לפיה אנו יודעים בבירור מהם הטוב והרע, עד כדי כך שאנו יכולים לדחות צו אלוקי שעומד בסתירה לטוב – אין לה על מה להתבסס. יש לנו הצדקה לסמוך על הידע והתחושות שלנו, כל זמן שלא הובאה בפנינו סיבה טובה לפקפק בהם; אבל צו אלוקי ברור הוא בדיוק סיבה מהסוג הזה. אין דבר שאנו יודעים והא-ל לא, אלא להפך, עשויים להיות דברים רבים שהא-ל יודע ואנחנו לא. לכן קיימת סיבה לציית לכל צו אלוקי באשר הוא, כל זמן שברור שאכן מקורו אלוקי, בלי קשר לשאלה אם הוא תואם למוסר או לא.

למעשה, הדברים הללו מבוססים על יסודות שכבר קיימים ברוב התפיסות התיאיסטיות הקלאסיות. כוונתי היא לתיאודיצאה ולהתמודדות עם בעיית הרע²⁶⁴. למה עלינו לעסוק בשאלה תיאורטית, מה יקרה עם הא-ל יצווה לעשות רע, כאשר אנו יודעים שבפועל הא-ל עצמו עושה – או לפחות מאפשר – הרבה מאד רע בעולם? תינוקות נולדים בעלי מומים. ילדים גוועים ברעב. אנשים מתים במגיפות. אסונות טבע הורסים את חייהם של המונים. וכל זה עוד בלי להתייחס לכל הרע שבני אדם גורמים אחד לשני, מבלי שהא-ל מתערב ומונע זאת מהם. אין כמעט תרחיש זוויתי שניתן להעלות על הדעת, שלא התרחש בפועל אי פעם בהיסטוריה האנושית. אם כל הדברים הללו, לא מפריעים לתיאיסט להאמין שלא-ל יש נימוק טוב לעשות אותם, ואינם פוגעים באמונתו בדבר טובו של הא-ל – מדוע ציווי אלוקי לאדם לעשות דברים כאלה, אמור להוות קושי? אם לא-ל "יותר" להרוג תינוקות בייסורים, והתיאיסט מאמין שיש לכך הצדקה, למרות שהוא מודה שהוא אינו יודע מהי, אז למה שלא יוכל לצוות על בני אדם לעשות דברים כאלה? איני רואה סיבה להבחין בין רע שנגרם ישירות ע"י הא-ל, באמצעות חוקי הטבע וכדו', ובין רע שהוא מצווה על בני אדם לעשות. בעיית הרע היא בעיה כבדת משקל, אולם בספרות התיאולוגית קיימת מסורת ארוכה של

²⁶⁴ לסקירה מקיפה ועדכנית של הגישות המרכזיות ביחס לבעיית הרע, וטעוניהם בעד ונגד, ע'י Tooley 2012

התמודדות איתה, והיא אינה נחשבת בדרך כלל כמפריכה את האמונה בטובו של הא-ל. כל מי שסבור שניתן להצדיק את כל מעשיו של הא-ל, אמור להאמין באותה מידה שניתן להצדיק את כל ציווייו²⁶⁵.

אולי יהיה מי שיטען, שאם הא-ל מצווה לפעול באופן בלתי מוסרי, משמעות הדבר אינה שהא-ל אינו יודע את העובדות המוסריות – שכן הוא מודה שהא-ל הוא כל-יודע – אלא שהוא יודע אותן, ובכל זאת בוחר לפעול אחרת. אותו מתנגד עשוי להטיל ספק בכל ההסברים שנועדו להצדיק את הא-ל, הן את ציווייו והן את פעולותיו, ולטעון שברור לו בוודאות שמעשים כאלה הם רעים, נקודה, ושום דבר לא יכול להצדיק אותם. בדרך כלל אמונה כזו מובילה לאתיאיזם, ולהכחשת קיומו של הא-ל בכלל, אולם היא עשויה גם להוביל לעמדה לפיה הא-ל קיים, אלא שהוא מרושע. עמדה זו מכונה מלתאיזם (maltheism), והיא מובילה אותנו לחלק הבא.

התיאור שהצגתי עד עכשיו, קיבל למעשה את ההנחה לפיה קיימים טוב ורע אובייקטיביים, והראה שגם אם מניחים כך, עדיין המגבלות האפיסטמיות שלנו מאפשרות לנו להאמין שכל צו אלוקי – נורא ככל שיהיה – עדיין תואם לטוב ולרע האלה. בסופו של דבר, גם מי שמאמין שחובתנו לציית לא-ל מבוססת על טובו של הא-ל, ומאמין שאנו יודעים בגדול מהו טוב ומהו רע, עדיין צריך לפעול בהתאם לכל צו של הא-ל, גם אם הוא מנוגד לכאורה לטוב ולרע האלה. זאת משום שהמגבלות האפיסטמיות שלנו מונעות מאיתנו את ידיעת האמת, ומגבלות אלו אינן קיימות ביחס לא-ל. ריזולר צדק בטיעון שלו על הטרנסצנדנטיות של הא-ל, אולם היה עליו ללכת איתו עד הסוף, ולא לסייג אותו כפי שעשה.

קראתי לקושי זה בשם הקושי האפיסטמי החלש, משום שהוא מניח שהכשרים האפיסטמיים שלנו ראויים לאמון באופן כללי, גם לגבי מה שנחשב לידע המוסרי, והוא טוען רק למגבלה של ידיעתנו את העובדות על המציאות. אדם יכול להיות בעל ידע מוסרי מושלם, דהיינו לדעת את כל העובדות המוסריות (בהנחה שיש כאלה), ובכל זאת לטעות לחלוטין בשיפוטו המוסרי, משום שאינו יודע את כל העובדות הרלבנטיות. תמיד אפשר "ללמד זכות" על הא-ל, ולטעון שבעצם כל מה שהוא מצווה (או עושה) – הכל לטובה. מגבלות הידע שלנו מונעות מאיתנו להעביר ביקורת מוסרית על הא-ל. אולם למעשה, העברת ביקורת מוסרית על הא-ל היא מופרכת לא רק בשל העובדה שהידע שלנו מוגבל, אלא בשל כך שהיא לכשעצמה מערערת את האפשרות להסתמך על ההכרה שלנו. נעבור כעת לקושי האפיסטמי החזק.

7.2 - הקושי האפיסטמי החזק

²⁶⁵ אמנם, למרות שהתיאיזם הסקפטי מאפשר באופן עקרוני להתמודד עם כל כמות שהיא של אכזריות מצד הא-ל, הרי שמבחינה מעשית או פסיכולוגית, יתכן שכמות מסוימת של אכזריות תהיה יותר מדי עבור אנשים רבים, מכדי שיוכלו ליישב אותה בליבם עם האמונה בטובו של הא-ל.

כדי להמחיש את הקושי הזה, נציג תרחיש עוד יותר מפחיד מאשר זה הקודם. נניח שהא-ל מצווה לעשות את כל הדברים הנוראים שתוארו מקודם, ובנוסף לכך הוא מבהיר במפורש ש**שום דבר טוב לא יצא לבני האדם מזה**. כל אותם אנשים שימותו, יתענו ויסבלו, לא יזכו ע"י כך לחיי העולם הבא, ולא לשום התעלות רוחנית. הסיבה היחידה שהוא מצווה לעשות את אותם מעשים, היא משום שהוא רוצה בכך. אין שום אפשרות ללמד על הא-ל זכות, ולהאמין שכוונתו בעצם לטובה, כי הוא בעצמו מבהיר שזה לא כך. מה עלינו לעשות במקרה זה?

התגובה הטבעית היא, שישות שכזו אינה הא-ל, אלא משהו כמו השטן. מושג הא-ל שלנו כולל בהכרח מרכיב מסוים של טוב, או לפחות של תכונות כמו אהבה, חסד ורחמים כלפי הברואים. אם יתברר שהעולם נשלט ע"י ישות סדיסטית ואכזרית, ואפילו אם אותה ישות היא זו שבראה את היקום כולו, והיא כל-יכולה וכל-יודעת, ואין עוד אף ישות אחרת מעליה – אז המסקנה המצערת היא שהא-ל אינו קיים, אלא רק השטן. לשטן בוודאי איננו צריכים לציית, ולכן עלינו לסרב בתוקף לכל הדרישות המרושעות שהוא מציג לנו. במקרה כזה, עלינו להמשיך לפעול לפי עקרונות הטוב, הצדק והאהבה, ואולי אפילו למסור את נפשנו על ערכים אלה. זוהי הגישה המלתאיסטית.

אלא שבתגובה זו קיימת בעיה מהותית אחת. היא מתעלמת מהעובדה שאותה ישות, שלצורך העניין נקרא לה "האדון" (כדי להימנע ממחלוקת על מושגי הא-ל והשטן), לא רק בראה את כל היקום, אלא גם בראה אותנו; ולא רק בראה אותנו, אלא גם בראה את המוחות והנפשות שלנו. אבל אם אנו מאמינים שהאדון שברא את המוחות והנפשות שלנו הוא מרושע, איך אנחנו יכולים לסמוך על התחושות וההיגיון שלנו, שילמדו אותנו את האמת על המציאות? הרי האדון יכול היה לברוא את המוח שלנו באופן כזה, שיטעה אותנו לגבי כל הדברים החשובים, כך שלעולם לא נדע את האמת. אם אנחנו מאמינים שהוא מרושע, קיימת סבירות גבוהה שהוא אכן עשה כך. אבל אם כך, איך אנחנו יכולים לסמוך על התחושות שלנו, לפיהן קיימים טוב ורע מוסריים שחייבים לפעול בהתאם להם? איך אנחנו יכולים להשתמש בשכל שהאדון נתן לנו, כדי לשפוט את האדון עצמו ולהעביר עליו ביקורת, כאשר משמעותה של אותה ביקורת היא שאיננו יכולים לסמוך על השכל שלנו? הרי בכך אנו כורתים את הענף עליו אנחנו יושבים!

