

האם פטריוטיות היא מידה טובה?

אלסדייר מקינטייר

אלסדייר מקינטייר (1929-), פילוסוף ממוצא סקוטי, הוא אחד מחשובי ההוגים הפועלים היום בתחום המחשבה המוסרית. מקינטייר, מרצה בכיר במחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת נוטר דאם באינדיאנה, פרסם יותר משלושים ספרים מאז הופעת מחקרו הראשון מרקסיזם: פרשנות בשנת 1953. שלושת חיבוריו החשובים ביותר הם אחרי המידה הטובה (1981), צדק על מי? איזו רציונליות? (1986) ושלוש גרסאות של חקירה מוסרית (1990). בספרים אלו ואחרים מדגיש מקינטייר את הצורך להתוות פילוסופיה מוסרית קוהרנטית וישימה כמענה למבוכה הרוחנית ולאבדן הדרך של העידן המודרני. התיאוריה האתית שלו, המושפעת בעיקר מהגותם של אריסטו ושל תומס אקווינס, מתמקדת במושג המידה הטובה ובוחנת את הדרכים המעשיות לטיפוחה של האישיות המוסרית.

המאמר המתפרסם כאן, אשר מבוסס על הרצאה שנשא מקינטייר באוניברסיטת קנזס בשנת 1984, עוסק בניתוח מוסרי של הרגש הפטריוטי. מקינטייר מתמודד עם הגישה הליברלית הגורסת כי עובדות חברתיות מקריות, כמו מקום הולדתו של אדם, אינן יכולות לשמש בסיס הולם למחויבות מוסרית. לפיכך, על פי גישה אוניברסלית זו, קיימת סתירה עקרונית בין העמדה המוסרית לנטייה הפטריוטית. ואולם, לדברי מקינטייר, ניתן להצביע על תפיסה חליפית, המדגישה את ההיבטים הפרטיקולריים והקהילתיים של המוסריות והרואה אפוא בחיוב את תחושת החובה המיוחדת של האזרח כלפי ארצו ומולדתו.

אחת המטלות המרכזיות של פילוסוף העוסק במוסר היא לבטא את אמונות היסוד של החברה שבה הוא חי, כך שאמונות אלו תוכלנה לעמוד במבחן הרציונליות. מטלה זו נעשית דחופה ביותר כאשר בקהילה אחת מצוי מגוון של אמונות שאינן מתיישבות זו עם זו – בין בקרב קבוצות מתחרות, החלוקות ביניהן בשאלות יסוד מוסריות, ובין בקרב יחידים בני אותה קבוצה, העשויים להחזיק בנאמנויות מוסריות מתנגשות. בשני המקרים מוטל על הפילוסוף להבהיר מהם מוקדי אי-ההסכמה, ובכך לעסוק בהמשך.

ברור לכל כי בחברה שלנו שוררות אי-הסכמות מרחיקות לכת בעניין הפטריוטיות. אף שתהא זו טעות לקבוע שבנושא הזה יש רק שתי השקפות ברורות ומנוגדות, סביר להניח שניתן להציב את טווח הדעות השונות על ציר בעל שני קטבים. בקוטב אחד נמצאת ההשקפה שבמאה התשע-עשרה נתפסה כאמת מובנת מאליה, ולפיה הפטריוטיות היא מידה טובה. ובקוטב האחר נמצאת ההשקפה המנוגדת, שבוטאה לעתים בקיצוניות יתרה בשנות השישים של המאה העשרים והרואה בפטריוטיות מידה רעה. אם אומר שאוכל להציע סיבות טובות להעדפת ההשקפה האחת על פני האחרת אחטא לאמת. כל שאני מבקש הוא להבהיר את עיקרי המחלוקת ביניהן.

ראשית עלינו להבחין בין מה שמכנים פטריוטיות ובין שתי גישות אחרות הדומות לה. גישה אחת היא גישתם של אלה הטוענים בזכות אומתם משום, ורק משום, שהיא מגלמת אידיאל מוסרי נאצל. במהלך מלחמת העולם הראשונה טען מקס ובר שיש לתמוך בגרמניה מפני שהיא מקור של תרבות, בעוד שאמיל דורקהיים טען באותה מידה של נחרצות שיש לצדד דווקא בצרפת בשל היותה מקור של ציביליזציה. היום ישנם פוליטיקאים אמריקנים המצהירים שארצות-הברית ראויה לנאמנותנו בשל תמיכתה באידיאל הנעלה של החירות והתנגדותה לפשעי הקומוניזם. גישה זו אינה יכולה להיקרא פטריוטיות, משתי סיבות: ראשית, הפטריוט נאמן לאומה ולא לאידיאל. ושנית, אם מחויבותנו למדינה כזו או אחרת נובעת מן העובדה שהיא מגלמת אידיאל כלשהו שבו אנו מאמינים בכל לבנו, כל אדם המחזיק באידיאל זהה, תהא לאומיותו אשר תהא, צריך לגלות נאמנות כלפי אותה מדינה.

הפטריוטיות, לעומת זאת, מוגדרת כנאמנות לאומה מסוימת, שרק בניה יכולים לבטאה. לדוגמה, כל אדם יכול לראות בציביליזציה את האידיאל שלו, אבל רק הצרפתים יכולים להיקרא פטריוטים כשמדובר בצרפת. בהקשר הזה חשוב להבחין בין פטריוטיות ובין נאמנות עיוורת לאומה מסוימת – נאמנות

המתעלמת ממאפייניה הייחודיים של אותה אומה. פטריוטיות היא בדרך כלל התייחסות מיוחדת – לא רק לאומה מסוימת, אלא גם למאפיינים, למעלות ולהישגים שלה. הערכה חיובית של כל אלה היא העושה אדם לפטריוט. אבל הפטריוט אינו מעריך באותו אופן בדיוק מעלות והישגים דומים של אומה שאיננה שלו. בתור פטריוט, לפחות, יש לו רגש מיוחד כלפי המעלות וההישגים הללו מפני שהם שייכים לאומה המסוימת שלו.

