

תוכן העניינים

תודות

ט

מבוא

יא

חלק ראשון: אי-משוא פנים

- 3 פרק ראשון: הר, עקרון ההכללה והכניסה לנעלי הזולת
- 31 פרק שני: קאנט, הצייווי הקטגורי והזולת כתכלית לעצמה
- 61 פרק שלישי: רולס, המצב המקורי ומסך הבערות

חלק שני: משוא פנים ויחסים אישיים

- 85 פרק רביעי: משוא פנים ויחס אישי
- הייחוס 'שלי' 91
- מי יספק את ההצדקה? 95
- הוויכוח מהו מוסר 100
- מוסר של יחס אישי 104
- רגישות ופרצפצייה 116
- בין יחס אישי לאי-משוא פנים 119
- 130 פרק חמישי: החברות כמושג מוסרי
- מאפייני החברות 135
- חברות לשם הנאה וחברות לשם תועלת 140
- אהבה התלויה בדבר 143
- חברותם של הטובים 146
- 'בשל מי שהוא' 149
- בין חברות לאהבה רומנטית 152
- החבר כ'אני שני' 157
- 161 החבר כאחר, החבר כראי והחברות כמעצבת מושגים מוסריים

177

אחרית דבר : עד שתגיע למקומו

185

הקיצורים הביבליוגרפיים

194

מפתח

מבוא

תמיס, אלת הצדק היוונית (או יוסטיטיה, כפי שנקראה ברומית), מופיעה ביצירות אמנות כשעיניה מכוסות, למען תנהג באי־משוא פנים. יש לה עיניים כמו לכולנו, אולם אסור לה להשתמש בהן. אין היא מביטה בפניו של איש. משום כך יכולים מאזני הצדק שבידיה לשמור על מצבם המאוזן; אין הם מוטים. מי שמטה את הצדק מסלף ומעוות אותו. 'הטה', לפי מילון אבן־שושן, פירושו (1) 'הפנה, הזיז לצד אחר'; (2) 'עיקם, סילף, עיוות'. ונטייה היא 'פנייה, סטייה', וגם 'יחס נפשי למשהו, התעניינות בתחום מסוים עד כדי רצון לעסוק בו או להשתלם בו'.

לאדם השואף לנהוג בצדק אסור אפוא לנטות. אל לו להעניק יחס נפשי ייחודי למשהו, ובוודאי שלא למישהו. יחס נפשי כזה מקלקל את שורת הצדק. הוא גורם להעדפת פלוני על אלמוני משיקולים זרים – אך ורק בשל מי שהוא, בשל זהותו הספציפית. אי־משוא הפנים נועד להכריח אותנו להתגבר על נטיותינו ולנהוג באופן שוויוני כלפי כל בני האדם באשר הם. 'משוא פנים', על פי מילון אבן־שושן, פירושו 'העדפת אדם על אחרים בשל חשיבותו, קרבתו, ידידות אליו וכדומה', וממילא מובן שאי־משוא פנים פירושו אי־העדפה שכזו.

אלת הצדק היא הדמות הפרדיגמטית המייצגת את הצודק. אם היא איננה נושאת פנים, הרי זה משום שאי־משוא פנים הוא המאפיין הבולט ביותר של מושג הצדק כפי שאנו מבינים אותו. אפשר להרחיק לכת עוד יותר ולטעון שאי־משוא פנים מאפיין לא רק את הצודק, אלא את המוסרי באשר הוא. בספר המתאר את הכלליות כעיקרון האתי העליון מזהה מרקוס סינגר בין היות לא־נושא פנים לבין היות צודק, ובין שני אלה לבין היות מוסרי. לדבריו אין כל צורך להוכיח שעלינו לנהוג באי־משוא פנים. אבל אם מבקש מישהו הוכחה שכזו, הרי 'לשאת פנים הוא להיות לא הוגן, להיות לא הוגן הוא להיות לא צודק, להיות לא צודק הוא להיות לא מוסרי. אבל אסור מבחינה מוסרית להיות לא מוסרי. לכן אסור לנו להיות לא מוסריים, לכן אסור לנו להיות לא צודקים, לכן אסור לנו להיות לא הוגנים, לכן אסור לנו לשאת פנים. מש"ל.¹

העיקרון המוסרי העליון, אליבא דסינגר, זה שכל חשיבה מוסרית רציונלית מוכרחה לפעול על פיו, הוא עקרון ההכללה. סינגר מכנה את העיקרון הזה, העומד בבסיס ספרו, גם 'העיקרון של אי־משוא פנים'. אחד מניסוחיו אומר: 'אם אין זה כך שהכול צריכים לנהוג באופן מסוים, או לזכות ביחס מסוים, כי אז אסור