דקארט כבר עמד על כך²⁶⁶, שתנאי הכרחי כדי לדעת משהו על העולם, הוא להניח שהא-ל אינו מטעה אותנו. אם הא-ל, או מלאך מרושע או שד מתעתע כלשהו מטעים אותנו, לעולם לא נוכל לדעת את האמת, אפילו לגבי האמיתות הבסיסיות ביותר, כמו אלה המתמטיות. אנו חייבים להאמין שהשכל שלנו הוא אמין וניתן לסמוך עליו. בדרך כלל, אין לנו נימוק לפקפק בכך, ולכן יהיה זה רציונאלי לתת אמון בשכל ובכשרינו ההכרתיים. אולם מי שמאמין שהאדון הוא מרושע, מאמין בדיוק בסיט הגרוע ביותר של דקארט, ושולל מעצמו כל אפשרות לדעת משהו על המציאות, שכן תמיד יתכן ואף סביר שהאדון מטעה אותנו. ומכיוון שהמסקנה של עמדה זו היא שאיננו יכולים

²⁶⁶ דקארט 2001, ההיגיון השני והשלישי.

לדעת דבר, אז גם איננו יכולים לדעת שהאדון הוא מרושע; ואם כן אולי הוא לא מרושע, ואפשר לסמוך על השכל שלנו. אבל לפי השכל שלנו נראה שהאדון מרושע, ואם כן אי אפשר לסמוך על השכל, וכן הלאה. אם כן, האמונה במלתאיזם היא פרדוקסאלית ומפריכה את עצמה, כמו גם את האפשרות לכל טיעון שהוא, כולל הטיעון הזה עצמו שהצגתי כאן, שאי אפשר לדעת אם לקבלו או לא.

זהו טיעון דומה לטיעון מהאבולוציה, שראינו לעיל את הקושי שהוא מהווה עבור המוראליסטים הנטורליסטים. פלנטינגה טען שהאמונה באבולוציה נטורליסטית לא רק מערערת את המוסר, אלא היא פרדוקסאלית ומפריכה את עצמה; שכן אם תיאוריית האבולוציה נכונה, הרי ששכלנו התפתח באופן אקראי, לא מתוך מטרה להכיר את האמת על העולם, אלא באופן התורם ביותר להישרדות. אבל אם כך הדבר, אי אפשר לסמוך על כך שהשכל שלנו אומר לנו את האמת; ואם אי אפשר לסמוך על השכל, מניין לנו שתיאוריית האבולוציה הנטורליסטית היא נכונה? הרי אי אפשר לסמוך על השכל שאומר לנו כך. אבל אם היא לא נכונה, אז אולי אפשר לסמוך על השכל, וכן הלאה. במקרה שלנו, המלתאיזם הוא פרדוקסאלי אפילו יותר מאשר האמונה באבולוציה נטורליסטית, שכן בעולם נטורליסטי קיים לפחות סיכוי כלשהו שהמוח שלנו יתפתח באופן המוביל אותנו להכרת האמת, אבל בעולם הנשלט ע"י אדון מרושע, סביר להניח שהוא יעשה הכל כדי להטעות אותנו, ואם כן אנחנו לא יכולים לדעת שום דבר.

האם בכל זאת יש משהו שאנחנו יכולים לדעת בעולם מלתאיסטי? אם נחזור לדקארט, אנחנו יכולים לדעת שאנחנו קיימים (לפחות כל אחד לגבי עצמו), כי אפילו האדון הכל-יכול לא יכול להטעות מישהו שלא קיים. כמו כן, אנחנו יכולים לדעת שאנחנו סובלים ושכואב לנו. אדם שחווה כאב, הכאב שלו הוא אמיתי, בלי קשר לסיבות שגרמו לו. אין דבר כזה "אשליה של כאב". אנחנו גם יכולים לקבוע שכאב הוא "רע", וממילא גם לגרום לכאב זה מעשה "רע". לפי זה, אנחנו יכולים לכעוס על האדון שגורם לנו כאב, ולשנוא אותו. אולם מה שאיננו יכולים לעשות, הוא להעביר עליו ביקורת מוסרית, דהיינו לטעון שהוא פועל בניגוד לחובה כלשהי, באופן ש"אסור" לפעול. האדון אולי פועל בניגוד לרצונותינו, ומצווה עלינו לעשות דברים המנוגדים לרצונותינו, אבל אין אף חובה משמעותית יותר שהאדון פועל בניגוד אליה. גם אם נדמה לנו שקיימות עובדות מוסריות אובייקטיביות, המחייבות את כולם, אין לנו שום סיבה לסמוך על החושים או השכל שאומרים לנו כך. אמונה זו, כפי שמתחייב מהמלתאיזם עצמו, היא אשליה בלבד – או ליתר דיוק, אפילו איננו יכולים לדעת אם זו אשליה או לא.

חשוב לציין, שכדי להפריך את אמינותם של כשרינו ההכרתיים, אין זה משנה מהן תכונותיו הנוספות של זה שברא אותנו. הוא אפילו לא צריך להיות כל-יכול וכל-יודע, וגם לא להתיימר להיות הא-ל. כל זמן שקיים מצוי כלשהו, שאנו מכירים בכך שהוא זה שברא את בני האדם – ההכרה בכך מונעת מאיתנו את האפשרות לחלוק על אופיו המוסרי, מבלי ליפול לפרדוקס. אפילו אם בני האדם תוכננו ונוצרו ע"י חייזרים ירוקים מרובי מחושים, בעלי כישרון בהנדסה גנטית, אין

באפשרותנו לטעון שיש לנו ידע מוסרי עדיף על זה של אותם חייזרים. שכן תמיד יתכן שמה שבני האדם מחשיבים כידע מוסרי, אינו אלא נטייה פסיכולוגית שהוטבעה בהם במכוון ע"י אותם חייזרים, באמצעות הנדסה גנטית או התניה היפנוטית. מכיוון שהחייזרים יודעים את האמת לגבי יצירתם של בני האדם, אין לבני האדם אפשרות לחלוק עליהם בנושא זה, ולטעון שבכל זאת הידע המוסרי שלהם משקף את האמת על המציאות; כל מה שהם יכולים להסתמך עליו, הוא תחושתם הפנימית שהמוסר הוא נכון, אבל תחושה זו עצמה היא תוצר של תכנות חייזרי, ולכן היא אינה אמינה.

כדי לחדד נקודה זו, נתאר לעצמנו שאותם חייזרים יצרו במעבדות שלהם שני סוגי בני אדם, שנקרא להם "אנשים" ו"ברנשים". האנשים הם בעלי חוש מוסרי דומה לזה שלנו, לפיו דברים כמו רחמים ואכפתיות הם טובים, ואילו אכזריות ואדישות הם רעים. לעומת זאת הברנשים הם בעלי חוש מוסרי הפוך, והם חשים בכל מאודם שאכזריות ואדישות הם טובים, ואילו רחמים ואכפתיות הם רעים. כל אחד משני הצדדים משוכנע שהוא צודק, דהיינו שעמדתו משקפת אמת אובייקטיבית על המציאות, ואילו השני טועה, והם יוצאים למלחמה נלהבת אחד נגד השני.

נניח שבשלב כלשהו מגלים שני הגזעים שהם למעשה יצירי המעבדות של החייזרים, והם אלה שהטמיעו בהם את התחושות המוסריות שלהם. האם לאור הידע הזה, יש לאחד מהם הצדקה להמשיך לסבור שהוא צודק יותר מהשני? הרי שניהם קבלו את הנטיות הפסיכולוגיות שלהם מאותו מקור בדיוק – מהתכנות שהחייזרים הטביעו במוחם. אם האנשים סבורים שלברנשים אין טעם להאמין שתחושותיהם משקפות אמת אובייקטיבית על המציאות – הרי שגם להם עצמם אין טעם כזה, ולהפך; ואם הם סבורים שלשני הגזעים יש טעם לסמוך על תחושותיהם, הרי זה מוביל למסקנה פרדוקסאלית, לפיה אותם דברים הם טובים ורעים אובייקטיבית בו זמנית, וזה לא יתכן. המסקנה המתבקשת מהם היא להבין שתחושותיהם המוסריות אינן אלא נטיות סובייקטיביות שתוכנתו בהן, ואינן משקפות אמת אובייקטיבית כלשהי.

מתוך הכרה זו, ברור שאותם אנשים לא רק שאינם יכולים לחלוק על הברנשים, אלא שגם אינם יכולים לחלוק על החייזרים שתכננו אותם. גם אם התנהגותם של החייזרים נראית לאנשים איומה ונוראה מבחינה מוסרית, עליהם להכיר בכך שזוהי רק תגובה סובייקטיבית שהוטבעה בהם ע"י החייזרים עצמם. אין להם שום כושר הכרתי שיכול להתעלות מעל כושריהם של אלה שיצרו אותם, ולדעת טוב יותר את האמת המוסרית.

עכשיו, כל זמן שאנו עוסקים בחייזרים, ניתן לטעון שתמיד קיימת האפשרות "לעקוף" אותם איכשהו, ולהגיע אל האמת. הרי החייזרים הם בסופו של דבר יצורים מוגבלים. הם אולי מוכשרים במדע ובהנדסה גנטית, אבל הם לא בהכרח יודעים את כל העובדות על היקום. יתכן שאיפשרו ביקום, קיימות עובדות מוסריות אמיתיות; יתכן גם, שקיימות ישויות נעלות יותר מאשר החייזרים (הא-ל, למשל), המודעות לאותן אמיתות, ובאופן כלשהו מביאות אותן לידיעתם של בני האדם. על סמך זה יכולים בני האדם לטעון, שלמרות שתחושותיהם המוסריות הוטבעו בהן ע"י החייזרים, אולי הן בכל זאת תואמות איכשהו לעובדות אמיתיות שקיימות במציאות. אולי החייזרים תכנתו את

בני האדם באופן כזה משיקולים אינטרסנטיים כלשהם, אבל כוח עליון סיבב את הדברים כך שאותן תחושות משקפות למעשה את המוסר האמיתי, מבלי ידיעתם של החיזורים. אמנם לבני האדם הללו אין הצדקה ממשית לטעון שאכן כך קרה, שכן הדבר היחיד הגורם להם לחשוב כך הוא עצם תחושותיהם המוסריות, והללו כאמור תוכנתו מראש כדי ליצור אשליה זו; אבל תיאורטית זה אפשרי, ויתכן אם כן שלבני האדם יהיה ידע מוסרי עדיף מאשר זה של אלה שיצרו אותם.