מי שחושב כך משייך את הפטריוטיות לקבוצה של מידות טובות (בהנחה שהפטריוטיות היא מידה טובה כל עיקר), המבטאות נאמנות וכוללות בין השאר מסירות לבן־זוג, אהבה למשפחה, קשרי ידידות, ונאמנות למוסדות כגון בתי ספר ומועדוני ספורט למיניהם. כל העמדות הללו מבטאות הערכה חיובית המבוססת על קשר עמוק ומשמעותי, והערכה זו היא המניעה אנשים לפעול למען הזולת, למען קבוצות או למען מוסדות מסוימים. פעמים רבות, אם כי לא תמיד, מקורה של הערכה חיובית זו בהכרת טובה על תועלת כלשהי שצמחה לאדם מזולתו, מן המוסד או מן הקבוצה. אבל שוב, תהא זו טעות לחשוב שהפטריוטיות או כל נאמנות דומה לה הן בראש ובראשונה ביטוי של הכרת טובה. יש לנו סיבות טובות להיות אסירי תודה לאנשים, לקבוצות ולמוסדות רבים, מבלי שתהיה מעורבת בכך נאמנות מן הסוג הזה. הפטריוטיות והנאמנויות הללו מבטאות תחושה מסוימת שאיננה סתם הכרת טובה, אלא סוג מסוים של הכרת טובה; ואלה הרואים בפטריוטיות מידה טובה אינם סבורים שהנאמנות הזאת היא מעין גמול עבור טובות הנאה שהתקבלו.

לפיכך, איננו יכולים להסתפק בנימוקים התולים את קשרי הנאמנות הקיימים בין בני־זוג ואת הרגש הפטריוטי בתכונות החיוביות של הבעל, האישה או הארץ, או ברגש הכרת הטובה שהן מעוררות; אלו נימוקים חלקיים בלבד, משום שהדבר המוערך – ואחת היא אם הוא ארץ או אדם – זוכה להוקרה מיוחדת מפני שהוא שלי, מפני שיש לי עימו קשר של הזדהות. הממד הפרטיקולרי של יחס הנאמנות הוא מהותי ולא ניתן לביטול, ובעצם זיהויו ככזה טמונה בעיה מרכזית. שכן, מה בין הפטריוטיות כהתייחסות חיובית לאומה מסוימת, ובין יחסו של הפטריוט למעלות ולהישגים של האומה שלו ולטובות ההנאה שקיבל ממנה? נניח לשאלה הזאת לעת עתה, מפני שהתשובה, כפי שיתברר בהמשך, תלויה במענה לקושיה בסיסית יותר, העולה מן הטענה שה"פטריוטיות", כפי שזו הוצגה על ידינו, אינה יכולה להיחשב כלל למידה טובה וכי היא אף נדמית כמידה רעה; וזאת, משום שהפטריוטיות והמוסריות פשוט אינן מתיישבות זו עם זו.

ב

ה הנחה המוקדמת המונחת בבסיס הטענה שהוזכרה לעיל היא תיאור מסוים של מוסריות שזכה ליוקרה רבה בתרבותנו. לפי תיאור זה, שיפוט מוסרי הוא שיפוט חסר פניות, שאינו תלוי כלל באינטרסים, ברגשות או במעמד חברתי. ומי שמבקש לפעול באופן מוסרי שומה עליו לנהוג לפי עקרונות שיפוט אל-אישיים כאלה ולהתנער מכל זיקה והעדפה חברתית מסוימת. כעת ברור לגמרי הקונפליקט הפוטנציאלי בין המוסריות במשמעותה זו ובין הפטריוטיות, אשר תובעת ממני לגלות מסירות ייחודית לארצי. הפטריוטיות דורשת שאיחוס משקל מכריע לעובדות חברתיות מקריות כמו מקום הולדתו, השלטון בארצי, זהותם של הוריי ושל אבות אבותיי וכדומה. לפיכך נקל להסיק שהעמדה המוסרית והעמדה הפטריוטית אינן עולות בקנה אחד זו עם זו.

ועם זאת, אפשר לטעון ששתי העמדות אינן מנוגדות בהכרח, שהרי ניתן לרסן את הפטריוטיות ואת שאר הנאמנויות מן הסוג הזה כך שביטויין המעשי לא יחרוג מן הגבולות שקובעת המוסריות. הפטריוטיות תהא אפוא לא יותר מאשר מסירות נאותה של אדם לארצו, ולעולם לא תורשה להפר את המגבלות המתחייבות מן העמדה המוסרית. ואמנם זוהי הפטריוטיות שעליה מצהירים אנשי מוסר ליברליים, והם מתרעמים כאשר מבקריהם טוענים שאין הם פטריוטים אמיתיים. אותם מבקרים טוענים כי פטריוטיות שהגבילה כך הנה עקרה, היות שבמצבים מסוימים בחיים החברתיים, העמדה הפטריוטית – בתנאי שאין היא מערכת של סיסמאות ריקות מתוכן, כמובן – מגיעה לידי קונפליקט עם העמדה המוסרית האל-אישית. באילו מצבים מדובר? יש לפחות שניים כאלה.

המצב הראשון הוא מחסור במשאבים חומריים; לפנים היה זה למשל מחסור באדמה טובה לחקלאות, ובימינו זה יכול להיות מחסור במחצבי דלק. אותם משאבים טבעיים הדרושים לקהילתך שלך לצורך הישרדות והתפתחות עשויים להיות הכרחיים לקהילה שלי לצורך קיומה. על פי העמדה המוסרית האל-אישית יש להקצות את המשאבים מתוך התחשבות בצרכיו של כל פרט, מבלי להעדיף את האחד על משנהו; העמדה הפטריוטית, לעומת זאת, גורסת שעל כל אחד לקדם את האינטרסים של קהילתו שלו. וכאשר נשקפת סכנה

לקיומה של הקהילה שלי, או כאשר האינטרסים החשובים שלה מאוימים – הפטריוטיות מחייבת שאצא להילחם למענה.

