

מבוא לפילוסופיה של המוסר

ד"ר אפרת רס-טיקטין

אוניברסיטת בר אילן

תשע"ד

הקלדה: אבישי גלילי ודביר חדד

מבנה הקורס:

אתיקה בעת העתיקה

1. סוקרטס – האיסור לעשות עוול ומעמד החוקים בדיאלוג "קריטון".
2. אפלטון – אידאות, המדינה הצדקת והאדם הצדיק לפי האפוליטאה של אפלטון
3. אריסטו – האושר כתכלית
4. חולשת הרצון – אריסטו, דיווידסון

מקומם של הרגש, הכוונה, התבונה והתוצאה במוסר

5. יום – "התבונה היא שפחת הרצון"
6. קאנט – "הרצון הוא עבד התבונה", חובות מוסריות
7. מזל מוסרי – נייגל, וויליאמס, תומסון
8. דטרמיניזם ובחירה חופשית (פרנקפורט)

תועלתיות ותוצאתנות

9. מיל – על התועלתיות
10. תועלתנות מעשה וכלל
11. טאורק – Should the numbers count?
12. פרפיט – מענה לטאורק Innumerate Ethics
13. תועלתנות מול דאוונטולוגיה (Nielsen, Williams)

סוגיות:

14. Killing & Letting Die
15. Over population (פרפיט)

חירות

16. מיל – על החירות
17. פטרנליזם מוסרי ומוסריות חוקית (Hart-Devlin Debate)
18. אי ציות אזרחי (John Rawls)

ביבליוגרפיה:

פילוסופיה בעת העתיקה

- אפלטון, כתבי אפלטון. תרגם: י' ליבס. ירושלים: שוקן. כרך א' – קריטון.
אפלטון, כתבי אפלטון. תרגם: י' ליבס. ירושלים: שוקן. כרך א' – אוותיפרון.
אפלטון, כתבי אפלטון. תרגם: י' ליבס. ירושלים: שוקן. פוליטאה: כרך ב' (פרקים ב' ד').
אריסטו אתיקה ניקומאכית. ספר א', ספר ב', ספר י' (פרקים ז' ח').

מקומם של הרגש, הכוונה, התבונה והתוצאה במוסר

יום, ד'. (1982). *מחקר בדבר עקרוני המוסר*. תרגום: י' ליבס. ירושלים: מאגנס. פרקים א', ה', ט', נספח א', נספח ב'.

קאנט, ע' (1950) *הנחת יסוד למטאפיסיקה של המידות*. תרגום: מ' שפי. ירושלים: מאגנס.
נייגל, ת' (2010). *שאלות עלמוות*. ירושלים: מאגנס. פרק 3 – מזל מוסרי.

Frankfurt, H. (1988). *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press. (chap. 1)

תועלתיות ותוצאתנות

מיל, ג', ס' (2003). *על התועלתיות*. תרגום: י' אור. ירושלים: מאגנס.

Taurek, John. (1977). Should the Numbers Count?. *Philosophy and Public Affairs*, 6: 293-316.

Nielsen, K. (2011). A Defense of Utilitarianism. In: L. P. Pojman, L. Vaughn (eds.) *The Moral Life*. New York: Oxford University Press. (250-264)

Williams, B. (2011) Against Utilitarianism. In: L. P. Pojman, L. Vaughn (eds.) *The Moral Life*. New York: Oxford University Press. (265-277)

חירות

מיל, ג', ס' (1998). *על החירות*. תרגום: א' סימון. ירושלים: מאגנס.

תוכן העניינים :

5	סיכומי סמסטר א' (מבית מדרשו של אבישי).....
28	סיכומי סמסטר ב' (מבית מדרשו של דביר).....
58	מבנה הבחינה ושאלות לדוגמה.....

נספח א' – קריטון, אפלטון

נספח ב' – אותיפרון, אפלטון

נספח ג' – אתיקה, אריסטו

נספח ד' – עקרוני המוסר, יום

נספח ה' – מזל מוסרי, נייגל

נספח ו' – Alternate Possibilities and Moral Responsibility, Frankfurt

נספח ז' – Equality and Priority, Parfit (רשות)

נספח ח' – Should the Numbers Count?, Taurek

נספח ט' – A Defense of Utilitarianism, Nielsen

נספח י' – Against Utilitarianism, Williams

מומלץ מאוד לקרוא את כל המאמרים והנספחים המצורפים כאן.
יש לציין, שאין בקובץ את "הנחות יסוד למטפיסיקה של המידות" של קאנט, וגם לא את הפוליטאה של אפלטון.