אבל כל זה אינו אפשרי, כאשר מדובר בא-ל, או באדון. האדון יצר לא רק את בני האדם, אלא את כל היקום כולו, והוא לא רק חכם יותר מבני האדם, אלא הוא יודע הכל. לכן, לא תיתכן שום אפשרות לטעון שלבני אדם יש ידע מוסרי עדיף מאשר זה של האדון.

אם האדון שיצר את היקום הוא מרושע, אז ראשית, לא סביר שהוא יצר עובדות מוסריות אובייקטיביות, מהסוג שהריאליסט המוסרי מאמין בהם; והטענה שעובדות מוסריות כאלה קיימות בהכרח בכל עולם אפשרי, אין לה על מה להסתמך פרט לתחושתו של הריאליסט, אולם בעולם מלתיאיסטי אי אפשר לסמוך על תחושות כאלה, וממילא אין בסיס להאמין בעובדות מוסריות. שנית, גם אם קיימות עובדות מוסריות כלשהן, אין למוראליסט שום הצדקה לחשוב שהוא יודע אותן, כי גם אם הוא משוכנע בכל מאודו בידע המוסרי שלו – הרי שסביר ביותר שזוהי רק הטעיה של האדון המתעתע בו. אולי העובדות המוסריות הן הפוכות בדיוק ממה שחושב המוראליסט?

לאן כל זה מוביל אותנו? להכרה בכך, שכל מי שמעביר ביקורת מוסרית על הא-ל, שומט בכך את הקרקע מתחת האמונה במוסר, ולמעשה נקלע לעמדה פרדוקסאלית. אם הוא אינו סומך על מוסריותו של הא-ל, כיצד הוא יכול לסמוך על הכשרים שהא-ל נתן לו, שיוורו לו את האמת? האם הוא סבור שהוא יכול להגיע ל"מסלול עוקף-אלוקים", ולרכוש ידיעות מוסריות שהא-ל אינו מעוניין שהוא ירכוש (ואולי אפילו אינו יודע בעצמו)? על כגון זה נאמר "הנוטע אוזן הלא ישמע, אם יוצר עין הלא יביט?"²⁶⁷ "היתפאר הגרזן על החוצב בו?"²⁶⁸

המסקנה היא, שגם בתסריט המלתיאיסטי הקיצוני ביותר שציירנו לעיל, אין לנו שום בסיס להעביר ביקורת מוסרית על הא-ל, או האדון, המצווה על אותם דברים. אדרבה, ככל שהא-ל נתפס כיותר מרושע, כך מתערער יותר הבסיס ההכרתי לפיו אנו קובעים שהוא מרושע. אם מתברר שרצונותיו של מי שברא אותנו ואת העולם מנוגדים באופן מובהק לתחושותינו המוסריות, אז חבל מאד בשביל תחושותינו המוסריות, כי מתברר שאין להן שום בסיס אובייקטיבי להסתמך עליו. אפשר לבכות ולהצטער על מר גורלנו – אולי זו באמת היתה כוונתו של האדון בכך שנטע בנו חוש מוסרי, כדי שהוא יגרום לנו ליותר סבל – אבל אין עלינו שום חובה אמיתית לפעול באופן "מוסרי", המנוגד לזה שהאדון ציווה עליו. בעולם מלתיאיסטי, כל מושגי המוסר, הטוב והרע

²⁶⁷ תהלים צד, ט
²⁶⁸ ישעיהו י, טו

מתנפצים, ואין לנו שום דרך להבחין בין אמת לאשליה. מי שיפעל באופן "מוסרי", אולי יזכה להערכתם של בני האדם, אבל זו לכשעצמה אינה נימוק שמחייב אותנו להתנהג כך. בעולם כזה, סביר להניח שההתנהגות הרציונאלית ביותר תהיה פשוט להשתדל להשיג מקסימום הנאה ומינימום סבל; אם האדון מזהיר, למשל, שכל מי שלא יציית לו ייענש בחומרה – אז לכל בני האדם יש נימוק מצוין לציית לפקודותיו, ושום נימוק משמעותי שלא לעשות זאת. מי שיסרב לפקודות אולי ירגיש טוב עם מצפונו, אבל סביר להניח שהידיעה שמצפון זה אינו אלא אשליה (אולי סוג של יצר הרע, שנועד לגרום לו לחטוא ולהיענש) תמנע ממנו את האפשרות להרגיש סיפוק אמיתי על כך.

האם קיימת חובה לציית לאדון כזה, מעבר לשיקולים של פחד מעונש? זה כבר קשור לשאלה על מה מבוססת החובה לציית לא-ל, ולתשובות השונות שניתנו לה בפרקים הקודמים. לפי העמדה המבוססת על אתיקת המידות, למשל, הדבר תלוי בשאלה האם הוא אכן מושלם וחשוב באופן מספיק כדי שרצונו יכריע את אלו של בני האדם. כתבתי לעיל שתכונות כמו אכזריות ושנאה מבטאות בדרך כלל פחיתות בנפש, ולכן סביר להניח שמי שיש לו אותן אינו חשוב מספיק כדי ליצור רצונות מחייבים. אם כן, אותו אדון אינו עונה על ההגדרה של הא-ל שחובה לציית לו, אם כי כאמור גם לא קיימת כל חובה אחרת, כך שבמצב כזה הכל חוזר לאגואיזם טהור, וההתנהגות הרציונאלית תהיה כנראה לציית לאדון. עם זאת, אי אפשר לשלול את אפשרות קיומו של מצוי כזה, שמצווה על מעשים של אכזריות ואלומות, לא בשל מידות שפלות כלשהן, אלא כתוצאה ממבנה נפשי שונה לחלוטין משל בני האדם ובלתי נתפס על ידיהם.

אמנם, למען האמת אין לנו דרך לדעת האם מי שברא אותנו הוא אכן מושלם ובעל מדות טובות כפי שהנחנו לצורך הדיון. אם נבראנו ע"י מישהו מרושע כלשהו, הרי שכשם שהוא יכול ליצור לנו אמונות מוסריות שקריות, כך הוא יכול ליצור לנו אמונות שקריות לגבי חשיבותו ועליונותו. הוא יכול לתכנת את המוח שלנו כך שנחשוב שהוא כל-יכול וכל-יודע, בעוד שלמעשה הוא רק גמד ירוק מכוער עם כישרון מדעי. לחילופין, הוא יכול לגרום לנו לחשוב שתכונות כמו גובה נמוך, צבע ירוק וכישרון מדעי הן התכונות הראויות להערצה ביותר, וכך נעריץ אותו בלי גבול ונציית בשמחה לכל הוראותיו. עלינו להכיר בכך, שאם מי שברא אותנו אינו רוצה שנדע את האמת, אז פשוט איננו יכולים לדעת את האמת, נקודה. בסופו של דבר, כפי שהבין דקארט, כל היכולת האפיסטמית שלנו קמה ונופלת על השאלה האם ניתן לתת אמון במי שברא אותנו או לא – ועל שאלה זו עצמה, אין לנו יכולת להשיב, מכיוון שהבורא יכול להטעות אותנו לגבי שאלה זו עצמה, ולגרום לנו לחשוב שהוא ראוי לאמון, כשלמעשה הוא לא. הדבר היחיד שניתן לעשות כדי לבנות ידע אפיסטמי, הוא להניח כאקסיומה שניתן לסמוך על מי שברא אותנו שלא יטעה אותנו, וממילא אפשר לסמוך על כשרינו ההכרתיים ולהתקדם איתם הלאה. גישה מלתאיסטית, או כזו המפקקת במוסריותו של הא-ל, משמיטה בכך את הבסיס לא רק לידע המוסרי, אלא לכל הידע בכלל; גם אם היא נכונה עובדתית, היא לא מקדמת אותנו לשום מקום, וגוזרת עלינו חיים של ספקנות מוחלטת.

לכן עדיף לקבל כהנחת עבודה את העמדה לפיה הבורא אינו מטעה אותנו, ולא להציג כנגדו ביקורות שמשמעותן היא ההיפך מזה.

במאמרו "לאיזה א-ל עלינו לציית ולמה?"²⁶⁹, כותב אלסדייר מקינטייר שההבדל בין הא-ל האמיתי שיש חובה לציית לו, לבין אל דמיוני כמו "Nobodaddy", שיכול לצוות כל דבר שהוא רוצה – הוא שהא-ל האמיתי הוא צודק, ולעולם לא יגרום או יצווה על נזק בלתי צודק למישהו. לפיכך נחוץ מושג עצמאי של צדק שאינו תלוי בצו הא-ל, והוא המאפשר להבחין בין הא-ל לבין מתחזים (בין אם מדובר ביישיות של ממש, או באנשים הדוברים בשם הא-ל). כדי שלא-ל תהיה סמכות מחייבת, הוא חייב להיות צודק, על פי הגדרות קודמות של צדק. כוח וידע לחוד אינם מייצרים חובה לציית. לפי זה, לא יתכן לומר שהא-ל עצמו קובע מהו הצדק, כי אז לא קיים סטנדרט לפיו ניתן להבחין בין הא-ל האמיתי שצריך לציית לו לבין "נובאדדי". סטנדרט עצמאי כזה של צדק נוגד לכאורה את תצ"א, אולם מקינטייר טוען שאין זה כך, ומציג תזה של רכישת מושגים מוסריים בשלבים, שמאפשרת התאמה בין מושג צדק עצמאי לבין תצ"א.

אולם מקינטייר מתייחס לא-ל רק כאל מצווה ומחוקק, ומתעלם לגמרי מעובדת היותו בורא העולם והאדם. ישנן שתי אפשרויות להבין את הטיעון שלו. אם הוא טוען שקיים א-ל אמיתי שברא את העולם, ובנוסף אליו קיימים מתחזים כמו נובאדדי, וצריך לדעת להבדיל ביניהם – אז אכן הגיוני להאמין שתיתכן דרך להבחין בין השניים; אבל איני רואה סיבה למה הדבר אמור להיקבע דווקא על פי מידת הצדק שלהם. האם לא סביר יותר להניח, שמי שיפגין שליטה מוחלטת יותר בכוחות הטבע (למשל, יחולל ניסים יותר גדולים), הוא הבורא האמיתי? האפשרות השנייה להבין את מקינטייר, היא שגם אם קיים רק מועמד אחד לתפקיד הא-ל, צריך לבדוק אם הוא ראוי לציית או לא. אבל במקרה זה הבעיה היא, שאם בורא העולם הוא לא א-ל טוב וצודק, אלא נובאדדי השרירותי, אז כפי שראינו לעיל, כל מושג הצדק שלנו הוא אשליה, והטיעון של מאקינטייר חסר משמעות.