סוג אחר של נסיבות שבהן יכול להתעורר קונפליקט בין העמדה המוסרית לעמדה הפטריוטית נובע מהבדלי תפיסות בין קהילות בנוגע לדרך החיים הנכונה. ואין מדובר רק בתחרות על משאבים טבעיים אלא באי-התאמות הנובעות מאמונות סותרות. לצורך ניהול "השלום הרומאי" נדרשה האימפריה הרומית לא אחת לקבוע את גבולותיה במקומות שקל להגן עליהם, כדי שניתן יהיה לשאת בעול אחזקת הלגיונות בלי לפגוע ביישום התקין של החוק הרומאי. כך נהגה גם האימפריה הבריטית בזמנה. ואולם דבר זה היה כרוך בהסגת גבולות ובפגיעה בעצמאותם של עמי ספר ברבריים. אחדים מן העמים האלה – הגאלים, המונגולים או הבדואים – ראו בפשיטות לתוך שטחי אויביהם, שחיו בגבולות האימפריות הגדולות, מרכיב חיוני של החיים הטובים, ואילו הקהילות העירוניות או החקלאיות, שהיוו יעד לביזה, ראו בהכנעתם של העממים האלה ובחינוכם מחדש לדרכי שלום משימה חשובה מאין כמוה. הנה כי כן, גם בנושאים האלה לא ניתן ליישב בין העמדה המוסרית חסרת הפניות ובין העמדה הפטריוטית.

שכן, העמדה המוסרית האל-אישית, כפי שהבינוה ההוגים החשובים של הליברליזם המודרני, מחייבת נייטרליות לא רק בין אינטרסים מתחרים ומתנגשים אלא גם בין מערכות מתחרות ומתנגשות של אמונות ודעות בנוגע לדרך החיים הנכונה. עמדה זו גורסת כי יש להעניק לכל יחיד את החירות לממש את דרך החיים הטובה ביותר בעיניו. המוסריות, לעומת זאת, מורכבת מכללים שהיו מתקבלים על דעתו של כל אדם רציונלי, ללא תלות באינטרסים שלו ובהשקפת עולמו בדבר דרך החיים הטובה, ועל כן הם מחייבים את כל בני האדם במידה שווה. לפיכך, במצבים של קונפליקט בין עמים או בין קהילות בנוגע לדרכי חיים, העמדה המוסרית האל-אישית תהיה שוב זו של מתווך נייטרלי, המעניק משקל זהה לצרכים, לשאיפות ולאמונות של כל יחיד, בעוד שהפטריוט ידרש לדבוק בצד מסוים.

יש לתת את הדעת על כך שהמוסריות הליברלית האל-אישית, כפי שהוצגה עד כה, היא עמדה שאמיתותה היא בגדר הנחת יסוד שעליה נשענות פעילויות פוליטיות של אנשים רבים בחברתנו, והיא זוכה לתמיכתם ולהגנתם של רוב הפילוסופים המודרניים העוסקים במוסר. לעמדה זו יש, כמובן, גרסאות פילוסופיות שונות – מקצתן קאנטיאניות, מקצתן תועלתניות ומקצתן תיאוריות של אָמֶנָה. אינני מנסה להמעיט בחשיבותם של ההבדלים

בין הגרסאות הללו. ועם זאת, כולן מאמצות את חמש הטענות המרכזיות המאפיינות את המוסריות הליברלית. את חמש הטענות הללו ניתן לתמצת כך: ראשית, המוסריות מורכבת מכללים אשר במצבים אידיאליים היו זוכים להסכמתו של כל אדם רציונלי; שנית, כללים אלו נוקטים עמדה נייטרלית כלפי אינטרסים מתחרים ומתנגשים ואף מגבילים אותם, שכן למוסריות עצמה אין אינטרס פרטיקולרי כלשהו; שלישית, עמדתם של הכללים האלה נייטרלית גם לגבי מערכות מתחרות ומתנגשות של אמונות ודעות בדבר דרך החיים הטובה ביותר; רביעית, המוסריות חלה על פרטים ובאמצעותם, בלי שאיש מהם ייחשב יותר מזולתו במערך השיקולים המוסרי; וחמישית, עמדתו של הפועל המוסרי, המכוונת באמצעות נאמנות לכללים האלה, זהה אצל כל הפועלים המוסריים ולכן אינה תלויה בתנאים חברתיים כאלה או אחרים. המוסריות מספקת אפוא אמות מידה שבאמצעותן ניתן לשפוט מבנים חברתיים קיימים מנקודת מבט בלתי תלויה. הנאמנות למוסריות, על פי תפיסה זו לפחות, לא רק סותרת את הצגת הפטריוטיות כמידה טובה, אלא אף מחייבת שנראה בה מידה רעה.

אבל האם זאת הדרך היחידה להבין את המוסריות? מנקודת מבט היסטורית, התשובה שלילית בעליל. הבנה זו של המוסריות השתלטה על התרבות המערבית המודרנית בנקודת זמן מסוימת, כשהיא נתפסת כפן המשלים של הליברליזם הפוליטי ושל האינדיבידואליזם החברתי. עמדותיה הפולמוסיות של המוסריות הזאת משקפות מאבק היסטורי מתמשך נגד השקפות מתחרות ותפיסות מוסריות אלטרנטיביות. אפנה אפוא לבחינת אחת מאותן תפיסות אלטרנטיביות של המוסר, שענייננו המיוחד בה נובע מן המעמד שהיא מקנה לפטריוטיות.

ג

לפי התפיסה הליברלית, השאלות היכן וממי למדתי את העקרונות ואת הציוויים המוסריים אינן רלוונטיות למהותה של המוסריות ולטיבה של המחויבות שלי כלפיה, בדיוק כשם שהשאלות היכן וממי רכשתי את עקרונות המתמטיקה אינן רלוונטיות לתוכנה ולמחויבות שלי כלפי האמיתות שלה. לעומת זאת, בתפיסה האלטרנטיבית שאני עומד להציג, לשאלות היכן וממי למדתי את המוסריות נודעת חשיבות קריטית – הן לגבי תוכנה והן לגבי אופייה של המחויבות המוסרית.

על פי התפיסה האלטרנטיבית הזאת, אחד מן המאפיינים המהותיים ביותר של המוסריות הוא שהיא מתפתחת ונרכשת במסגרת קהילה מסוימת ובאמצעות דרך החיים שלה. מובן שבמקרים רבים עשויים כללי מוסר שפותחו בקהילה אחת להיות דומים, ואף זהים, לאלה של קהילות אחרות – בייחוד כאשר יש להן היסטוריה משותפת או טקסטים קנוניים זהים. ועם זאת, מערכת כללי המוסר של כל קהילה תכלול מן הסתם גם תכונות ייחודיות אחדות, שמקורן בדרך שבה הגיבו בעבר חברי הקהילה למצבים בעייתיים שונים. יתרה מזו, צורתם של כללי המוסר, כפי שנלמדו והובנו, תהיה כרוכה באופן ישיר בהסדרים מוסדיים מסוימים. למשל, חברות שונות עשויות להסכים שיש לקיים מצוות כיבוד אב ואם, אך המובן שהן מייחסות למושג כבוד, או האופן שבו הן מגדירות הורות, לא יהיו זהים. מה שמנחה אפוא את פעילויותי ומהווה אמות מידה להערכתן לעולם איננו המוסריות כשלעצמה, אלא תמיד המוסריות הספציפית של סדר חברתי מסוים.