לאיש לנהוג באופן הזה או לזכות ביחס כזה ללא טעם [מספיק].² הסיפה 'ללא טעם' משמעותית. היא מאפשרת להבין את המונח 'אי־משוא פנים' באופן חלש יותר מאשר בהגדרה המילונית שבה פתחנו. תורת מוסר השוללת משוא פנים כפי שהוא מוגדר במילון (והספר הזה ידון בתורות כאלה) תאמר שאסור לי להתייחס באופן ייחודי לאבי או לאמי, לאשתי או לבתי, לחברי או לאדם יקר לי. יחס כזה, אפילו מדובר בהקשר תמים לכאורה (אני קונה מתנה לבתי ולא לילדה אחרת; אני מקיים יחסים אינטימיים עם אשתי ולא עם אישה אחרת), אסור מוסרית. שומה עליי לנהוג כלפי הכול באותו האופן. על פי הניסוח של סינגר, לעומת זאת, דומה שעליי לנהוג כלפי כל בני האדם באותו האופן, אלא אם כן יש לי טעם שמצדיק יחס ייחודי למאן דהוא. נובע מכך לכאורה שמוותר לי, במצב נתון, להעדיף את הקרובים לי, ובלבד שיש לי טעם משכנע לעקרון פעולה שכזה.

מה ייחשב לטעם משכנע? גם כאן נשען סינגר על עקרון הכלליות. ההסבר למעשיי חייב לחול על כל אדם שיהיה נתון בסיטואציה דומה לשלי. מר ג'ונס למשל, מסביר סינגר, מקיים יחסי מין עם גברת ג'ונס. הוא מעניק לה יחס ייחודי. אולם יש לו טעם ליחס הזה: גברת ג'ונס היא אשתו. את פעולתו יש לתאר לא כ'קיום יחסי מין עם גברת ג'ונס', אלא כ'קיום יחסי מין עם אשתו'.³ וזה טעם כללי: כל אחד רשאי לקיים יחסי מין עם אשתו שלו.

תורות של אי־משוא פנים טוענות שטעם – כל טעם – לפעולה חייב להיות כללי. כדי לנמק מדוע אני פועל כך ולא אחרת אני מוכרח להסביר על סמך מה אני עושה זאת, ופירוש הדבר שאני מנסח כללי פעולה האומרים ש'במקרים כאלה צריך לנהוג כך'. אני משווה בין המקרה הנוכחי לבין מקרים 'דומים' לו מבחינה רלוונטית ואומר שכל אדם, בכל מקרה כזה, צריך לנהוג כך. רעיון כזה תופס מקום מרכזי בספרו של סטיבן דארוול, שבכותרתו חיבור בין המושגים טעם ואי־משוא פנים: *Impartial Reason*.⁴ המילה *reason* פירושה גם סיבה וגם תבונה, גם טעם וגם שכל. דארוול משתמש במילה בכל המובנים הללו. אי־משוא הפנים נתפס אצלו כתנאי לכל חשיבה רציונלית שהיא.

דארוול טוען שכדי שדבר מה ייחשב טעם לפעולתי, לא די בכך שהוא יהיה לי המוטיבציה לביצוע הפעולה. תנאי נוסף הוא שאראה בו נורמה מחייבת: עליי לחשוב שאדם רציונלי צריך לראות בו סיבה לפעולה. דארוול מכנה את הפן הזה של שיקול דעת רציונלי 'ההיבט הנורמטיבי'. ההיבט הזה מחייב כל אדם באשר הוא אדם. לפיכך גם כאשר אני מקבל על עצמי מערכת נורמטיבית כלשהי, אני עושה זאת מטעמים לא אישיים. בלשונו של דארוול, אני מעדיף 'מנקודת

2 שם, עמ' 31.

3 באנגלית זה נשמע טוב יותר. סינגר מדבר על 'having sexual relations with one's own wife' (שם, עמ' 33). ההתייחסות ל-'one's own wife' מבליטה את העובדה שמדובר בטעם כללי החל על כל אדם (נשוי) באשר הוא.

4 דארוול, תבונה.