😊 בהצלחה לכולם !! 😊

סמסטר א':

שיעור 1 – 16.10.2013:

גישות מוסריות:

PRESERVATIONIS - שמרנות. זהו מוסר המבוסס על אינטואיציה. אם רוצים לבדוק עמדה מוסרית, אזי אנו נשאל מהו הכל האחד והמקובל על כלל האנשים. זוהי כלל אינטואיטיבי טבעי ועל כן מוסרי.

LIBERATIONISM - מוסר ליבראלי. קורא להשתחרר מהשיפוט האינטואיטיבי שזה למעשה לא מוסר, אלה תחושה ונטייה. הטענה היא כי יש לבסס מוסר על עקרונות רציונאליים.

אזי כיצד לבסס שיפוט מוסרי? האם להשתחרר האינטואיציה או לקבל אותה, מה נכון בא? אם אני משתחרר מהאינטואיציות, אזי אני נשען על מוסר רציונאלי, האם זהו מדרון חלקלק?

האם מוסר קשור לאמת? האם הוא יחסי או אובייקטיבי?

כדי לומר שמוסר הוא תחום אובייקטיבי צריך לענות על 4 כלליים:

1. אפשר להגיע להסכמה כללית.
2. יש שיטה לקביעת אמת.
3. לפחות חלק מהמשפטים תואמים - משקפים מציאות.
4. ניתן להבחין בין משפטים אמיתיים לשקריים.

כדי לומר שמוסר הוא תחום סובייקטיבי צריך לענות על 4 כלליים:

1. משפט מבטא עמדה אישית.
2. אין שיטה להכריע עמדה נכונה.
3. משפטי המוסר לא משקפים מציאות כל שהיא: כי אין עובדות מוסריות, וערכים הם לא עובדות.
4. בגלל שאין עובדות לא ניתן להבחין בין אמת לשקר.

• לשיעור הבא יש לקרוא את הדיאלוג קריטון, מכתבי אפלטון א'. (נספח א')

שיעור 2 – 23.10.2013:

MOORE שואל שאלות אודות הגדרת הטוב:

1. כיצד מגדירים מהו טוב?
2. איזה דברים טובים כשלעצמם, באופן פנימי?
3. איזה דברים טובים בכדי לקדם ערכים אחרים, באופן חיצוני?
4. מה עלי לעשות, כיצד עלי להתנהג?

מור טוען כי בבלו את השאלות של האתיקה, ויש להבחין בין השאלות השונות לצורך הבנת האתיקה.

4 תחומי מחקר באתיקה:

1. מטא אתיקה - תחום המתעסק על האתיקה, למשל שאלות אודות דבר מסוים, כיצד אני מכיר את מה שאני מכיר וכדו. אני לא שואל כאן מה עלי לעשות, אלא אני שואל מהו הראוי, מהו הטוב. למשל גישה תועלתנית - דבר נתפס כראוי אם הוא מגדיל את התועלת או הטוב למרב האנשים. כאשר אני קובע עמדה שכזו, וקובע אותה כראויה - אזי קביעה זו היא מטא אתית - אני מגדיר את המושגים עצמם שבהם אני משתמש באתיקה - ראוי, מגונה ... שאילת שאלות ובירור מהו הטוב?
 2. אתיקה נורמטיבית - תחום המתעסק בשאלות שמהם מורכבת האתיקה, מה עלי לעשות? קביעה של מהו הטוב.
 3. אתיקה יישומית - אני לוקח כאן עקרונות שגזרתי באתיקה יישומית ומנסה ליישם אותם. אתיקה רפואית, צבאית.
 4. אתיקה תיאורית - באמצעות כלים פסיכולוגיים, סוציולוגיים מתארים כיצד התגבשו מסורות מסורתיות.
- מטרה של האתיקנים אובייקטיביסטים היא למצוא כלל קבוע אודות האתיקה שממנו נגזור פרקטיקה אתית.

עמדות באתיקה:

עמדה נטורליסטית - שיפוט מוסריים שקולים במשמעותם להיגדים עובדתיים - הטלפון הזה הוא שחור, זהו משפט עובדתי. אמירת אמת היא ראויה, משפט שיפוטי. הם טוענים כי ניתן לטעון עובדתיים מתחום המוסר -אלו טענות מתחום המטא אתיקה.

כנגד עמדה זו אומר דיוויד יום - "לא ניתן להסיק את הראוי מן המצוי" - אי אפשר להסיק את הטוב מן מה שאנו רואים בעולם.