על כך ישיבו נציגי המוסריות הליברלית המודרנית כי זוהי ללא ספק הדרך שבה אנו רוכשים לראשונה הבנה מסוימת של עקרונות מוסריים, אך מה שמאפשר לנו לראות בעקרונות המסוימים האלה, המבוטאים באמצעות מוסדות חברתיים פרטיקולריים, כללי מוסר ולא דבר אחר, הוא העובדה שאין הם אלא יישומים של מוסריות אוניברסלית; ובני אדם רוכשים מוסריות אמיתית רק אם הם מתקדמים מיישום פרטיקולרי של העקרונות האלה לתפיסתם ככללים אוניברסליים. אדם יכול לראות בעצמו פועל מוסרי רק אם ילמד לנתק את עצמו ממסגרת חברתית פרטיקולרית ויאמץ נקודת מבט שאינה תלויה במערכת מסוימת של מוסדות חברתיים. העובדה שכמעט כל אחד מתחיל את התהליך הזה מנקודת מבט הנגועה בפרטיקולריות ובחד־צדדיות חברתית, אין בה כדי להעמיד תפיסה חלופית של מוסריות.

על כך ניתן להשיב בכמה אופנים:

ראשית, לא זו בלבד שכללי המוסר נלמדים לראשונה בהקשר חברתי מסוים, אלא שגם תפיסות הטוב המעניקות צידוק לכללים האלה הן בעלות אופי פרטיקולרי מבחינה חברתית. תפיסות אלו משקפות מטבען הנאה מצורת חיים חברתית מסוימת, המתבטאת ביחסים חברתיים מסוג מסוים. כך שהדבר המסב לי הנאה הוא הטוב שבחיים החברתיים שלי. אפשר שאוכל ליהנות ולהפיק תועלת באותה מידה גם מחיים חברתיים בקהילות אחרות, אבל אין בכך כדי להפחית כהוא זה מחשיבות הטענה שהטוב שלי מצוי למעשה כאן, בקרב האנשים המסוימים האלה, והוא מתממש ביחסים החברתיים המסוימים

המתקיימים בינינו. לעולם לא יתקיים הטוב אלא בהקשר פרטיקולרי. ולכן הטענה המופשטת הגורסת שצידוקם של כללי מוסר נובע מכך שהם מכוננים טוב מסוג מסוים אינה נכונה אלא כאשר כללים אלו, המתגלמים בעשייה בפועל בקרב קהילות מסוימות, מכוננים טוב פרטיקולרי שממנו נהנים אנשים מסוימים בזמנים ובמקומות מסוימים.

מכאן נובע שהצידוק לנאמנותי לכללי המוסר נעוץ בקהילה המסוימת שלי; ללא חיים בקהילה זו, לא תהיה לי סיבה להיות מוסרי. אבל זה לא הכל. הציות לכללי מוסר אינו דבר קל. אלמלא היה קשה כל כך, לא היה לנו בו צורך של ממש. אבל האמת היא שיש לנו נטייה להסתנוור מתשוקות מיידיות, לסטות מאחריות, למעוד ולסור מדרך הישר. גם הטובים שבינינו עלולים מדי פעם לעמוד בפני פיתויים יוצאי דופן. לפיכך חשוב לזכור שאני מסוגל להיות מוסרי משום שאנחנו מוסריים. אני זקוק לאלה שסביבי כדי שיחזקו את כוחי המוסרי ויסייעו לי להתגבר על חולשותיי המוסריות. רק בתוך הקהילה יכולים בני אדם להיות מוסריים. רק בתוך הקהילה יכולה מוסריותם לזכות לתמיכה. רק בתוך הקהילה הם נעשים לפועלים מוסריים, הודות לדימוי שלהם בעיני אחרים, שעומדים להם יחסי מחויבות, והודות לדימוי שלהם בעיני עצמם. כאשר החברים האחרים בקהילה מציבים לי דרישות מוסריות גבוהות הם בעצם חולקים לי סוג של כבוד, שאין לו ולא כלום עם ציפייה לטובות הנאה. לעומת זאת, אלה שנדרש מהם מעט מאוד – אם בכלל – מבחינה מוסרית, סופגים יחס של חוסר כבוד, שעלול, אם הוא חוזר ונשנה, לגרום נזק ליכולתם לנהוג באורח מוסרי. מובן שלעיתים חייב אדם להפגין מוסריות הירואית המבודדת אותו מסביבתו, אבל זהו החריג, לא הכלל. אם נכיר בחשיבותם של קשרים ממוסדים בקבוצות חברתיות פרטיקולריות לכינונה של יכולת מוסרית ולתמיכה בהתנהגות מוסרית, יקשה עלינו לראות בנאמנות לחברה מסוימת ובמחויבות המוסרית דבר והיפוכו, כדרך שעושים זאת מצדדי המוסריות הליברלית.

הטיעון בזכות ראיית הפטריוטיות כמידה טובה נעשה כעת ברור יותר. אם אני מבין את כללי המוסר רק על דרך התממשותם בקהילה מסוימת, ואם אני יכול להצדיק את המוסריות אלא באמצעות מונחים המציינים את הטוב הפרטיקולרי שקהילות פרטיקולריות נהנות ממנו, ולבסוף, אם אני נוצר ומתפקד כפועל מוסרי רק הודות לתמיכה המוסרית שמספקת לי קהילתי – אזי ברור שללא קהילה כזאת ספק אם אוכל להיות פועל מוסרי כל עיקר.