המבט של אי־משוא הפנים, של פועל רציונלי אקראי, שהכול ינהגו על פי עקרון הפעולה שניסחתי לעצמי.⁵

הניסוח 'פועל רציונלי אקראי' חשוב ומהותי. אחת היא מי מפעיל את שיקול הדעת המוסרי: כל אדם כשיר לכך, ולכן אפשר לבחור באופן אקראי פועל מוסרי אחד שיכריע מהי דרך הפעולה הנכונה בסיטואציה נתונה. אי־משוא הפנים דורש מאתנו להתייחס ל'אדם באשר הוא אדם'. הוא מבקש מאתנו להפשיט מעצמנו את זהויותינו הספציפיות (זוהי תמציתו של 'המצב המקורי' של רולס, הנידון בפרק השלישי). הוא מבטל את ההבדלים בין בני האדם והופך אותם ל'שטנץ' מופשט, נטול פנים. אין הוא מאפשר לנו לשאת פנים בדיוק בשל היעדר הפנים הללו: מנקודת מבטו אין חשיבות לפניו הייחודיים של כל אחד מאתנו, למה שמכונן אישיות זו דווקא בניגוד לכל אישיות אחרת. זו הסיבה ששיקול דעת של אי־משוא פנים איננו מאפשר לי להעדיף פלוני על אלמוני, את הקרוב לי על הזר. להיות מוסרי פירושו לנהוג בשוויון מוחלט כלפי בני האדם באשר הם בני אדם (קאנט יאמר: כלפי בעלי התבונה באשר הם בעלי תבונה).

הפסקה הקודמת כוללת, לכאורה, היפוך של התיאור שפתחנו בו. אלת הצדק שענינה קשורות איננה נושאת פנים משום שפניה שלה מכוסים; משום שאיננה מסוגלת לראות את העומדים לפניה. ואילו ביטול ההבדלים בין בני האדם פירושו שפניהם שלהם מכוסים: המביט בהם יכול לכאורה להישיר מבטו אליהם ללא חשש. אין הוא צריך לכסות את עיניו. אולם בסופו של חשבון משיגות שתי צורות הכיסוי את אותה התוצאה עצמה: מסך נפרס בין האדם הנדרש להעריך כיצד לפעול כלפי העומדים לפניו לבין האנשים הללו עצמם, ושוב אין ה'מעריך' מסוגל לזהות את ה'עומדים' או להבדיל ביניהם. אפשר להרחיב את הדימוי הזה עוד יותר ולומר שהמסך נפרס לא בין ה'מעריך' לבין ה'עומדים לפניו', אלא בין ה'מעריך' עצמו לבין מי שהוא. זהותו שלו איננה בעלת חשיבות ייחודית. תורות אי־משוא הפנים הנידונות בספר הזה רואות בכל אחד מאתנו 'מעריך' שכזה. כולנו ניצבים בפני דילמות שיש להכריע בהן. כולנו נדרשים להעריך אותן מנקודת מבט אובייקטיבית: להפוך את עצמנו ממשתתפים מוטים בסיטואציה ל'מעריכים' נטולי משוא פנים שלה.

עקרונות של אי־משוא פנים מחייבים את כולנו לחשוב באותו האופן. אחת היא מי מבצע את ההערכה המוסרית: כולנו נגיע לאותן מסקנות עצמן באשר להתנהגות המוסרית הראויה. למען יוגדר כטוב מוכרח הטוב להיות אובייקטיבי. אין הוא יכול להיות טוב עבורי ורע עבור אדם אחר.⁶

אי־משוא פנים עומד אפוא בבסיסו של השיח האתי המקובל. הוא קשור באופן הדוק למושגי הצדק והטוב ולחשיבה רציונלית. הניסיון לגזור את עקרונות המוסר או הצדק מתפיסה שאיננה תלויה בזהותו של מקבל ההחלטה או בזהותם

5 שם, עמ' 226.

6 לניסוח חזק של הרעיון הזה ראו קגן, מגבלות המוסר, עמ' 62.

של המושפעים ממנה משותף לשלושת ההוגים שבהם עוסקים שלושת פרקיו הראשונים של הספר הזה. 'מלאכי-העל' של ריצ'רד מרווין הר חושבים כולם באותו האופן, ועל כן אפשר למעשה לדבר על 'מלאך-על' אחד ויחיד. היצורים התבוניים של עמנואל קאנט חושבים כולם באותו האופן, ועל כן קובע (מחוקק) כל אחד מאתנו כלל פעולה המחייב את כל היצורים התבוניים כאשר הוא פועל על פי הציווי הקטגורי. הניצבים מאחורי מסך הבערות שמציג ג'ון רולס מופשטים מהתכונות המבדילות ביניהם, כך שדי לבחור באחד מהם באקראי כדי שינסח את עקרונות הצדק.