עמדתו של MOORE - אינטואיציוניזם מוסרי. אינטואיציה היא מקור השיפוט המוסריים. חוש מיוחד קיים לשיפוט מוסרי. היגדים מוסריים הינם בעלי תכונה מיוחדת. קיימים 2 סוגי אינטואיציוניזם מוסרי:

1- מבט על מגוון של מקרים ובחינה שלי אודות מה הרגשותיי אודותם, מתוכם אני מנסה לגזור עקרונות מהפרט אל הכלל - אינדוקציה.

2- מבט על מקרים שונים וחיפוש עקרונות אודות שיפוטי המוסריים - דדוקציה.

- יש בעיה בהגדרת אינטואיציה - מה זה? איך זה עובד?

עמדה רלטיביסטית: עמדה זו גורסת כי מה שנכון בחברתי לא נכון בחברה אחרת, ואל לי לשפוט אותה בחומרה. "כאשר התנהגות בני אדם המשתייכים לחברה נתונה נחשבת נכונה מבחינה מוסרית בחברתם, התנהגותם שלהם אכן נכונה מוסרית".

המשמעות היא שאין כלל אפריורי תקף לכל בני אדם באשר הם אלא ישנם כללים רלטיביסטים לחברה כחברה.

ישנה התנהגות נכונה - שהיא יחסית, ביחס לחברות אחרות.

וישנה התנהגות נכונה - שהיא אובייקטיבית ביחס לחברה עצמה.

רלטיביזם מוסרי משמר את קיום החברה ואת המשכיותה, מכיוון שהוא שומר על הכללים המוסריים שמחזיקים אותה. עמדה זו מחזיקה בעמדה של מוסר מוחלט מכיוון שהיא מחזיקה בערך אוניברסאלי שהוא יחסי לכל חברה, אולם כשלעצמה היא עמדה מוחלטת.

מנגד ערך של עמדה אוניברסאלית, האוניברסאליות שלה עצמה היא סובלנות. סובלנות היא הכרה ויכולת סבילה של ערכי המוסר של חברה אחרת.

קיימת בעיה בעמדה רלטיביסטית סובלנית - שכן עמדה סובלנית מתחייבת מתוך היותה עמדה סובלנית לצרור ערכים נתון כמו כבוד אדם, חופש בחירה, מצפון חופשי וכדו'. מכאן שעמדה סובלנית בהכרח תוביל לפעילות מנוגדות לערך הסובלנות - כמו במקרה שגיון רולס קורא לסובלנות מלבד לאתיאיזם, עמדה שכזו קוראת לדבר והיפוכו.

סוקרטס:

נולד ב-470 לפנה"ס באתונה, ב-399 לפנה"ס נעצר ונשפט על הטרדת הציבור השחתת הנוער, ועלבון האלים. הוא שאל מה זה טוב, מה זה להיות אמיץ וכדו'.

כאשר הוא שאל שאלות אלו הוא ערער על נורמות של סופיסטים שהיו מקובלים באותה תקופה. הם טענו כי צריך להראות טוב ולהתנהג רע - כך נהנה מכול העולמות. על כן הוא נעצר ונשפט: העלבת האלים והשחתת הנוער.

הדיאלוג קריטון: קריטון נכנס לכלא על ידי כך ששיחד את השומר, דבר שהיה מקובל כנראה, אני עושה לשומר טובה והוא מחזיר לי טובה. קריטון לא מער את סוקרטס ומאפשר לו להמשיך לישון כי הוא חושב שהשינה היא טובה והיא בריחה מן הבשורות הרעות שהספינה מגיעה. סוקרטס מתעורר ואומר לו על כך שהספינה טובה שזו בשורות טובות. סוקרטס לא לחוץ והוא נסמך על החלום שלו ששם הוא יודע כי יש לו יומיים ולא יום אחד לחיות, דבר שלא היינו מצפים מאדם רציונאלי כסוקרטס. המטרה של קריטון היא להבריח את סוקרטס מבית הכלא, הוא מתעלם ממה שסוקרטס אומר אודות החלום, משום שהוא יודע שסוקרטס איש שיחה מצוין וקשה. על כן הוא בא עם עמדה מפקסת מאוד - קדימה יש לברוח. הוא מציג מספר מניעים לבריחה:

1. קריטון חושש כי אנשים יחשבו כי אני קמצן בכך שלא שלמתי כופר על חייך והברחתי אותך. ועל כן זוהי חרפה גדולה שממוני יקר בעיני מחברי. כאן אנו מבינים כי המוסר של קריטון הוא לפי הרוב. סוקרטס משיב לו כי יקשיב לחכמים ולא לכלל. ניתן לראות כי המוסר לפי סוקרטס צריך להיקבע לפי החכמים ולא אנשים העם הפשוטים. קריטון אומר כי דעת הרבים רלוונטית כי הם רוב הכוח והם יכולים להמית אותנו.
2. כסף לא חסר והוא פחות חשוב מחיים.
3. יש מקומות שיעריכו וישמחו לקבל אותך.
4. ערך החיים - לחיים ערך משל עצמם שהוא הגבוהה מכל.
5. את המפקיר את ילדיך.
6. אתה מטיף למידה הטובה כל חיך, המידה הטובה היא לברוח באומץ ולהמשיך לחיות ולא למות כפחדן כנוע.

קריטון מאיץ בסוקרטס כי ישמע בקולו, ללא דיון אלה שמע בקולי וברח. סוקרטס משיב להנחות היסוד של טיעונים אלו. הוא טוען כי תמיד מה שהנחה אותו זה השכל ולא הרגש. קריטון למעשה **מונע** ממוסר המושתת על דעת הרוב, ואילו זה סוקרטס שונה כי הוא מבוסס על שכל מנומק. קיימים שתי סוגי טיעונים של סוקרטס. אל הקורא ואל קריטון.

- לשבוע הבא, לקרוא את נספח ב', הדיאלוג אותיפרון.

שיעור 3 – 6.11.2013 :

נמשיך עם קריטון :

טענות קריטון - מדוע סוקרטס צריך לבורח מן הכלא :

- החיי חשובים (כסף לא).

- חשוב על ילדיך.

- חשוב על חבריך.

- נהג על פי המידה הטובה, אומץ - אומץ דורש כוח בכדי להלחם ולחיות, לברוח!.

- מה יגידו עלי ? (על קריטון) חרפה ובושה.

התשובות של סוקרטס לטענות קריטון :

סוקרטס לא רואה את קריטון כשווה לו, הוא מתנשא עליו. הקורא לא מרגיש כי יש ביניהם יחס של שווים.

הוא כן מחשיב אותו ל"קריטון ידידי".

אולם סוקרטס ראוה עצמו כמחנך.

קיימות בטקסט הנחות מוקדמות אותן הוא לא מנסה לבסס :

1. אין להישמע לרגש אלה להיגיון.

2. יש להקשיב בכל תחום רק לדעת המומחים ולא לדעת ההמון. רק יחיד מומחה בתחום יכול ליעץ לנו.

3. את החיים הטובים יש להעריך ולא את החיים.

את כל ההנחות והטענות הללו אנו מניחים משום שיש מידה טובה אליה יש לשאוף

סוקרטס מבקש הגדרות ברורות - הוא מחפש תשובה לשאלה מדוע יש לבצע את המידה הטובה - החיים הטובים

הוא מדבר על הדבר ההוא שהעוול פוגע בו והצדק מועיל לו - קרי הנפש, אולם סוקרטס קורא לנפש "הדבר ההוא". הוא משאיר

כאן עמימות - זה בכדי ליצור עניין, שהרי אפלטון הכותב רצה ליצור עניין וסקרנות.

סוקרטס מבצע הקבלה - אוכל לא טוב ואימון לא טוב מקלקלים את הגוף. כך מידה רעה ועוול מקלקלים את הנפש.

רק עם אחיה חיים ראויים של מידה טובה אני אחיה חיים אמיתיים.

אצל סוקרטס מי שידע מהי המידה הטובה מתוך הכרח תמיד יפעל לפיה. אין אדם שידע מהו הטוב ולא יפעל לפיו. ביצוע של

פעולת עוול נובעת מחוסר ידע ולא מרשעות!!

הנחה חדשה בדבר החיים הטובים

סוקרטס מעלה הנחות חדשות

טוב = נאה = צודק - זוהי הנחה אקסיומטית, שסוקרטס קובע אותה.