לפיכך, אי־אפשר להציג את נאמנותי לקהילה ולדרישותיה – ובכללן הדרישה שאקריב את חיי למענה – כמנוגדת או כבלתי מתיישבת עם מה

שנדרש ממני מבחינה מוסרית. במנותק מקהילתי אני עלול לאבד כל אמת מידה לשיפוט מוסרי. הנאמנות לקהילה – להייררכיה של יחסי קרבה מסוימים – היא אפוא תנאי מוקדם למוסריות. ולכן אפשר לקבוע כי הפטריוטיות והנאמנויות האחרות הקשורות בה הן לא רק מידות טובות, אלא מידות טובות בעלות חשיבות מכרעת. כל זה תלוי כמובן בנכונותן של הטענות שהוצגו לעיל, ואין בידינו די אמצעים כדי לאששן או להפריכן. ובכל זאת עשינו כברת דרך מסוימת, ולא רק משום שהבהרנו את מונחי הוויכוח, אלא גם מפני שהבנו כי הוויכוח הזה איננו אי-הסכמה רגילה בין שני תיאורים מתחרים של אידיאל המוסריות – כאילו מדובר בתופעה חברתית שאפשר לזהותה באופן בלתי תלוי ולתארה באופן מדויק פחות או יותר. לפנינו שני סוגים שונים ומנוגדים של מוסריות, התובעים מאיתנו נאמנות בלעדית והמצטיירים בעיני חסידיהם כהתגלמות המוסר.

ד

כיצד נוכל להעריך את הטיעונים האלה? אריסטו עשוי ללמדנו דרך אחת לעשות זאת. כיוון שאין לנו מאגר של עקרונות יסוד בהירים ומובחנים, או כל מקור הכרתי אחר שיספק לנו אמת מידה נייטרלית ובלתי תלויה לשיפוט, רצוי שנתקדם באופן דיאלקטי. אסטרטגיה דיאלקטית יעילה למדיי היא התמקדות באותן האשמות שכל צד מטיח ביריבו, ושחסידי העמדה היריבה רואים אותן כראויות לסתירה. דרך זו מצביעה על אותן סוגיות ששני הצדדים מכירים בחשיבותן, סוגיות שעצם המחלוקת סביבן מעידה בכל זאת על קיומן של אמונות משותפות כלשהן בין הצדדים הניצים.

הבה נבחן, לדוגמה, טענה אחת שחסידי הפטריוטיות עשויים להציג מן הסתם כנגד המוסריות הליברלית. המוסריות הרואה בפטריוטיות מידה טובה, מציעה צידוק רציונלי בהיר ובר-הגנה לכללים ולציוויים המוסריים שהיא מאמינה בהם. כללי המוסר ניתנים לצידוק רק אם הם נוצרו כמרכיב חיוני בצורת חיים חברתית שהחברים בה נהנים ישירות מן הטוב שלה. מכאן שכחבר בקהילה מסוימת אני יכול להבין את הצידוק למה שהמוסריות תובעת ממני מתוך התפקידים החברתיים שאני ממלא באותה קהילה. לעומת זאת, המוסריות

הליברלית דורשת ממני לנקוט עמדה מופשטת ומלאכותית – אולי אפילו בלתי אפשרית – עמדה של יצור רציונלי באשר הוא, הנענה לדרישות מוסריות לא כהורה או כחקלאי או כשחקן כדורגל, אלא כסובייקט רציונלי שהתנער מכל פרטיקולריות חברתית. אני נתבע להיות לא רק הצופה חסר הפניות של אדם סמית, אלא, בעת ובעונה אחת, גם פועל חסר פניות, שנידון משום כך להיות חסר שורשים, אזרח של שום מקום. כיצד אוכל להצדיק בפני עצמי מהלך כזה של הפשטה והינתקות?

התשובה הליברלית ברורה: מהלך כזה הוא תנאי הכרחי לחופש מוסרי ולשחרור מן הכבלים הקושרים אותנו לסטטוס קוו החברתי, הפוליטי והכלכלי. אם לא אוכל לתפוס עמדה של ריחוק ביחס לכל פן של הסטטוס קוו, לרבות התפקידים שאני ממלא בהווה, לא אוכל לבחון אותו באופן ביקורתי ולהחליט בעצמי איזו גישה רציונלית ונכונה עליי לאמץ כלפיו. אין להוציא מכלל אפשרות שהתוצאה של הערכה ביקורתית כזאת תאשר את הסדר החברתי הקיים או חלקים ממנו, אבל אפילו אישור כזה יהיה חופשי ורציונלי רק אם הגעתי אליו בכוחות עצמי ובדרך זו (אישור כזה של חלק ניכר מן הסטטוס קוו הכלכלי הוא סימן ההיכר של הליברל השמרני, כמו מילטון פרידמן למשל, שהוא לא פחות ליברלי מן הליברל המובהק המוצא פסול בחלק ניכר מן הסטטוס קוו – כמו למשל ג'ק גלברייט או אדוארד קנדי). יוצא מכך שגם המוסריות הליברלית פונה אחרי הכל לטוב דומיננטי אחד – טוב שהוא סוג של חופש משחרר, ובשמו היא מסוגלת לא רק להצדיק את כללי המוסר, אלא גם להעלות התנגדות מתקבלת על הדעת שיש בה כדי לגרום נזק למוסריות הפטריוטית.

לב לבה של המוסריות הליברלית הוא הטיעון שאין ולא ניתן להטיל שום הגבלות על ביקורת הסטטוס קוו החברתי. שום מוסד, שום עשייה ושום נאמנות אינם חסינים בפני הטלת ספק או אפילו דחייה. לעומת זאת, בדיוק משום שהמוסריות הפטריוטית מבוססת על השתייכות לקהילה חברתית מסוימת, בעלת מאפיינים חברתיים, פוליטיים וכלכליים ייחודיים, היא מוכרחה לפטור מביקורת לפחות כמה מן המבנים היסודיים של חיי הקהילה. היות שהפטריוטיות תובעת נאמנות בלתי מותנית בתחומים מסוימים, אין היא מתירה ביקורת רציונלית עליהם. אבל אם כך הם פני הדברים, חסידי המוסריות הפטריוטית בעצם דנים את עצמם לעמדה שהיא אִי-רציונלית ביסודה, שכן הסירוב להעמיד את אמונותיך ואת דעותיך לביקורת פירושו להתעקש להחזיק בהן בין אם יש להן צידוק רציונלי ובין אם לאו.