שלושת ההוגים נבחרו מהסיבות האלה: ראשית, אי-משוא הפנים הוא בסיס מהותי לתורתיהם. שנית, הם מייצגים תורות אתיות הנחשבות לשונות זו מזו ולמנוגדות זו לזו. קאנט שם את הדגש על המוטיבציה לפעולה, בעוד שהר, כתועלתן, נוקט גישה תוצאתנית. שני סוגי התאוריות הללו נחשבים לשני הענפים העיקריים של האתיקה המודרנית. אי-משוא הפנים משותף לשניהם, ולא במקרה. כפי שראינו, אפשר לראות בו את עקרון-העל המגדיר את הרציונליות ואף את המוסר: תורות מוסר מתפתחות כדי לאלץ אותנו להתגבר על גחמותינו, על נטיותינו ועל מאוויינו האישיים ולהתייחס בכבוד לבני האדם באשר הם. כפי שאראה בפרק השני, מתורתו של קאנט נובעים הניסוחים העומדים בבסיסן של מגילות זכויות האדם. כפי שאראה בפרק השלישי, תורתו של רולס מהווה בסיס לעקרונות הדמוקרטיים המקובלים בחברה פוליטית תקינה.

אי-משוא פנים הוא מאפיין מהותי של פילוסופיית המוסר המודרנית. לורנס בקר כותב במבוא לסימפוזיון על אי-משוא פנים באתיקה: 'נראה שהפילוסופיה המודרנית של המוסר כופה [עלינו] התרחקות מאינטרסים אישיים, מדרישותיו של הרגע הנתון ומנקודת המבט של הגוף הראשון לטובת רווחתו של הכלל, יחסים שוויוניים ואוניברסליים, שיקולים ארוכי טווח ונקודת המבט של צופה יודע כול ונעדר עניין אישי'.⁷

הרעיון של 'היעדר עניין אישי' הוא מאבני היסוד של 'המצב המקורי' של רולס. המושג 'צופה יודע כול' מגולם בדמותו של מלאך-העל שאותו מציג הר בתור האידאל המוסרי. מן הראוי, לדבריו, שכולנו נשאף לנהוג כמו מלאך-העל, אולם בהיותנו בני אדם מוגבלים לעולם לא נצליח לעשות זאת באופן מלא. גם בתנ"ך מופיע אי-משוא הפנים כתכונה שאיננה אנושית ביסודה. הוא מאפיין בראש ובראשונה את אלוהים, ורק אחר כך באופן נגזר את בני האדם, המצווים לנהוג ככל האפשר כפי שהיה נוהג אלוהים עצמו.⁸ רק לאלוהים הראייה האוניברסלית,

7 בקר, תאוריה אתית, עמ' 698. גיליון יולי 1991 של כתב העת *Ethics* הוקדש לאי-משוא פנים באתיקה.

8 כך למשל 'לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדל תשמעון. לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא' (דברים א 17); 'כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדני האדנים, האל הגדל הגבר והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד' (שם י 17); 'אשר לא נשא פני שרים ולא

המתייחסת אל מכלול ההיבטים של כל סיטואציה. נקודת המבט האנושית לעומתה בדרך כלל חלקית ועל כן גם נושאת פנים (כפל המשמעות של המילה partial באנגלית מעיד על כך. פירושה של המילה הוא הן נושא פנים הן חלקי).

לאלוהים אובייקטיביות מקסימלית. גם תורות אי־משוא הפנים הנידונות בספר הזה שואפות לכך. הר מבקש לגזור את תורתו מעקרונות מטה־אתיים, כלומר ממובנן האובייקטיבי (לכאורה) של המילים שבהן אנו משתמשים כאשר אנו עוסקים באתיקה ('טוב', 'צודק' או 'צריך'). הוא אינו מתחייב מראש (לכאורה) לתורה נורמטיבית בעלת תוכן. התאוריה של קאנט כבר נורמטיבית במוצהר, אולם הוא מדגיש שוב ושוב את הפן הצורני שלה, הנשען על עקרון ההכללה האובייקטיבי שהוא ביטוי הכרחי של תבונתנו. רולס מבצע יישום פוליטי של תורתו של קאנט. כאן כבר נובעים עקרונות הצדק מרעיונות בעלי תוכן עשיר על מהותו של האדם כיצור פוליטי. ועדיין המצב המקורי שממנו מבקש רולס לגזור את האתיקה שלו מאופיין בנטרול מובהק של כל המבדיל את המחוקקים איש מרעהו, כדי שייגיעו כולם לאותן מסקנות אובייקטיביות (לכאורה) בדבר עקרונות הצדק. רולס אמנם מבקר את התועלתנות על שאין היא רגישה דייה להבדלים שבין בני האדם, שהרי היא מתיכה את כולם למעין אדם־על שאת מאווייו יש להגשים באופן המרבי. אולם גם הוא עצמו, כפי שאבקש להראות, איננו שם את הדגש הראוי על ההבדלים שבין בני האדם על פניהם השונים.