בדומה לאדם ואחרים, גם מאקינטייר מניח למעשה שחובתנו הראשונית היא כלפי הצדק, וחובתנו כלפי הא-ל נגזרת ממנה ומותנית בה. אולם הוא אינו שם לב לכך שאם הא-ל אינו צודק, אז מושגי הצדק שלנו הינם חסרי ביסוס. לכן השאלה היא לא איזה א-ל הוא "הצודק", אלא מי ברא אותנו. מי שברא אותנו, תיכנת את המוח שלנו כך שיהיה בעל תחושות מסוימות לגבי הטוב והצדק, ואין לנו שום דרך לדעת יותר טוב ממנו מהם הטוב והצדק "האמיתיים".

יש לציין אגב, שכל הדיון הזה הוא אפשרי רק מחוץ לעולם מלתיאיסטי. מי שנמצא בתוך עולם כזה, לא יכול לסמוך על ההיגיון שלו לגבי שום דבר, וממילא לא יכול לנהל שום דיונים ולא להסיק שום מסקנות.

MacIntyre 1986²⁶⁹

עולמנו, תודה לא-ל, אינו (ככל הנראה) עולם מלתיאיסטי²⁷⁰. הא-ל, כפי שהוא מתואר בתנ"ך, הוא טוב ואוהב, רחום וחנון, וגם רובן המוחלט של מצוותיו תואמות לתחושות הטוב והמוסר של בני האדם. עם זאת, חשוב שנזכור את המשמעות של היותו בוראנו, ונכיר בכך שאין לנו שום אפשרות להעביר עליו ביקורת מוסרית. גם אם מדי פעם ישנם ציוויים של הא-ל, שנראים כמנוגדים לכל תפיסתנו המוסרית, אין לנו שום יסוד לחלוק עליו ולטעון ש"אנחנו יודעים יותר טוב". בסופו של דבר, הא-ל הוא שתכנן את נפשותינו, והוא שקבע מה ייחשב בעינינו כטוב ומה לא. תחושותינו המוסריות הן אמיתיות במקרה שבו הן תואמות לרצון הא-ל, כשאז הן משקפות עובדה אובייקטיבית על המציאות – העובדה שהא-ל רוצה בהתנהגות זו. אולם הן אינן משקפות עובדות גבוהות יותר מאשר רצון הא-ל. ניתן לומר, שהא-ל ברא אותנו בצלמו, כך שמערכת הרצונות שלנו תואמת במידה רבה לזו שלו, ומכוונת אותנו על פי רוב לדרך הרצויה בעיניו. אבל אם לפעמים רוצה הא-ל שנחרוג מדרך זו, איננו יכולים להסתמך על מערכת הניווט שהוא טבע בנו, כדי לטעון כנגדו שהוא טועה בדרך. ויכוח מוסרי עם הבורא זו עמדה שמפריכה את עצמה.

אילו רצה הא-ל, יכול היה לברוא אותנו אדישים לחלוטין מבחינה מוסרית, כך שכל צו שלו היה מתקבל אצלנו בשוויון נפש – בין אם מדובר בגמילות חסדים, או בהקרבת ילדים. הוא גם יכול היה לברוא אותנו עם חוש מוסרי הפוך, כך שהציווי לתת צדקה היה נשמע באוזנינו מזעזע כמו שנשמע באוזנינו עכשיו הציווי לרצוח, והאיסור לאנוס היה נשמע לנו כמו איסור להציל חיי תינוקות (אחרי הכל, איסור כזה בהחלט עשוי למעט את כמות התינוקות שנולדים!). במקרה כזה, אם הוא היה אוסר עליהם לתת צדקה, ומצווה עליהם לאנוס, הוא היה נחשב בעיניהם לא-ל טוב וצודק, ואילו היה מצווה עליהם לתת צדקה ולהימנע מאנוס – הם היו מחשיבים אותו לשטן, וטוענים מן הסתם שחובתם המוסרית היא לסרב להוראות בלתי מוסריות מעין אלה. אנשים, או "ברנשים", בעלי תכונות כאלה, אינם טועים או גרועים יותר מאיתנו. הכל תלוי ברצונו של הא-ל, ובמידת ההתאמה שהוא יצר בין רצונו לרצונו. קנה המידה לעולם נמצא אצלו, ולא אצלנו; אנחנו צריכים להתיישר לפי רצון הא-ל, ולא להפך. המחשבה כאילו יש בידינו קנה מידה מוסרי אובייקטיבי, שאנו יכולים לשפוט לפיו לא רק כל עולם אפשרי, אלא גם את הא-ל עצמו – היא יוהרה שאין כדוגמתה, ואין לה שום בסיס להסתמך עליו²⁷¹.

7.3 - בעיית השרירותיות

7.3.1 – הצגת הבעיה

²⁷⁰ לפחות, יש לקוות כך; אילו הוא כזה, הרי שאין טעם בדיבור על הנושא.
²⁷¹ אני מודע כמובן לכך שביהדות קיימת מסורת של ויכוחים מוסריים כביכול עם הא-ל, החל מאברהם אבינו שטען כלפיו "השופט כל הארץ לא יעשה משפט", דרך משה רבנו ועוד. לדעתי יש להבין אותם באופן אחר, כניסיון להבין את דרכי הא-ל, או כדו שיח בו המתוכח מייצג בעצמו פן מסוים של "שיקול הדעת" האלוקי, ואין כאן מקום להאריך. הרעיון כאילו אברהם אבינו העלה בדעתו שהוא יכול להטיף מוסר לא-ל, נשמע לי מופרך בעליל; וכבר ראיתי מי שכתב שניסיון העקידה היה "עונש חינוכי" לאברהם כתגובה על הויכוח לגבי סדום, כדי ללמד אותו שצו הא-ל הוא מעבר לויכוח מוסרי.

ביקורת נוספת המועלת באופן קבוע נגד תצ"א, היא בעיית השרירותיות²⁷². לפי ביקורת זו, אם הא-ל הוא הקובע כרצונו את תוכנו של המוסר, מבלי להיות כפוף לשום גורם חיצוני, הרי שהחלטותיו בנושא זה הינן שרירותיות. העובדה שמעשים כמו נתינת צדקה הם ראויים מוסרית, ומעשים כמו רצח הם מגונים, אינה אלא תוצאה של החלטה שרירותית של הא-ל; באותה מידה, יכול היה לקבוע שנתנת צדקה היא מגונה, ורצח הוא ראוי.

מסקנה זו מעוררת כמה קשיים. ראשית, זה נראה בלתי מתקבל על הדעת שתוכנו של המוסר נקבע באופן שרירותי. התחושה היא שיש משהו מהותי במעשים כמו צדקה או רצח, שהופך אותם לטובים או רעים, ושהחלטה שרירותית של מישהו – או כל עובדה קונטינגנטית אחרת – אינה יכולה לשנות את תכונותיהם הללו. קשה לנו להעלות על הדעת שרצח, או עינוי ילדים, היו יכולים להיות באותה מידה ראויים מוסרית, או אף בגדר חובה, ושרק החלטה סתמית חסרת נימוק היא שהפכה אותם לאיסור. ראינו לעיל שקושי דומה לזה, כמנוסח ב"תזת קרמזוב", הועלה כנגד תצ"א על סמך התחושה שלא יתכן ש"באין אלוקים – הכל מותר". האם אנו יכולים לדמיין לעצמנו שהא-ל כביכול ניצב מול שתי אפשרויות שקולות, להפוך את הרצח למצווה או לאיסור, והחליט ביניהם באמצעות "הטלת מטבע" בלבד, מבלי שגורם כלשהו ישפיע על שיקוליו לכאן או לכאן?

שנית, אם נקבל את ההנחה שכך אכן אירעו הדברים, ושאכן הא-ל קבע את תוכנו של המוסר באופן שרירותי, עולה השאלה: האם כך ראוי לא-ל להתנהג? בדרך כלל כאשר אנו מייחסים למישהו החלטה שרירותית, יש בכך משום ביקורת עליו, וטענה שהיה עליו לפעול באופן אחר. קבלת החלטות באופן שרירותי נתפסת כמנוגדת לקבלת החלטות רציונאלית; הפועל הרציונאלי מקבל החלטות ופועל על סמך כל השיקולים והטעמים הרלבנטיים, ואילו הפועל השרירותי עושה זאת רק על סמך נטיית ליבו. האם אין זו פחיתות וחיסרון של הא-ל, לפעול באופן בלתי רציונאלי שכזה?

שלישית, אם המוסר נקבע באופן שרירותי ע"י הא-ל, כיצד ניתן לשבח ולהלל את הא-ל על טובו המוסרי? המאמינים נוהגים לשבח את הא-ל על כך שהוא טוב, צודק, רחום וחונן וכדו'. אולם אם תכונות אלה נחשבות לטובות-מוסרית רק מפני שהא-ל החליט על כך, הרי שלומר ש"הא-ל הוא טוב" אינו אלא לומר "הא-ל זהה לעצמו", או "הא-ל עושה מה שהוא רוצה". איזה מין שבח יש בזה? הרי באותה מידה, אילו היה הא-ל פועל ומצווה לפעול באופן הפוך, עדיין ניתן היה לכנותו באותם תארים. האם תצ"א אינה סותרת אם כן את האפשרות לשבח את הא-ל?

להלן אנסה להציע פיתרון לשאלות אלה.

7.3.2 – פתרון הבעיה

²⁷² מקורו של הטיעון מהשרירותיות כבר בדילמת אותיפרון, והוא מופיע כמעט בכל מאמר העוסק בדילמה זו, בניסוחים ובדגשים שונים. עי' Helm 1981, Idziak 1979, סטטמן ושגיא תשנ"ג. לסקירה תמציתית של הגרסאות השונות של הטיעון מהשרירותיות, עי' Murphy 2012.