כיצד מתגוננים אפוא המצדדים במוסריות הפטריטית מפני האשמה זו? הם מסכימים שהפטריט מוכרח לפטור חלק מן הפרויקטים והפעילויות של האומה שלו מביקורת, ושחסינות זו אינה מוגבלת בזמן אלא מהווה עמדה בסיסית, ואולם, הם מדגישים את הצורך להצביע באופן ברור ומדויק על אותם דברים שאין לבקדם. בנקודה זו חשוב מאוד שנוזה את דובריה ההיסטוריים של המוסריות הפטריטית, פן יאשימו אותי בהצגת עמדה שאינה קיימת במציאות. בהמשך הדברים אנסה אפוא להציג את גישתם המשותפת של שרל פגוי ושרל דה גול, של ביסמרק ואדם פון-טרוט. שימו לב שחבר אחד בכל צמד היה לפחות בזמן מסוים איש הממסד הפוליטי, והאחר היה תמיד מחוץ לממסד או עוין לו באופן קיצוני. אבל גם אלה שזוהו עם הסטטוס קוו השלטוני התנכרו לו בתקופות מסוימות. ואמנם, מובן שבין הדברים החסינים בפני ביקורת אין צורך לכלול את מערך הכוח הקיים, את הממשלה ואת מדיניותם של בעלי השררה. מהו, אם כן, הדבר שאין לבקרו? התשובה היא: אומה הנתפסת כפרויקט שבדרך זו או אחרת נולד בעבר ונמשך בהווה, פרויקט שיצר קהיליה מוסרית ייחודית בעלת תביעה לאוטונומיה פוליטית. מכאן שאפשר להיות פטריט של אומה שטרם זכתה בעצמאות – כפי שהיה גריבלדי – או של אומה שהתקיימה בעבר ואפשר שתתקיים שוב בעתיד – כמו הפטריטים הפולנים בשנות השישים של המאה התשע-עשרה. הפטריט מחויב לדרך מסוימת המחברת את העבר, שהעניק לו את זהותו המוסרית והפוליטית הייחודית, עם עתידו של הפרויקט – כלומר האומה – שבאחריותו להביא למימוש. רק המחויבות הזאת היא בלתי מותנית, בעוד שהנאמנות לממשלות מסוימות או לצורות משטר או למנהיגים מסוימים מותנית לחלוטין בנכונותם לקדם את הפרויקט, ולא לעכבו או להרסו. לכן אין חוסר עקביות בהתנגדות של פטריט למשטר בארצו – כפי שעשה פגוי – או במאמציו להפיל משטר זה – כפי שעשה אדם פון-טרוט.

ואולם, אף שיש בכך כדי להשיב על טענתו של איש המוסר הליברלי, שלפיה הפטריט הוא בלתי רציונלי משום שהוא מוכרח להימנע לחלוטין מביקורת בתחומים מסוימים, אין זו אלא תשובה חלקית בלבד. שכן, כל הדברים שנאמרו עד כה בשבחה של הפטריטיות נוגעים למקרים שבהם היא דורשת ממני לפעול למען הצלחתה של האומה שלי. ברם, מנקודת מבט אל-אישית וחסרת פניות, אפשר שאין בהצלחה זו כדי להועיל לאנושות. הדוגמה של אדם פון-טרוט מבהירה זאת היטב.

אדם פון-טרוט היה פטריט גרמני שהוצא להורג לאחר ניסיון כושל להתנקש בחייו של היטלר בשנת 1944. פון-טרוט בחר במכוון לפעול בתוך

גרמניה עם קבוצה קטנה אבל נחשבת של אופוזיציה שמרנית לנאצים, במטרה להחליף את היטלר מבפנים בלי להביא לקריסתה של גרמניה הנאצית ולהרס האומה שנולדה בשנת 1871. אך כדי לעשות זאת היה פון-טרוט צריך להצהיר שהוא מזדהה עם המטרה של גרמניה הנאצית, ובכך פעל לא רק למען ארצו, כפי שהתכוון, אלא גם, באופן בלתי נמנע – לטובת הנאצים. זוהי דוגמה מאלפת במיוחד, מפני שעל פי רוב אפשר לחלוק על הטענה שפעולה זו או אחרת היא "לטובת האנושות", אך ישנם מעשים – דבר המתגלה בדרך כלל בדיעבד, אם כי אין זה משנה לענייננו – שהביטוי הזה הולם אותם לחלוטין: הפלת המשטר הנאצי הייתה אחד מהם.

כיצד יגיב על כך הפטריוט? בשתי דרכים אפשריות. הראשונה תשוב ותדגיש שהמוסריות הפטריוטית אמנם מושרשת בקהילה מסוימת וקשורה בחייה החברתיים קשר בל יינתק, אבל אין פירוש הדבר שהיא אינה מסוגלת לספק נימוקים רציונליים לביקורת ולדחייה של מאפיינים מסוימים בחיים החברתיים של אותה קהילה. מושג הצדק, הנבנה מתוך תפיסת האזרחות של קהילה מסוימת, יכול לספק אמות מידה לגילוי פגמים במוסדות פוליטיים שונים: כשהאנטישמיות הנאצית נתקלה בתופעה של יהודים גרמנים, חיילים לשעבר, שזכו בצלב הברזל, היה עליה לזנוח את הסטנדרטים הגרמניים הפרטיקולריים של מצוינות (עיטור צלב הברזל סימל הכרה במסירות עילאית לגרמניה). יתר על כן, השליחות המיוחדת של האומה עשויה בהחלט לכלול גם את הרחבת מושג הצדק שלה מעבר למוסדות המקומיים של המולדת. מובן שממשלות מסוימות יכולות לפגוע בשליחות זו באופן קיצוני כל כך, עד שהפטריוט ימצא את עצמו בנקודה שבה עליו לבחור בין תביעות הפרויקט המכונן את האומה שלו ובין התביעות המוסריות שלמד בקהילה שעוצבה בידי הפרויקט הזה. נכון, יאמר המבקר הליברלי של הפטריוטיות, דבר זה אכן עשוי לקרות, אבל אין שום הכרח שיקרה. לכן הפטריוטיות היא מקור מתמיד של סכנה מוסרית – ואת הטענה הזאת, אני משער, קשה להפריך.