המסלול שתואר לעיל, מהר דרך קאנט ועד לרולס, איננו מקרי. הוא מדרג את התורות הנידונות כך שכל אחת מהן רוויה בתוכן יותר מקודמתה. לדעתי שיקולינו המוסריים אינם יכולים להיות צורניים ואינם יכולים להיגזר מ'מבט משום מקום', אם להידרש לכותרת ספרו של תומס נייגל (שיעסיק אותנו, בין השאר, בפרק הרביעי). אבקש להראות כיצד גם הר מגניב עקרונות סובסטנטיביים לתורתו, מבלי להודות בכך, וכיצד גם הציווי הקטגורי של קאנט איננו יכול להישאר צורני גרידא. תורות המוסר שלהם, על אף התוכן המוכנס אליהן, אינן מספקות. תורת המוסר הראויה צריכה להיות בעלת תוכן נורמטיבי שיתחשב באופן מרבי בנסיבות שבהן אנו שרויים. היא צריכה להביא בחשבון את זהותם של האנשים שעמם אנחנו באים במגע. עליה לשאת אליהם פנים.

הפרקים הרביעי והחמישי של הספר קוראים תיגר על אי־משוא הפנים כעיקרון המרכזי באתיקה. הם מבקרים אותו על כך שהוא מתיך את בני האדם לכדי ישות אחת, מבלי להעניק את החשיבות המוסרית הראויה להבדלים ביניהם. אני מבקש לטעון שרק היכרות עמוקה עם הזולת, הכוללת שימת לב לפכים הקטנים המכוננים את אישיותו הייחודית, יכולה להיחשב הגשמתו של העיקרון של הר

נכר שוע לפני דל כי מעשה ידיו פלם' (איוב לד 19); 'ראו מה אתם עשים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט. ועתה יהי פחד ה' עליכם שמרו ועשו כי אין עם ה' אלהינו עולה ומשא פנים ומקח שחד' (דברי הימים ב יט 7-6).

בדבר הכניסה לנעליהם של המעורבים בסיטואציה נתונה. רק יחס אישי לאדם נתון ואהבה אליו בשל מי שהוא הם הגשמה נאותה של העיקרון הקאנטיאני, הדורש מאתנו להתייחס לזולת כאל תכלית לעצמה.

הפרק הרביעי מפתח במידה לא מעטה את גישתו של ברנרד ויליאמס. גישה זו רואה ביחסינו האישיים ובהעדפותינו הייחודיות את מה שמעניק טעם לחיינו. הפרק מדגיש במיוחד את הייחוס 'שלי', אולם הוא מפריד בין מה שהוא 'שלי' משום שהוא רכושי לבין מי שהוא 'שלי' משום שהוא החבר שלי או הבן שלי. במקרה השני הגדרתו של הזולת כ'שלי' איננה אגואיסטית אלא להפך: היא מסבירה מדוע אכפת לי ממנו, מדוע אני פועל למענו. הטעם 'אני אוהב אותך', שעשוי לבוא כהסבר מדוע אני עושה כל שביכולתי למען האדם הקרוב לי, הוא טעם (reason) חזק ומשכנע, ובכל זאת איננו ניתן להכללה. הפרק מראה מדוע ערכים כגון חברות ונאמנות, אמפתיה ואכפתיות, תשומת לב ייחודית ואהבה לאדם ספציפי אינם יכולים להיגזר מתורה בעלת תוקף כללי. יש להם ערך מהותי משל עצמם.

חסידי של אי־משוא פנים אינם מכירים בכך. דארוול למשל מתאר אדם הדואג לילדיו ומקדיש להם הרבה מזמנו. לדבריו 'כדי שיוכל לראות בגידול ילדיו פעילות שיש לה משמעות כלשהי עליו להתייחס לגידול ילדים כאל עניין בעל ערך בין־סובייקטיבי: פעילות שלכל אחד יש, לפחות לכאורה, טעם לעסוק בה'.⁹ דומני שבכך הופך דארוול, כמו רבים מחסידי אי־משוא הפנים, את היוצרות. הוא קובע שההערכה שאני רוחש לגידול ילדים היא תנאי לכך שאראה את גידול ילדי שלי כמשמעותי. כדי שדאגתי לבתי תהיה בעלת משמעות עליי להכיר קודם כול בערך הכללי של דאגה לילדים באשר הם. אני מנסח לעצמי, כביכול, כלל פעולה בנוסח: (1) דאגה לילדים היא פעילות ראויה. לכן – (2) עליי לדאוג לבתי שלי. המציאות הפוכה לחלוטין: אני דואג לבתי מתוך אהבה טהורה ובסיסית כלפיה, לא בשל חוק כללי כלשהו. מתוך כך אני יכול אולי להמליץ גם לאחרים: דאגו לילדיכם כי דאגה כזו תעניק משמעות לחייכם. רבים מהם יראו בניסוח כזה פטרונות מגונה. הם אינם זקוקים להמלצות כדי שידאגו לילדיהם. גם הם, כמוני, מוצאים בדאגה כזו ערך ומשמעות באופן ספונטני, מבלי להידרש לחוק כללי שבו היא מעוגנת.