ראשית, יש להבין מה בעצם הבעיה בקבלת החלטות שרירותיות. כפי שהוזכר לעיל, שרירותיות נתפסת כמנוגדת לרציונאליות, שכן בניגוד לרציונאליות, היא אינה לוקחת בחשבון טעמים שיש להתחשב בהם. מי שמתעלם מטעמים רלבנטיים לפעולה, ואינו מעניק להם משקל ראוי, פועל בצורה בלתי רציונאלית והוא ראוי לביקורת.

אבל מה קורה כאשר אין טעמים רלבנטיים בעד החלטה כזו או אחרת? כאשר גם לאחר שנלקחו בחשבון כל השיקולים, עדיין אין אף גורם שיכריע את הכף? האם במצב כזה, בחירה שרירותית עדיין תיחשב למגונה?

במשל המפורסם על החמור של בורידן, מתואר חמור שלפניו ניצבו שתי ערימות חציר זהות לחלוטין, במרחק זהה, ללא גורם כלשהו שיקנה עדיפות או חיסרון לאחת משתייהן. החמור מתמרעב, משום שלא יכול היה להחליט לאיזו ערימה לגשת, והוא נשאר משותק בחוסר אונים בין שתי הערימות. מה אמור לעשות האדם הרציונאלי אילו היה במקומו של אותו חמור? נראה ברור שבמצב זה, הפעולה הרציונאלית תהיה דווקא לפעול באופן שרירותי – לבחור באקראי אחת משתי הערימות, ולא לחפש לנצח אחר טעמים לכאן או לכאן. שרירותיות היא מגונה רק כאשר היא מבטאת התעלמות מטעמים רלבנטיים קיימים, אולם כאשר אין בנמצא טעמים כאלה, אין שום דבר פסול בהחלטה שרירותית.

עכשיו נשאל את עצמנו, מה מביא לקיומם של טעמים לפעולה? ראינו באחד הפרקים הקודמים את הוויכוח בין האינטרנליזם לאקסטרנליזם ביחס לטעמים פנימיים וחיצוניים, וראינו את הבעייתיות שבטעמים חיצוניים. נניח אם כן שאנו מאמצים את האינטרנליזם, ורואים בתשוקות את מקורם של כל הטעמים הנורמטיביים. אם כן, תשוקותיו של אדם הן היוצרות את הטעמים עבורו. אם מישוהו צריך למשל להכריע האם לאכול לארוחת הצהריים בשר, ירקות או עוגה, עליו לקחת בחשבון את תשוקותיו בנוגע לטעם המאכל, רמת הבריאות שלו, מחירו, הטורח הכרוך בהשגתו וכן הלאה. אם יצליח האדם לבחור באופן שייקח בחשבון את כל התשוקות הללו, ואת החוזק השונה של כל אחת מהן, נאמר שהוא פעל באופן רציונאלי. לעומת זאת, אילו הוא יפעל באופן שמסכל את תשוקותיו במידה רבה יותר מאשר מממש אותן, נאמר שזו היתה החלטה בלתי רציונאלית, ונבקר אותו על כך.

כאשר אנו בוחנים דוגמא זו, אנו שמים לב שלא די בתשוקותיו של האדם כדי ליצור אפשרות לפעולה רציונאלית. אפשרות כזו קיימת רק כאשר קיימים גורמים שאינם נתונים לשליטתו של האדם, ושמגבילים את האפשרויות שיש לו לממש את תשוקותיו. בדוגמא שלהלן, לאדם יש תשוקה לאכול את המאכל שיגרום לו הנאה מרובה ביותר, בריאות רבה ביותר, שמחירו יהיה מינימאלי, ושהקושי הכרוך בהשגתו יהיה מינימאלי. אבל הנסיבות החיצוניות הן כאלה, שמאכל כזה אינו בנמצא: המאכל הטעים יותר הנו פחות בריא, זה שניתן להשיג בקלות הוא יקר יותר, וכן הלאה. כיוון שכך, אין לאדם אפשרות לממש את כל תשוקותיו במלואן, ועליו לוותר על חלק מהן, או למצוא דרך לשלב ביניהן וכדו'. בהחלטה זו נבחנת הרציונאליות שלו.

אולם מה היה קורה אילו אותו אדם לא היה מושפע כלל ממגבלות חיצוניות כעין אלו? מה אילו אין לו שום העדפה שהיא לגבי הטעם של המאכל, בריאותו כה אופטימאלית עד שלא תושפע מסוג המאכל בו יבחר, יש לו משאבים כספיים בלתי מוגבלים, ויכולת להשיג כל מאכל שיבחר ללא טורח. במקרה כזה, המצב חוזר להיות דומה לזה של החמור של בורידאן: כל האפשרויות נעשות שקולות, והבחירה חוזרת להיות שרירותית.

נמצינו למדים, שתנאי הכרחי לקיומו של שיקול דעת רציונאלי בנושא מסוים, הוא לא רק קיומן של תשוקות רלבנטיות, אלא גם קיומן של מגבלות רלבנטיות ביחס לאותן תשוקות. הן במצב בו לא קיימות תשוקות, והן במצב בו לא קיימות מגבלות – אין מקום לשיקול דעת רציונאלי. בהעדר תשוקות, אין טעמים שניתן להפעיל לגביהם שיקול דעת, ואילו בהעדר מגבלות, שיקול הדעת יעניק לכל האפשרויות משקל זהה (בהנחה שלכל התשוקות כוח זהה).

מכיוון שכך, אין מקום לגנות את השרירותיות שבהחלטתו של הא-ל. בהיותו כל-יכול (או קרוב לזה), הוא מסוגל להשיג את מטרתו בהרבה דרכים שונות. איננו יודעים מהי מטרתו בכך שברא את העולם כפי שהוא, והאם לשם כך היה העולם חייב להיות כפי שהוא עכשיו, או שיכול היה להיות גם אחרת. אם לשם השגת מטרתו (תהא אשר תהא) היה הא-ל חייב, מטעמים כלשהם, לברוא את העולם ואת חוקי המוסר בדיוק כפי שהם עכשיו – הרי שהחלטתו לקבוע דווקא את חוקי המוסר האלה היא רציונאלית לחלוטין. לעומת זאת, אילו מערכות אחרות של חוקי מוסר היו יכולות לשרת את מטרתו באותה מידה, עדיין הבחירה במערכת הנוכחית היא רציונאלית לחלוטין, גם אם אין לה שום יתרון מבחינת הא-ל על כל אחת מהמערכות האחרות. אם כל המערכות שוות, הדרך היחידה שיש לא-ל להכריע ביניהן היא באמצעות החלטה שרירותית לבחור באחת מהאפשרויות. איני רואה שום מקום לביקורת בנקודה זו.

אמנם עבורנו, שגדלנו בתוך מציאות בה קיימים ערכי מוסר מסוימים, קשה להעלות על הדעת אפשרות לפיה ערכי המוסר היו יכולים להיות שונים לגמרי, או אף הפוכים. אבל זה רק משום שאנו נבראנו באופן התואם למערכת שהא-ל בחר; אילו הא-ל היה בוחר ליצור מערכת חוקים אחרת, יתכן שהיה בורא אותנו כך שנתאים אליה, ואז דווקא היא היתה נראית לנו כאפשרות המוסרית היחידה.

קיימת מציאות נוספת בה אין מקום להאשמה בשרירותיות. האשמה זו, כאמור, מתייחסת לפעולות שאינן לוקחות בחשבון טעמים רלבנטיים. במלים אחרות, אין הצדקה להעדיף פעולה זו על פני פעולות אחרות, שעבורן קיימת הצדקה טובה יותר. אבל כאשר מדברים על הצדקה, הרי שכל שרשרת הצדקות מגיעה לקיצה בשלב כלשהו. כאשר אנו מנסים להצדיק פעולה מסוימת, אנו עושים זאת באמצעות העמדתה על טעמים בסיסיים יותר, אולם גם לגביהם ניתן לשאול מה ההצדקה עבורם, עד שבסופו של דבר מגיעים ל"ככה" – להצדקה הבסיסית ביותר שאין מה להוסיף לשאול לגביה.

לדוגמא, אנו שואלים מדוע יוסי נסע הבוקר לתל אביב במקום להישאר בבית (או: איזו הצדקה היתה לו לנסוע לתל אביב), והתשובה היא שהוא נסע לשם כדי לעבוד. ומדוע הוא רוצה לעבוד? כדי להתפרנס. ומדוע הוא רוצה להתפרנס? כדי שיוכל לרכוש את צרכי מחייתו. ומדוע הוא רוצה לרכוש מצרכים אלה? כדי שיוכל לחיות. ולמה יוסי רוצה לחיות? ככה. הרצון לחיות הוא רצון בסיסי של יוסי, כמו אצל מרבית היצורים החיים, וברגע שהגענו אליו הגענו להצדקה הבסיסית ביותר בשרשרת זו. אין טעם להמשיך לשאול למה יוסי רוצה לחיות; הרצון הזה זו עובדה בסיסית, שלא ניתן לעשות לה רדוקציה לעובדות אחרות, בסיסיות יותר (אולי אצל אנשים מסוימים הרצון ליהנות בסיסי יותר מהרצון לחיות, כך שהם רוצים לחיות רק כדי להשיג הנאות. אבל אחרים יעדיפו לחיות אפילו במחיר של סבל ממושך, ולא לוותר על חייהם).

העובדה שלא ניתן לתת תשובה לשאלה "למה יוסי רוצה לחיות", חוץ מאשר "ככה", אינה הופכת רצון זה לשרירותי במובן המגונה של המלה. שרירותיות, כפי שכבר כתבתי, היא בעייתית כאשר היא מתעלמת מטעמים רלבנטיים, אולם רצונות בסיסיים אינם מתעלמים מטעמים שכאלה; הם מייצרים טעמים, לא כפופים לטעמים. כך גם לגבי עובדות בסיסיות אחרות על המציאות; למה 2+2 הם 4 ולא 5? - ככה! זו אינה החלטה שרירותית, אלא טבעה של המציאות. על העובדות הבסיסיות המעצבות את המציאות לא ניתן לתת תשובה למה הן כאלה ולא אחרות, שכן בהגדרה, הן העובדות הבסיסיות ביותר, ואילו כל שאלת "למה" מחפשת למעשה עובדה בסיסית עוד יותר, שאינה קיימת במקרה זה.