אבל הפטריוט יכול להשיב גם בדרך אחרת, שונה לגמרי. טענתי לעיל שיחס של זיקה למולדת מן הסוג העולה בקנה אחד עם המוסריות הליברלית האל-אישית יהיה ערטילאי ומוגבל מכדי שייחשב לפטריוטיות במובן המסורתי של המושג. אבל אין פירושו של דבר שהפטריוטיות המסורתית לא תהלוך סוג אחר של מוסריות אוניברסלית. השאלה אם הדבר אפשרי או לא היא מקיפה מכדי שנוכל לדון בה כראוי במאמר זה. אך עם זאת עלינו לציין שגם אם זהו אכן המצב – וכל אלה שהם גם פטריוטים וגם נוצרים, או פטריוטים המאמינים

בחוק הטבעי התומיסטי, או פטריזטים המאמינים בזכויות האדם, מחויבים לטעון כך – בשום פנים ואופן אין בכך כדי להחליש את כוחה של הטענה הליברלית שהפטריזטיות היא תופעה מוסרית מסוכנת.

אבל העובדה שהתומך הרציונלי במוסריות הפטריזטית מחויב להודות בכך איננה סוף פסוק. יש להדגיש שהמוסריות הליברלית האל־אישית וחסרת הפניות עלולה להתגלות גם היא כתופעה מוסרית מסוכנת. נניח שיותר קשרי הפטריזטיות – האם תהיה המוסריות הליברלית מסוגלת להציע במקומה משהו ממשי? המוסריות הפטריזטית, כשהיא במיטבה, מספקת הסבר ברור וצידוק רציונלי לנאמנויות ולקשרים פרטיקולריים המהווים חלק ניכר מהוויית החיים המוסריים. היא עושה זאת באמצעות הדגשת חשיבותם המוסרית של חברי הקבוצה השונים, הנוטלים חלק בהיסטוריה משותפת. כל אחד מאיתנו, במידה זו או אחרת, רואה את עצמו כדמות בסיפור. בגלל קשרינו עם אחרים עלינו לראות את עצמנו גם כדמויות בסיפורים של חיי אנשים אחרים. יתרה מזו, סיפור חייו של כל אחד מאיתנו מעוגן בסיפור של יחידה או יחידות גדולות יותר. אני מבין את סיפור חיי כחלק מתולדות משפחתי, ביתי, האוניברסיטה שלי או אזור מגוריי; ואני מבין את סיפור חייהם של הסובבים אותי כחלק מאותם סיפורים רחבים יותר, כך שלי ולהם יש עניין משותף בדרך התפתחותם של הסיפורים האלה, ובעובדה שיש להם, היום או בעתיד, מימד טרגי, הרואי או קומי.

מן המוסריות הפטריזטיות עולה שאם לא אבין את הסיפור המכונן של חיי האישיים כמעוגן בהיסטוריה של ארצי, אני עלול למחוק ולאבד ממד חשוב של החיים המוסריים. שכן, אם לא אבין זאת, לא אדע מה אני חייב לאחרים ומה אחרים חייבים לי, לא אבין על אילו פשעים של האומה שלי עליי לתת את הדין ועל אילו טובות הנאה שקיבלה האומה שלי עליי להכיר טובה. במילים אחרות, אם אבין מה חייבים לי ומה אני חייב לאחרים, אבין את ההיסטוריה של הקהילות שאני חלק מהן, ולהפך.

ראוי להדגיש כי אחת התוצאות של האמור לעיל היא שהפטריזטיות, במשמעות שאני מייחס לה במאמר זה, אפשרית רק בסוגים מסוימים של קהילות לאומיות ובתנאים מסוימים. קהילה לאומית המתכחשת באופן שיטתי להיסטוריה האמיתית שלה או קהילה לאומית שהקשרים הממשיים בתוכה אינם נובעים מן ההיסטוריה שלה אלא מאינטרס הדדי, הן קהילות שהפטריזטיות שלהן אינה רציונלית. כשם שתא משפחתי הנשלט בידי אינטרסים הדדיים אינו

יכול להיחשב למשפחה במובן המסורתי, כך גם אומה שחבריה נוקטים גישה דומה לא תהא ראויה עוד לתואר אומה. כיוון שכל המדינות הביורוקרטיות המודרניות נוטות להביא את הקהילות הלאומיות למצב כזה, אפשר לומר שאין הן משאירות מקום למוסריות פטריוטית אמיתית, ומה שהן מציגות כפטריוטיות אינו אלא העמדת פנים.

מדוע כל זה חשוב כל כך? ובכן, בקהילות המודרניות, שהחברות בהן נתפסת רק או בעיקר במונחים של אינטרסים הדדיים, ניתן להשתמש בשני אמצעים כדי להתמודד עם קונפליקטים הרסניים המסכנים את ההדדיות הזאת. האחד הוא כפייה שרירותית וכוחנית של פתרון כלשהו, והאחר הוא פנייה אל סטנדרטים נייטרליים ואל-אישיים של מוסריות ליברלית. אין להקל ראש בחשיבותו של האמצעי השני – אבל עד כמה הוא אכן יעיל? הבעיה היא שהנאמנות לאמות המידה הנייטרליות דורשת מוטיבציה כלשהי, שיש לה צידוק רציונלי ויכולת להתגבר על שיקולים של תועלתיות. כיוון שהצורך בנאמנות כזאת מתעורר רק לאחר שנפסלה האפשרות לפנות לאינטרסים ההדדיים של הצדדים, הדדיות זו אינה יכולה עוד לעורר את המוטיבציה הדרושה, וקשה לחשוב על משהו אחר שיבוא במקומה. הפנייה אל פועלים מוסריים כאל יצורים רציונליים, המתבקשים להציב את נאמנותם למוסריות האל-אישית מעל לאינטרסים שלהם, צריכה, מעצם היותה פנייה לרציונליות, לספק לכך נימוק הולם. וכאן בדיוק מתגלה המוסריות הליברלית במלוא חולשתה. חולשה זו הופכת למכשול בנקודה מרכזית אחת של הסדר החברתי.

מלבד במקרים חריגים, כל קהילה פוליטית זקוקה לכוח צבאי קבוע שיעניק לה ביטחון מינימלי. מאנשי הכוחות המזוינים האלה נדרשת נכונות להקריב את חייהם למען ביטחון הקהילה ללא תלות בהערכתם האישית – רציונלית וחסרת פניות ככל שתהיה – בנוגע למידת הצדק או אי-הצדק שבעמדת ארצם לגבי נושא זה או אחר. במילים אחרות, חיילים טובים אינם יכולים להיות ליברלים ועליהם לממש בפעולותיהם מידה רבה של מוסריות פטריוטית. יוצא אפוא שההישרדות של כל מדינה שבה יש למוסריות הליברלית אחיזה רחבה תלויה בהימצאותם של די גברים ונשים צעירים אשר דחו את המוסריות הליברלית הזאת.