אמרתי שאני 'מפתח' את תורתו של ויליאמס. הכוונה כאן היא ל'פיתוח' בשני אופנים. ראשית, ויליאמס עצמו נוטה להיות חשדן כלפי תאוריות אתיות, ועל כן קשה לחלץ מכתביו תורה כוללת. אני משתמש במאמרים רבים שלו כדי להגדיר את המשותף להם ואת השונה ביניהם (כך אני עושה גם לכתביהם של הוגים אחרים המוזכרים בפרק הרביעי, ובין הבולטים בהם לורנס בלוס). שנית, אני מתנגד למאפיין מובהק של דבריו של ויליאמס. הוא מזהה את המוסר עם אי־משוא הפנים. לפיכך הוא מציע לוותר על מושג ה'מוסריות', משום שאיננו

ישים בחיינו כפי שהם באמת. אני, בניגוד אליו, מאמין שהמוסר של משוא הפנים הוא מוסר במלוא מובן המילה. בכך מבקש הספר הזה להציב הגדרה מחודשת של גבולות המוסר ולהעשיר את השימוש שלנו במושג הזה.

הפרק הרביעי בא להוכיח שתשומת הלב שאנו מעניקים לזולת בשל מי שהוא היא המאפיין המוסרי הבסיסי ביותר שבאפשר (ודוק: בשל מי שהוא, ולא בשל תואר כלשהו שלו, כגון בני או בן זוגי). המוסר מתחיל מיחסים אישיים. התכונה המוסרית הבסיסית היא היותו של אדם 'טוב לב', כלומר, במילותיו של מילון אבן-שושן 'בעל לב רחום, נוח להשתתף בצער אחרים ולעזור להם'. מקור התכונה ביחס נושא פנים לזולת קונקרטי. אמנם לעתים עלינו להגביל את נטיותינו בשל שיקולים של אי-משוא פנים, אולם גם במקרים כאלה ישנו משקל ניכר ליכולות שבבסיס המוסר האישי: השופט, למשל, מהדמויות המייצגות את אי-משוא הפנים (כפי שראינו הן בדמותה של אלת הצדק הן בציטוטים התנ"כיים), יהיה שופט ראוי רק אם ידע כיצד לשאת פנים אל כל אחד מן המתדיינים בפניו: להעניק לכל אחד מהם יחס אישי. לעתים דווקא מי שאיננו מפנה את מבטו אל פניהם של בני האדם שעמם הוא בא במגע, אם משום שאיננו מסוגל לכך ואם משום שאיננו מעוניין בכך, מגלם בהתנהגותו את האי-צדק.¹⁰

הפרק החמישי מוסיף לטוות רעיונות דומים ומנתח את מושג החברות. אני מראה בו מדוע החברות היא המערכת המוסרית העשירה ביותר שבה מתפקד כל אחד מאתנו, בין השאר בשל היותה הדדית ונתונה לבחירה. החברות היא מערכת יחסים ארוכת טווח הכרוכה באהבה התלויה בדבר – היא תלויה באישיותו של החבר שעמו אני מכונן את הקשר. אני בוחר בו בשל מי שהוא, ובצוותא אנו מכוננים את מושגינו המוסריים. החברות היא הגשמתם המלאה של הערכים שאותם מסרטט הפרק הרביעי (נאמנות, אמפתיה, אכפתיות, תשומת לב וכדומה). היא גם המערכת שבה מקבלים את ביטויים המלא והשלם ביותר מושגים כגון צדק או קיום הבטחה: מושגים המשויכים בדרך כלל למוסר לא אישי, או לא נושא פנים. באהבה זוגית ורומנטית אני רואה, בניגוד לדעתם של הוגים רבים, לא מערכת המנוגדת לחברות, אלא להפך: זוהי החברות בשיאה, במיצויה המרבי. מבחינה מתודולוגית משלב הספר גישה היסטורית וגישה אנליטית. כל אחד משלושת הפרקים הראשונים מוקדש להוגה ספציפי ומנתח, באופן ביקורתי בדרך כלל, את תורתו בכללה. שני הפרקים האחרונים מציגים את גישתי. אין הם עוסקים בהוגה ספציפי דווקא, ובכל זאת ניתן בהם מקום מרכזי יחסית לאריסטו. הפרק החמישי מנתח בהרחבה את תורת החברות של אריסטו כפי שהיא מוצגת (בעיקר) בספרים השמיני והתשיעי של ה'אתיקה' שלו. אני משתמש ביסודות מתורתו כאבני בניין לתורת החברות שאני מפתח. בין השאר אני עוסק במודל הרואה בחבר 'ראי'. כאן אינני נאמן לרוחו של אריסטו, שעבורו החבר הוא 'ראי' משום שהוא מתפקד כ'אני שני': הוא משקף לי את עצמי בהיותו דומה או אפילו