אם כן, אם אנו תופסים את הא-ל ואת רצונו כהצדקה הבסיסית ביותר, כעובדה הקשוחה ביותר של המציאות, אין מקום להאשמה בשרירותיות. הא-ל קבע את חוקי המוסר כפי שהם, כי זה מה שהוא רצה. למה הוא רצה? ככה. כי זה רצונו. אין טעם לחפש לכך הסבר בסיסי יותר. האם רצון זה הוא שרירותי יותר מאשר רצונו של אדם לחיות, או להימנע מכאב? איני חושב כך²⁷³.

ראינו אם כן שניתן לדחות את הקושי שמעוררת תצ"א ביחס לשרירותיות של המוסר האלוקי. השאלה הנותרת היא, מדוע עלינו לשבח את הא-ל על טובו וצדקתו, אם הוא זה שקובע מהם הטוב והצדק? הרי לכאורה כל דבר שיעשה הא-ל, הוא בהגדרה, לפי תצ"א, טוב וצודק. אז מה השבח בכך שהא-ל זהה לעצמו, או פועל לפי טבעו?

איני חושב שהקושי הזה מאיים במיוחד על תצ"א לכשעצמה. אפשר להאמין בא-ל ובהיותו יוצר החובה המוסרית, גם בלי לשבח ולהלל אותו. השבח והתהילה מאפיינים אמנם את הפרקטיקה הדתית, אבל הם לא מהווים חלק בלתי נפרד מהגדרתו של הא-ל. גם אם נניח שמבחינה פילוסופית אין להם משמעות, עדיין עשויה להיות בהם תועלת עבור האדם הדתי, מבחינות פסיכולוגיות ואחרות. על כל פנים, קושי זה תקף רק עבור עמדות דתיות ספציפיות, לא עבור התיאזם בכלל.

²⁷³ לדיון בנושא, עי' Murphy 2012.

עם זאת, ניתן להסביר את השבח וההלל בדרכים אחרות. אפשר לומר שאנו מודים לא-ל על כך שהנטיות המוסריות שהוא הטביע בנו, תואמות את אלה שלו, כך שבאופן כללי אנו חשים הזדהות עם ציווייו. כמו כן, אפשר לומר שאנו מהללים את הא-ל על תכונותיו הלא-מוסריות, דהיינו על שלמותו, חכמתו, גדולתו וכן הלאה, שמהן נובעות גם התכונות המוסריות שלו, וכפי שראינו לעיל²⁷⁴.

בכך ענינו על שלושת הקשיים שהעלתה בעיית השרירותיות. מכיוון שבנסיבות הקיימות, בחירתו השרירותית של הא-ל במערכת מסוימת של צווים מוסריים היא רציונאלית לחלוטין, אין מקום לגנות אותה על סמך זה; העובדה שמערכת המוסר נבחרה באופן כזה, לא אמורה להפריע לנו. כמו כן, חוסר יכולתנו לדמיין מציאות עם חוקי מוסר שונים, נובעת ממגבלות הכרתנו ודמיונו (שנוצרו בידי הא-ל) ולא על קושי ריאלי. ולגבי האפשרות לשבח את הא-ל, ראינו שישנם אופנים אחרים בהם ניתן להבין את השבחים הללו.

סיכומו של דבר, נראה שניתן לדחות את הביקורת כנגד תצ"א, ולאור היתרונות שלה שראינו לעיל, הרי שיש הצדקה לאמץ אותה כבסיס לחובה אובייקטיבית.

²⁷⁴ עי' Zagzebski 2004, p. 288.

סיכום

מטרת העבודה היתה לספק ביסוס סביר לתחושה (או האינטואיציה המטא-אתית) לפיה יש לנו חובות אובייקטיביות לפעול בדרכים מסוימות, בין אם אנו רוצים בכך ובין אם לא. בשני הפרקים הראשונים, ראינו שהריאליזם המוסרי הלא-תיאיסטי, מוצא את עצמו בין הפטיש של חוסר נורמטיביות (עבור הנטורליסטים) והסדן של המוזרות (עבור הלא-נטורליסטים). בפרקים שלאחר מכן ניסיתי לגבש בסיס לנורמטיביות אובייקטיבית, וליתר דיוק, לחובה אובייקטיבית, באמצעות פיתוח תיאוריה לפיה תשוקותיו של הא-ל מספקות לכל אדם טעמים מכריעים לפעולה, דהיינו חובות.

הביסוס לחובות הוא תשוקותיו של הא-ל לגבי האופן בו הוא רוצה שנפעל. כפי שהראיתי, חובה מוסרית המבוססת על תשוקות כלשהן, נראית משכנעת ואינטואיטיבית הרבה יותר מאשר חובה שאין מאחוריה אף רצון שהוא, שכן טעמים אקסטרנליסטיים מנותקים מתשוקות הם מושג בעייתי וקשה להבנה. רצונו של הא-ל הוא הבסיס האובייקטיבי לחובות עבור כל בני האדם, בניגוד לרצונות סובייקטיביים של אנשים כאלה ואחרים. מה שהופך את תשוקותיו של הא-ל לנורמטיביות עבורנו, ועושה אותן לבסיס של חובות אובייקטיביות, היא העובדה שתשוקותיו של הא-ל מספקות לנו טעמים לפעולה, על פי התיאוריה שהצגתי המשלבת בין גישותיהם של נייגל ופרפיט. טעמים אלה מכריעים כל תשוקות וטעמים אחרים שעשויים להיות לנו, בשל הזהות הפנימית הקיימת בין רצוננו לבין רצון הא-ל, הגורמת לכך שרצונות מנוגדים יחשבו להשפעה חיצונית, כשל יצר הרע, ולא לרצונות אמיתיים שלנו (במובן זה, שאילו היינו רציונאליים לגמרי, היינו בוחרים לפעול בהתאם לרצון הא-ל ולא לתשוקות סותרות).

הטעמים שמספק לנו רצונו של הא-ל, חופפים פחות או יותר את האינטואיציות האתיות הנורמטיביות שלנו, מה שניתן לכנות "המוסר שלנו". חפיפה זו באה לידי ביטוי בצווים אלוקיים כמו "ואהבת לרעך כמוך". אבל החפיפה אינה מושלמת. לפחות לפי תפיסות דתיות מסוימות, כמו זו של היהדות האורתודוקסית, הא-ל ציווה לעשות גם דברים הנוגדים את האינטואיציות האתיות שלנו (כמו מחיית עמלק, או איסור חיתון עם ממזרים), וגם דברים שנראים לנו ניטרליים לחלוטין מבחינה מוסרית (כמו הנחת תפילין או איסור שעטנז).

השאלה הנשאלת היא, באיזו מידה ניתן לומר שהתזה שהצגתי מספקת בסיס לחובה מוסרית? הדבר תלוי בצורה בה אנו תופסים את המושג "מוסר". אם השאלה היסודית של המוסר עבורנו היא "איך עלי להתנהג?", ללא השלכות נוספות (כגון: איך עלי להתנהג כדי להיות הוגן וצודק, או לקדם את האושר, וכדו') – אז התשובה תהיה, שאם יש עלי חובה אובייקטיבית לעשות דברים מסוימים (למשל, את רצון הא-ל), אין שום מניעה לקרוא לחובה זו "חובה מוסרית", בלי קשר לתוכנה.

עם זאת, רבים יתנגדו להגדרה זו של כל חובה שהיא כ"מוסרית". חובות כמו מחיית עמלק יכולות להיראות כבלתי-מוסריות, וחובות כמו הנחת תפילין כלא-מוסריות. לפי שימוש זה במושג "מוסר",

מה שהצעתי בעבודה אינו מוסריות אובייקטיבית, אלא מערכת של חובות אובייקטיביות שמהווה תחליף למוסריות, שחופפת את המוסר במידה מסוימת, אבל לא באופן מושלם. יתכן שישנן גישות דתיות, הסבורות שהא-ל ציווה את כל מה שאנו מחשיבים כהתנהגות מוסרית, ואותה בלבד. לשיטתן, הא-ל מדבר אלינו באמצעות המצפון. עבור גישות כאלה, גרסת תצ"א שהצגתי מצליחה לספק ביסוס אובייקטיבי לכל חובותינו המוסריות ולהן בלבד. אבל עבור גישות אחרות, כמו זו של היהדות האורתודוקסית, מה שהצעתי זו מערכת חובות אובייקטיביות, שכוללת בתוכה גם את אלו שאנו מחשיבים כמוסריות, אבל לא רק אותן. למעשה, מה שאני מציע הוא לנטוש את התפיסה לפיה קיימת מערכת של חובות אובייקטיביות הכוללת חובות מוסריות בלבד (דהיינו, את הריאליזם המוסרי), ולאמץ תפיסה לפיה מערכת החובות היחידה היא זו שמבוססת על רצון הא-ל. עד כמה רצון הא-ל חופף לאינטואיציות המוסריות שלנו, זו כבר שאלה תיאולוגית, שכל גישה דתית צריכה לענות עליה בינה לבין עצמה. אדם שאינו דוגל בתפיסה דתית מוגדרת, עדיין יכול לראות בא-ל את המקור לכל החובות המוסריות בהן הוא מאמין, ולבסס את החובות הללו על האמונה שהן משקפות את רצונו של הא-ל.

המענה שנתתי לדילמת אותיפרון, טוען שהיא למעשה מניחה את המבוקש נגד תצ"א. לפי התיאוריה שלי, יש לנו רק חובה מוחלטת אחת, והיא החובה לציית לא-ל, הכוללת את כל רצונותיו מאיתנו. על מערכת החובות המסתעפים ממנה, אנשים מלבישים לפעמים מערכת אחרת, הכוללת מושגים כמו טוב, רע, צודק וכדו'. זוהי המערכת המוסרית, וקיומה מעורר את דילמת אותיפרון. אבל למעשה הדילמה-לכאורה נוצרת כתוצאה מערבוב בין שתי מערכות מושגים שונות: צו הא-ל המורה לנו לעשות A, מספק לנו טעם מכריע (חובה) לעשות A, מבלי שתהיה לו השלכה נוספת כמו להפוך את A לטוב או צודק. למעשה, אין תכונה מהותית כמו "טוב" או "צודק" שקיימת ב-A, שיכולה היתה לגרום לא-ל לצוות עליו. אלו רק שמות בהם אנו מתארים פעולות מסוימות, על פי נטיותינו כלפיהן. מה שקיים הוא רצון הא-ל, היוצר חובות עבורנו, ותו לא. אמנם במידה רבה קיימת התאמה בין הנטיות שהא-ל טבע בנו, לבין דרישותיו מאיתנו, ולכן אנו מזדהים עם חלק מאותן דרישות ורואים אותן כ"מוסריות". אבל גם במקרים בהם אין התאמה כזו, ואנו חשים שהדרישות נוגדות את רגשותינו המוסריים או ניטרליות מבחינה מוסרית, עדיין קיימת עבורנו חובה לפעול לפי צו הא-ל.