אי לכך, ההאשמה שהמוסריות הפטריוטית יכולה להטיח במוסריות הליברלית היא תמונת ראי של ההאשמה שהמוסריות הליברלית יכולה להטיח במוסריות הפטריוטית. איש המוסר הליברלי יכול להסיק שהפטריוטיות היא

מקור מתמיד של סכנה מוסרית, משום שהיא מעניקה להתקשרותנו עם המדינה חסינות בפני ביקורת רציונלית; ואילו איש המוסר הפטריסטי יכול להסיק שהמוסריות הליברלית היא מקור מתמיד של סכנה מוסרית משום שהיא מניחה לביקורת הרציונלית להתיר את קשרינו החברתיים והמוסריים. לאמיתו של דבר, יש גרעין של צדק בטענתו של כל צד כלפי הצד האחר.

ה

המשימה הבסיסית המוטלת על כל פילוסוף מוסרי המקבל תיאור זה היא ברורה: עליו לשאול את עצמו אם אפשר להימנע מפסילת שתי התפיסות הללו כשקרויות רק משום ששתיהן אינן יכולות להיות נכונות בו־זמנית. בעניין זה חלה כבר התקדמות רבה, אבל ההיסטוריה, כידוע, חסרת סבלנות, ואינה מחכה לפילוסופים מוסריים שישלימו את משימתם או שישכנעו את שאר האזרחים בצדקת טענותיהם. אריסטו הוסיף לעסוק בניסוח הרציונל של הפוליס זמן רב לאחר שהיא חדלה להיות המוסד המרכזי של הפוליטיקה היוונית. גורל דומה עלול להיות מנת חלקו של כל פילוסוף בן־זמננו הדין במושגי יסוד של הפוליטיקה המודרנית למן המאה השמונה־עשרה. נראה שהינשוף של מינרבה (המסמל את החכמה) אכן פורש כנפיים רק אחרי רדת החשכה.

האם פירוש הדבר שאין לטיעוני משמעות מעשית מיידית? זה יהיה נכון רק אם נניח שהסתירה בין המוסריות הליברלית למוסריות הפטריסטית היא חסרת חשיבות להבנת חיי היום־יום הפוליטיים שלנו. ואולם, ייתכן שהבנת הסתירה הזאת תאפשר לנו לאבחן פגם מרכזי בחייהן הפוליטיים של מדינות מודרניות, השואבות את הלגיטימציה שלהן מן המהפכה האמריקנית או מן המהפכה הצרפתית. מדינות אלו נטו להבדיל עצמן מן המשטרים שאת מקומם תפסו בטענה שהמשטרים הישנים האלה הנהיגו העדפה חד־צדדית של מנהגים, של מוסדות ושל מסורות מקומיות, בעוד שהן מבטאות לראשונה, באמצעות מוסדותיהן, מוסריות אל־אישית וחסרת פניות המשותפת לכל יצור רציונלי. ברוח זו הכריז רובספייר שהודות למהפכה עניינה של צרפת ועניין זכויות האדם חד המה. במאה התשע־עשרה גיבשה ארצות־הברית גרסה משלה לטענה זו – גרסה שעיצבה את הרטוריקה של נאומים רבים שנישאו ב־4 ביולי, וקבעה

אמות מידה לאמריקניזציה של המהגרים שזרמו לאמריקה בסוף המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים.

הגל מבחין הבחנה מועילה בין המונחים "זֵיטְלִיכְקֵיט" * ל"מוראליטט" **. זיטליכקייט הוא המוסר המקובל בחברה הפרטיקולרית, והוא אינו מתיימר לייצג יותר מכך. המוראליטט, מנגד, מציין את המרחב של המוסריות הליברלית, הרציונלית, האוניברסלית והאל-אישית. למהגרים שהגיעו לאמריקה נאמר כי הארצות והתרבויות שהותירו מאחוריהם התאפיינו בהפרדה – ולעתים בניגוד ממש – בין הזיטליכקייט והמוראליטט, אך בארצם החדשה הזיטליכקייט הוא המוראליטט. לכן בעיני אמריקנים רבים, עניינה של אמריקה, הנתפס כמושא של אהדה פטריוטית, ועניינה של המוסריות, שהובן כדרך שהבינו אותה הליברלים, הם בעצם אותו הדבר עצמו. אם הטיעון שהצגתי לעיל נכון, הרי שההיסטוריה של הזיהוי הזה לוקה בבלבול ובחוסר עקביות. שכן איננו יכולים לחבר את המוסריות של הנאמנות ושל הקשרים הפרטיקולריים עם המוסריות האוניברסלית והאל-אישית מבלי שנחטא בחוסר עקביות.

נוכל לבדוק את תקפותו המעשית והאמפירית של הטיעון שהעליתי אם נבחן עד כמה הוא מועיל לתיאור ההיסטוריה הפוליטית והחברתית של אמריקה המודרנית כחיים שיש בהם מידה רבה של בלבול מושגי בסיסי. בלבול כזה נחוץ אולי להישרדותה של חברה פוליטית גדולה, הנדרשת לאמץ חזות מוסדית ליברלית ובה בעת לעורר רגש פטריוטי אצל חלק ניכר מאזרחיה, כדי שתוכל להמשיך לפעול ביעילות. אבל לקבוע אם אמנם נכון הדבר אם לאו, פירושו להסתכן בגילוי שאנו חיים בחברה שהסדר המוסרי שלה מחייב חוסר עקביות שיטתי, המתבטא בנאמנות ציבורית למערכת של עקרונות סותרים. למרבה המזל, המשימה הזאת חורגת מתחומה של הרצאה זו.

תרגמו מאנגלית הדרה לסר-כהן ושילה שיינברג.

* חיים אתיים. על פי הגל, חיים חברתיים המושתתים על הרמוניה בין היחיד ובין הכלל ועל הכרה בחובות הפרט כלפי החברה בכללותה.

** מוסריות. לפי הגל, צורה סובייקטיבית של המוסר המושתתת על יחס אישי וזיקה בין פרטים.