זהה לי. אני, בניגוד לאריסטו, רואה בחבר 'ראי' דווקא בהיותו אחר ממני: הוא מספק לי דרכי התבוננות חדשות על התנהגותי ועל ערכיי, הוא משקף לי כיצד הוא רואה את ההתנהגות שלי כלפיו.

במובן זה מהווה הפרק החמישי התעמקות בעקרונות שנוסחו כבר בפרק הרביעי. היכולת לראות סיטואציה כדורשת אופן התנהגות מסוים, והיכולת לשאת פנים אל האדם הנמצא במצוקה ולנסות ולהבין את מצוקתו 'מבפנים', נשענות על רעיונות שניתן למצוא אצל אריסטו. הפרק הרביעי משתמש בפרשנויות על החשיבות שמעניקים אריסטו ואחרים לרגישות מוסרית, לתשומת לב לפרטיה של סיטואציה נתונה ולאופן שבו תופס אותה כל אחד מהמעורבים בה. תשומת לב כזו מחייבת אותנו להביט אל פניהם של בני האדם שעמם אנו באים במגע, ולכן היא מנוגדת באופן קוטבי ל'עניינים הקשורות' של אי־משוא הפנים.

העמדתו של אריסטו מחדש בקדמת הבמה של השיח האתי בפילוסופיה, וכן העיסוק במושג החברות, הם עניין חדש יחסית. זו אחת הסיבות לכך שמרבית המאמרים הנידונים בספר הזה נכתבו בעשורים האחרונים. את המאמר שנחשב לחלוץ העיסוק המודרני בחברות כתבה אליזבת טפלר ב־1970.¹¹ הקריאה לחזור לתורה אריסטוטלית ולהעמיד אותה כנגד 'פרויקט הנאורות', כלומר כנגד המגמות הבולטות באתיקה המודרנית, מופיעה באופן מובהק בספרו של אלסדר מקינטייר שפורסם ב־1985.¹²

האתיקה של מאות השנים האחרונות התאפיינה, כפי שטוענת אליזבת אנסקומב,¹³ בגזירת אופני הפעולה הראויים ממושג שמשמעותו איננה נהירה כלל: המושג 'צריך' (ought). המושג הזה הוא שריד של ההגות הנוצרית, שראתה באלוהים את מקור התוקף של החיוב המוסרי. משנעלם אלוהים מקדמת הבמה, שוב לא ברור מה נותן למושג את תוקפו המחייב, ואם אמנם קיים שימוש המייחד את ה'צריך' מבחינה מוסרית ומעניק לו מעמד שונה מלכל 'צריך' (לא מוסרי) אחר. מושג כזה לא היה קיים באתיקה האריסטוטלית או האפלטונית, שעבורה לא הייתה השאלה 'מה ראוי לעשות' נפרדת מן השאלה 'כיצד ראוי לחיות'. השאלה השנייה היא המעסיקה את ויליאמס בספרו מ־1985,¹⁴ ובכך מצטרף גם הוא למבקרי תורות המוסר ה'מקובלות'.

האתיקה האריסטוטלית מאופיינת בדרך כלל כאתיקה של מידה טובה.¹⁵ במבוא לספר שערך בנושא כתב דניאל סטטמן שפיתוחה של אתיקה כזו קורא

11 טפלר, חברות.

12 מקינטייר, אחרי המידה הטובה.

13 אנסקומב, פילוסופיה מודרנית. אפשר לראות במאמר הזה את 'חלוץ' הביקורת כלפי גישות אוניברסליסטיות נוסח קאנט והתועלתנות.

14 ויליאמס, אתיקה ומגבלות הפילוסופיה.

15 אם כי אפשר לחלוק גם על כך, ראו סנטס, אריסטו. סנטס טוען שלא כל המידות הטובות עשויות מקשה אחת, ולפחות באשר למידת הצדק אין לאריסטו תורה של מידה טובה.