אחרי כל הדברים האלה, נראה שהנקודה שמצריכה בירור ועיון נוסף, היא השאלה כיצד בדיוק רצונו של הא-ל מספק לנו חובות, המכריעות כל תשוקה של כל אדם שהוא. ניסיתי כאמור להציג תיאוריה העונה על שאלה זו, אבל אני מודה שיש הרבה מה להקשות ולפקפק על מרכיביה השונים. אולי עבודות שייעשו בעתיד, יספקו לה את הבירור והחיזוק הנוספים שהיא זקוקה להם. המוטיבציה לעשות זאת, ולתמוך באותה תיאוריה, היא לדעתי פשוט משום שאין בסיס אפשרי מוצלח יותר לחובה אובייקטיבית. הביקורת על הריאליזם המוסרי הלא-תיאיסטי חזקה ביותר, ואיני סבור שהוא יכול לעמוד בה בצורה מוצלחת. בלי להכניס את רצון הא-ל כבסיס לחובה,

ניאלץ ככל הנראה לוותר עליה, ולאמץ את תיאוריית השגיאה, או תיאוריה לא-קוגניטיביסטית אחרת. יהיו כאלה שיעשו זאת בשמחה, אולם אחרים, שאינם מוכנים לוותר על האינטואיציות שלהם, לפיהן קיימות חובות אובייקטיביות – יהיו מוכנים אולי לעשות את המאמץ הנדרש כדי להחזיר את הא-ל למקומו כבסיס החובה המוסרית. מי שלא משתכנע מיכולתו של הא-ל לעשות זאת, יכול לראות בעבודתי פרק נוסף בביקורת על הריאליזם המוסרי, כמו גם הגנה על תצ"א מפני הביקורות העיקריות עליה; וכן ניסיון ראשוני לשלב כמה זרמים בפילוסופיה בת זמננו, כדי לספק הסבר אפשרי לאופן בו, מנקודת מבט דתית, רצון הא-ל יכול לספק טעמים מכריעים לפעולה עבור כל אדם.

ביבליוגרפיה

עברית

- אברהם, מיכאל (תשס"ט): "הכרת טובה: בין מוסר לאונטולוגיה", בתוך **טללי אורות** טו, עמ' 121-147.
- אברהם, מיכאל (2011): **א-לוהים משחק בקוביות**, הוצאת ידיעות אחרונות.
- אילון, יובל (תשע"ב): "למה להתלבט?", בתוך **עיון** ס"א, עמ' 45-53.
- אפלטון (תשנ"ח): **כתבי אפלטון**, מהדורת ליבס, ירושלים.
- בחיי אבן-פקודה, **חובות הלבבות**, ירושלים תשע"ג.
- דוקנס, ריצ'רד (2008): **יש א-לוהים? האשליה הגדולה של הדת**, הוצאת ידיעות אחרונות.
- דקארט, רנה (תשמ"ז): **מאמר על המתודה**; בעריכת ח"י רות, ירושלים.
- דקארט (2001): **הגיונות על הפילוסופיה הראשונית**, הוצאת ידיעות אחרונות.
- זהר, נועם (תשנ"ו): "האדם כקניין הא-להים: על מגמת ההתנגדות ההלכתית להמתת חסד", בתוך **בין דת למוסר**, דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), בר אילן, עמ' 145-156.
- סטטמן, דניאל ושגיא, אבי (תשנ"ג): **דת ומוסר**, ירושלים.
- סייגן, קרל (תשנ"ז): **עולם רדוף שדים: המדע כנר בעלטה**; ספריית מעריב.
- סינגר, פיטר (1998): **שחרור בעלי החיים**; הוצאת אור עם.
- צ'סטרטון, גילברט קיית' (1908): "האתיקה של ממלכת הפיות", בתוך **תכלת** 28 (קיץ התשס"ז), <http://tchelet.org.il/article.php?id=361&page=0> (עודכן 16.2.12)
- קאנט, עמנואל (תש"ע): **הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות**; ספרי עליית הגג.
- קוגלר, יצחק (תשנ"ז): **כוונה והלכת הצפיות בדיני עונשין**; הוצאת האוניברסיטה העברית.
- קרוי, משה (תשמ"ז): **מעבר ליש ולאין**; הוצאת רשפים.
- רוס, יעקב יהושע (תשנ"ז): "למה יש חובה לציית למצוותיו של הקב"ה?", בתוך **דת למוסר**, דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), בר אילן, עמ' 43-64.
- רמב"ם, **מורה הנבוכים**, מהדורת קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז.

English

Adams, Robert Merrihew (1973): "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness"; in Helm 1981, pgs. 83-108.

- Adams, Robert Merrihew (1979): "Divine Command Metaethics as Necessary A Posteriori"; in Helm 1981, pgs. 109-119.
- Adams, Robert Merrihew (1979a): "Moral Arguments for Theistic Belief"; in C.F Delaney *Rationality and religious belief*, Notre Dame 1979, pgs. 116-140.
- Adams, Robert Merrihew (1979b): "Autonomy and Theological Ethics"; in *Religious Studies* 15, pgs. 191-194.
- Adams, Robert Merrihew (1983): "Divine Necessity", in *Journal of Philosophy* 80, pgs. 741-752.
- Adams, Robert Merrihew (1986): "The Problem of Total Devotion", in: R. Audi and W.J Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment*, Ithaca, pgs. 169-194.
- Adams, Robert Merrihew (1987): "Divine Commands and the Social Nature of Obligation", in *Faith and Philosophy* 4, pgs. 448-461.
- Adams, Robert Merrihew (1987a): *The Virtue of Faith*, Oxford University Press.
- Adams, Robert Merrihew (1999): *Finite and Infinite Goods*, Oxford University Press.
- Adams, Robert Merrihew (2002): "Reply to my Critics", in *Philosophy and phenomenological Research* 64, pgs. 474-490.
- Alston, William P. (1989): "Some Suggestions for Divine Command Theorists", in *Divine Nature and Human Language*, Ithaca and London, pgs. 253-273.
- Anscombe, G.E.M (1958): "Modern Moral Philosophy"; in *Philosophy* 33, pgs. 1-19.
- Audi, Robert and Wainwright, William (1986): *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Beilby, James (ed.) (2002): *Naturalism Defeated?*, Cornell University Press.
- Brink, David O. (1984): "Moral Realism and the Sceptical Argument From Disagreement and Queerness", in *Australian Journal of Philosophy* 62, pgs. 111-125.
- Brink, David O. (1986): "Externalist Moral Realism", in *Southern Journal of Philosophy* 24 supplement, pgs. 23-41.
- Brink, David O. (1989): *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press.

Brody, Baruch (1981): "Morality and Religion Reconsidered", in: Helm 1981, pgs. 141-153.

Burch, Robert (1980): "Objective Values and the Divine Command Theory of Morality"; in *New Scholasticism* 54, pgs. 279-304.

Burgess, J. (2007): "Against Ethics", in *Ethical Theory and Moral Practice* 10, pgs. 427–39.

Chandler, John (1985): "Divine Command Theories and the Appeal to Love", in *American Philosophical Quarterly* 22, pgs. 231-239.

Clark, Stephen R.L (1982): "G-d's Law and Morality", in *The Philosophical Quarterly* 32, pgs. 339-347.

Cohon, Rachel (1986): "Are External Reasons Impossible?", in *Ethics* 96, pgs. 545-556.

Copan, Paul (2003): "The Moral Argument", in *The Rationality of Theism*, in Paul Copan and Paul K. Moser (eds.), Routledge, pgs. 249-174.

Copp, David and Zimmerman, David (eds.) (1985): *Morality, Reason and Truth*, Rowman & Allanheld.

Copp, David (2008): "Darwinian Skepticism about Moral Realism", in *Philosophical Issues* 18(1), pgs.186–206.

Cuneo, T. and S. Christy (2010): "The Myth of Moral Fictionalism," in M. Brady (ed.), *New Waves in Metaethics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pgs. 85–102.

Darwall, Stephen L. (1985): *Impartial Reason*, Cornell University Press.

Davies, Brian (1989): "The Argument from Morality", in *Cogito* 3, pgs. 8-14.

Enoch, David (2007): "Rationality, Coherence, Convergence: A Critical Comment on Michael Smith's Ethics and the A Priori," *Philosophical Books* 48, pgs. 99–108.

Enoch, David (2011): *Taking Morality Seriously*, Oxford University Press.

Ewing, A.C (1961): "The Autonomy of Ethics", in: Idziak 1979, pgs. 224-230.

Finlay, Stephan (2006): "The Reasons that Matter", in *Australasian Journal of Philosophy* 84, pgs. 1-20.

Finlay, Stephan and Schroeder, Mark (2008): "Reasons for Action: Internalism vs Externalism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
<http://plato.stanford.edu/entries/reasons-internal-external/> (visited 14.2.2012)

Flew, Anthony (1950): "Theology and Falsification," *University*, 1950-51; from Joel Feinberg (ed.), *Reason and Responsibility*, Belmont, CA: Dickenson Publishing Company, 1968, pgs. 48-49.

Foot, Philippa (1972): "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", in *Philosophical Review* 81, pgs. 305-316.

Frankena, William K. (1981): "Is Morality Logically Dependent on Religion?", in: Helm 1981, pgs. 14-33.

Garner, Richard T. (1990): "On the Genuine Queerness of Moral Properties and Facts", in *Australian Journal of Philosophy* 68, pgs. 137-146.

Garner, Richard T. (2007): "Abolishing Morality", in *Ethical Theory and Moral Practice* 10, pgs. 499–513.

Gascoigne, Robert (1985): "G-d and Objective Moral Values", in *Religious Studies* 21, pgs. 531-549.