תיגר על האתיקה המודרנית המקובלת, ששני ענפיה העיקריים הם דאונטולוגיה (תורת חובה דוגמת זו של קאנט) ותועלתנות. הן הדאונטולוגיה הן התועלתנות, מסביר סטטמן, מתמקדות בעקרונות ובמחויבויות, ולא בבני האדם האמורים לחיות על פי העקרונות הללו. הדאגה לעקרונות ולא לבני האדם עלולה להכחיד תופעות כמו חברות, המושתתת על דאגה לזולת מתוך אהבה כנה ולא 'כי כך צריך' או 'כי דאגה כזו תגדיל את סך כל התועלת'.¹⁶

אתיקה של מידה טובה איננה אמורה להיות חשופה לסכנה כזו. היא מדגישה בראש ובראשונה את אופיו של האדם, את הרגשותיו, את ייחודו. פעולה ראויה מבחינה מוסרית מוגדרת ככזו לא משום שהיא נגזרת מעיקרון מופשט כלשהו, אלא משום שמבצע אותה אדם שאופיו טוב. האם התורה שאני מציג היא תורה של מידה טובה? במידה מסוימת כן. הטענה שהאדם המוסרי הוא קודם כול אדם טוב לב בוודאי משייכת לאדם כזה תכונת אופי. ובכל זאת, כפי שאני טוען בפרק החמישי, תכונות אופי אינן ישים מוגדרים ומקובעים. כשאני מתחבר עם אדם נתון אני מתוודע לאלפי פכים של התנהגות, סגנון, אמונות, רגשות, תגובות וכדומה. תכונת האופי שאני מייחס לו מתקבלת מהכללה שאני מבצע מכל אלה. ההכללה מתמצתת את הפכים הקטנים לכדי מילה אחת ויחידה (דוגמת 'נדיב', 'רגיש', 'אכפתי' וכדומה). היא מתרגמת את 'הידיעה שבהיכרות' שלי את חברי לידיעה שבתיאור, ובכך מוותרת על הזיקה הישירה העומדת בבסיסם של קשרי החברות.

בקר כותב שהביקורת על אי־משוא פנים התפתחה בעשורים האחרונים בין השאר מכיוון של תורות פמיניסטיות.¹⁷ ואכן, האתיקה הפמיניסטית מזוהה במידה רבה עם האתיקה של היחסים האישיים, שסטטמן מכנה אותה גם 'אתיקה של יחסים' או 'אתיקה של אכפתיות'. סטטמן מזכיר את קרול גיליגן כדמות מפתח שתרמה לפיתוחם של שני הענפים הללו באתיקה ('הענף הפמיניסטי' ו'הענף של היחסים'). גיליגן תופסת מקום חשוב בפרק הרביעי. בפרק זה אני מנתח לא רק את התוכן של דבריה אלא אף את אורח החשיבה או המתודה שלה.

האם התורה שאני מפתח היא תורה פמיניסטית? אינני סבור כך. אינני שותף לטענה שמוסר 'אחר', מוסר של יחסים אישיים, מאפיין חשיבה 'נשית' דווקא. האם התורה שאני מפתח היא אתיקה של יחסים ושל אכפתיות? כאן התשובה,

נוסף על כך, בחמשת הספרים הראשונים של 'האתיקה' מוגדרת המידה הטובה על בסיס הגדרת הטוב, הקודמת לה: הטוב העליון הוא אוסף הטובין הבסיסיים. טובין בסיסיים מוגדרים באופן עצמאי, לא על ידי מידה טובה; הם עצמם רצויים בעינינו. נדרש טיעון כדי להוכיח שמידות טובות הן הטובין הבסיסיים הללו. מאחר שהרצוייה בטוב המרבי היא העומדת בבסיס התורה מייחס סנטס לאריסטו, לפחות בחלקים מסוימים של 'האתיקה', תורה הקרובה יחסית לתועלתנות.

16 סטטמן, הקדמה, עמ' 6–7.

17 בקר, תאוריה אתית, עמ' 700.

כמוכן, חיובית. אולם אין פירוש הדבר שאני נאמן בהכרח לדרכה של גיליגן או לדרכם של מנסחים אחרים של 'אתיקה של יחסים'. גיליגן היא גיבורה חשובה של הספר הזה, וכן ויליאמס ואריסטו, שופנהאור ומונטיין, נירה קפור באדוור ואליזבת טפלר, מרילין פרידמן וננסי שרמן. אני מתעמת עם הרעיונות שמציגים ההוגים וההוגות הללו ורבים אחרים. אני מקבל אחדים מהם ודוחה אחרים, ומגבש מהלך שאיננו נאמן בהכרח לדרכו של איש מהם. בסופו של דבר נשאר הספר הזה, כמו הנושא הנידון בו, אישי.