Geach, Peter (1966): "Plato's Euthyphro – An Analysis and Commentary", in *Monist* 50, pgs. 369-382.

Geach, Peter (1981): "The Moral Law and the Law of G-d", in: Helm 1981, pgs. 165-174.

Gellman, Jerome (1997): *Experience of G-d and the Rationality of Theistic Belief*, Cornell University Press.

Graber, Glenn C. (1975): "In Defense of a Divine Command Theory of Ethics", in *Journal of the American Academy of Religion* 43, pgs. 62-69.

Greene, Joshua David (2002): *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality and What to Do About It*, a dissertation presented to the faculty of Princeton University in candidacy for the degree of doctor of philosophy. (Downloaded from <http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/GreeneWJH/Greene-Dissertation.pdf> on 7.11.2012)

Hall, J.C. (1968): "Plato: Euthyphro 10a1-11a10", in *The Philosophical Quarterly* 18, pgs. 1-11.

Hanink, James G. and Mar, Gary R. (1987): "What Eutyphro Couldn't Have Said", in *Faith and Philosophy* 4, pgs. 241-261.

Hare, R.M (1952): *The Language of Morals*; Oxford.

Hare, R.M (1981): *Moral Thinking*; Oxford.

Harman, Gilbert (1977): *The Nature of Morality*, Oxford University Press.

Harman, Gilbert (1986): "Moral Explanations of Natural Facts – Can Moral Claims be Tested Against Moral Reality?", in *Southern Journal of Philosophy* 24 Supplement, pgs. 57-68.

Helm, Paul (ed.) (1981): *Divine Commands and Morality*; Oxford.

Hooker, Brad (1987): "Williams' Argument Against External Reasons", in *Analysis* 47, pgs. 42-44.

Horgan, Terry (1993): "From supervenience to superdupervenience: meeting the demands of a material world", in *Mind* 102, pgs. 555-86.

Huemer, M.(2006): *Ethical Intuitionism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Hume, David (1964): *Philosophical Works*; edited by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Gross; Germany.

Idziak, Janine Marie (1979): *Divine Commands and Morality: Historical and Contemporary Readings*; New York.

Idziak, Janine Marie (1989): "In Search for "Good Positive Reasons!" for an Ethics of Divine Commands: A Catalogue of Arguments"; in *Faith and Philosophy* 6, pgs. 47-64.

Joyce, Richard (2004): *The Myth of Morality*, Cambridge University Press.

Joyce, Richard (2006): *The Evolution of Morality*, Cambridge.

Kalderon, Mark Eli (2005): *Moral Fictionalism*, Clarendon Press, Oxford.

Kant, Immanuel (1979): *The Conflict of the Faculties*, Abaris Books.

Levin, Michael (1989): "Understanding the Euthyphro Problem", in *International Journal for Philosophy of Religion* 25, pgs. 83-97.

Lillehammer, H.(2004): "Moral Error Theory," in *Proceedings of the Aristotelian Society* 104, pgs. 95–111.

MacIntyre, Alasdair (1986): "Which G-d Ought we to Obey and Why?", in *Faith and Philosophy* 3, pgs. 359-371.

Mackie, John L. (1977): *Inventing Right and Wrong*, London.

Mavrodes, George I. (1986): "Religion and the Queerness of Morality", in: *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*; Robert Audi & William Wainwright (eds.), Ithaca and London, pgs. 213-226.

Mawson, T.J. (2002): "G-d's Creation of Morality", in *Religious Studies* 38, pgs. 1-25.

- McDowell, John (1978): "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 52, pgs. 13-29.
- McDowell, John (1998): "Might There Be External Reasons?", in *Mind, Value & Reality*, Harvard 1998, pgs. 95-111.
- McGinn, Colin (1997): *Ethics, Evil and Fiction*, Oxford University Press.
- Milgram, Elijah (1996): "Williams' Argument Against External Reasons", in *Nous* 30, pgs. 197-220.
- Moore, G.E (1903): *Principia Ethica*, Cambridge.
- Morrison, Wess (2009): "What if God commanded something terrible? A worry for divine-command meta-ethics", in *Religious Studies* 45, pgs. 249-267.
- Murphy, Mark C. (1998): "Divine Command, Divine Will, and Moral Obligation", in *Faith and Philosophy* 15, pgs. 3-27.
- Murphy, Mark C. (2008): "Theological Voluntarism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological/> (visited 6.3.2012)
- Nagel, Thomas (1970): *The Possibility of Altruism*, Oxford.
- Nagel, Thomas (1970): "The Limits of Objectivity", *The Tanner Lecture on Human Values*, Oxford 1979.
- Nielsen, Kai (1961): "Some Remarks on the Independence of Morality from Religion", in: Idziak 1979, pgs. 231-243.
- Nowell-Smith, H.P (1961): "Morality: Religious and Secular", in: Idziak 1979, pgs. 272-279.
- Olson, J. (2010): "In Defense of Moral Error Theory," in M. Brady (ed.), *New Waves in Metaethics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pgs. 62–84.
- Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon.
- Philips, Dewi Z. (1977): "In Search of the Moral Must", in *The Philosophical Quarterly* 27, pgs. 140-157.
- Philips, Dewi Z. (1981): "G-d and Ought", in: Helm 1981, pgs. 175-180.
- Pigden, Charles (1988): "Anscombe on "Ought"", in *The Philosophical Quarterly* 38, pgs. 20-41.

- Quinn, Philip (1979): "Divine Command Ethics: A Causal Theory", in: Idziak 1979, pgs. 305-325.
- Quinn, Philip (1981): "Religious Obedience and Moral Autonomy", in: Helm 1981, pgs. 49-66.
- Quinn, Philip (1986): "Moral Obligation, Religious Demand, and Practical Conflict", in Audi and Wainwright 1986.
- Quinn, Philip (1990): "The Recent Revival of Divine Command Ethics", in *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (supplement), pgs. 345-360.
- Quinn, Philip (2002): "Obligation, Divine Commands and Abraham's Dilemma", in *Philosophy and Phenomenological Research* 64 (2), pgs. 459–466.
- Railton, Peter (1986): "Moral Realism" in *The Philosophical Review* 95, pgs. 163-207.
- Robertson, John (1986): "Internalism About Moral Reasons", in *Pacific Philosophical Quarterly* 67, pgs. 124-135.
- Rosati, Connie (2006): "Moral Motivation", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/> (visited 28.2.2013)
- Ruse, Michael (1986): *Taking Darwin Seriously*, New York: Basil Blackwell.
- Russel, Bertrand (1986): *Mysticism and Logic*, London and New York.
- Sayre Mccord, Geoffrey (1986): "The Many Moral Realisms", in *Southern Journal of Philosophy* 24 Supplement, pgs. 1-22.
- Schroeder, Mark (2007): *Slaves of the Passions*, Oxford University Press.
- Seager, William and Allen-Hermanson, Sean (2013), "Panpsychism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/> (visited 16.10.13)
- Shafer-Landau, Russ (2003): *Moral Realism: A Defence*, Oxford University Press.
- Shafer-Landau, Russ (2006): "Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism," in T. Horgan and M. Timmons (eds.), *Methaethics after Moore*, Oxford University Press, pgs. 209–32.
- Singer, Peter (1972): "Famine, Affluence and Morality," *Philosophy and Public Affairs* 1, pgs. 229–43

- Singer, Peter (1982): "Ethics and Sociobiology," *Philosophy and Public Affairs* 11, pgs. 40-64.
- Slote, Michael (1997): "Virtue Ethics", in Marcia W. Baron, Philip Pettit and Michael Slote, *Three Methods of Ethics*, Blackwell, pgs. 175-238.
- Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*, Blackwell.
- Smith, Michael (2002): "Moral Realism," in *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Hugh LaFollette (ed.), Blackwell.
- Stevenson, Charles (1963): *Facts and Values*; Yale University Press.
- Stratton-Lake, Philip (ed) (2002): *Ethical Intuitionism*; Oxford University Press.
- Street, Sharon (2006): "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value," *Philosophical Studies*, pgs. 109-166
- Sturgeon, Nicholas (1985): "Moral Explanations", in *Morality, Reason and Truth*, David Copp and David Zimmerman (eds.), Rowman & Allanheld, pgs. 49-78.
- Sturgeon, Nicholas (1986): "What Difference does it make Whether Moral Realism is True?", in *Southern Journal of Philosophy* 24 Supplement, pgs. 115-141.
- Swinburne, R.G (1981): "Duty and the Will of G-d", in: Helm 1981, pgs. 120-134.
- Swinburne, R.G (2004): *The Existence of G-d*, Oxford University Press.
- Tooley, Michael (2012): "The Problem of Evil", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/evil/> (visited 12.6.2013)
- Wainwright, William (2005): *Religion and Morality*, Ashgate.
- Wielenberg, Erik J. (2005): *Value and Virtue in a Godless Universe*, Cambridge University Press.
- Wielenberg, Erik J. (2009): "In Defense of Non-Natural, Non-Theistic Moral Realism", in *Faith and Philosophy* 26, pgs. 23-41.
- Wielenberg, Erik J. (2010): "On the Evolutionary Debunking of Morality", *Ethics* 120, 441-64.
- Wierenga, Edward (1983): "A Defensible Divine Command Theory", in *Nous* 17, pgs. 387-407.

Wierenga, Edward (1984): "Utilitarianism and the Divine Command Theory", in *American Philosophical Quarterly* 21, pgs. 311-318.

Williams, Bernard (1981): "Internal and External Reasons", in *Moral Luck*, Cambridge University Press, pgs. 101-113.

Williams, Bernard (1981a): "*Ought* and Moral Obligation", in *Moral Luck*, Cambridge University Press, pgs. 114-123.

Zagzebski, Linda (1987): "Does Ethics Need G-d?", in *Faith and Philosophy* 4, pgs. 294-303.

Zagzebski, Linda (1997): "Perfect Goodness and Divine Motivation Theory", in *Midwest Studies in Philosophy* 21, pgs. 296-309.

Zagzebski, Linda (1998): "The Virtues of G-d and the Foundations of Ethics", in *Faith and Philosophy* 15, pgs. 538-553.

Zagzebski, Linda (2004): *Divine Motivation Theory*, Cambridge University Press.