המהלך של סוקרטס :

1. אין לעשות עוול בכל מקרה - תמיד - מקרה כללי

2. אין לעשות עוול תחת עוול - מקרה פרטי

- מדוע סוקרטס מרחיב את המקרה הכללי במקרה פרטי, זאת מכיוון שהוא רוצה להרחיב את הנושא על שלא תישאר נקודה שאינה ברורה. המטרה היא הבנה מוחלטת, למרות שהמקרה הפרטי הוא קיצוני יותר, ופחות אינטואיטיבי.
- 3. סוקרטס קובע כי אין כל הבדל בין גמילת רעה לבני אדם לבין לעשות עוול.
- אם מישהו פשע ואני מעניש אדם בצורה חמורה בכדי להזהיר את הכלל, האם זה עוול? לדעת סוקרטס כן.
- סוקרטס מבסס את טיעונו היטב, כדי שקריטון יפנים את המוסר ויבין האם מעשיו את מוסריים או לא.

הטיעון של קריטון מתבסס גם על מעמד החוק - טוען קריטון כי המדינה עשתה עוול לסוקרטס, ועל כן רשאי סוקרטס לברוח. מכאן שקריטון לא הבין את סוקרטס כלל, או שאינו מסכים איתו שהרי - אין לעשות עוול תחת עוול בכל אופן.

סוקרטס מבצע הקבלה בין המדינה למשפחה - המדינה חינכה אותך וגידלה אותך על כן אתה מחויב לציית לה. כוונתו של סוקרטס במדינה הוא החוק - החוק הוא זה ששלח אותי למלחמה, שגידל אותי, שפרנס אותי. לא הפרסונות שנמצאים בתפקיד נתון, לא האנשים הם המדינה, אלה היישות עצמה של המדינה והחוק עצמו. כמו שאינך מפנה גו למשפחה כך אינך מפנה גו למדינה. - זה מה שטוען סוקרטס אל קריטון. סוקרטס ממשיך ואומר - אתה יכול לקחת את כל רכושך ולעזוב את אתונה, אך אם אתה בוחר להישאר - אזי אתה מקבל עליך את החוקים. עצם היותי נמצא במדינה היא קבלה של חוקי המדינה. תוקף קבלת החוק במעשה ההישארות במדינה חזק יותר מאשר בהסכמה של מילים - משום שזו הסכמה שבמעשה מן הכוח (מילים, כוונה) אל הפועל (ההישארות עצמה).

כידוע הציעו לסוקרטס המרת עונש המוות בגלות אך הוא אינו הסכים - מדוע? האם יש כך פחיתות כבוד. כניעה? הסכמה?

מדוע סוקרטס לא מפר את החוק?

הפרת החוק תיצור עוול לו עצמו לדעתו - מכיוון שסוקרטס סבור כי הוא יודע מהו המידה הטובה, הראוי. על כן הוא לא יכול להפר את החוק מכיוון שאם כן הוא יבצע עוול לנפשו שלו. עיקר העוול בהפרת החוק יצור דיסהרמוניה בנפשו שלו.

בסוף הדיאלוג נותן סוקרטס טענה אודות השאול, כי בשאול יראו בעין לא יפה כי הוא הטיף לפעולות מוסריות, וכי בכך שהוא יברח מן הדין הוא גומן לעצמו עוול תחת עוול - מדוע הוא נותן אותה בכלל ולמה דווקא בסוף ?

- לשיעור הבא לקרוא את אותפירון (נספח ב')

שיעור 4 – 13.11.2013 :

סוקרטס ואפלטון עושים מהלך חדש בפילוסופיה היוונית. סוקרטס הוא הראשון שמדבר אודות אתיקה, אלו שלפניו התעסקו בשאלות אודות הטבע ולא אודות האדם.

- מה זה מידה? מידה זו נטייה להתנהג באופן מסויים.
- האם להתנהג באופן טוב זו הגדרה? אולם מה זה טוב?
- האם מידה טובה היא עניין יחסי או אבסולוטי?

לנהוג על פי המידה הטובה זה משהו שהוא מוחלט מבחינת ההתנהגות, היא התנהגות שחוזרת תעל עצמה ונהוגה תמיד על ידי האדם.

אותיפרון :

סוקרטס נפגש עם אותיפרון בבית משפט. סוקרטס נתבע על המצאת אלים חדשים. אותיפרון טובע את אביו על הזנחה והריגת עבד שרצח.

זו כיביכול חסידות. מצוות שבין אדם לחברו נחשבים לחטא בתרבות היוונית לאדם ולאליים היוונים. על כן זה נדון בבית משפט דתי. כאשר אותיפרון לא מעמיד לדין את אביו על הזנחת האסיר ומותו הרי הוא חוטא לדעתו - אולם הנתבע הוא אביו, מה חזק יותר דין הצדק או מחוייבותו לאביו?
אותיפרון חושב כי הוא צריך לתבוע את אביו.

מהי החסידות? להעמיד לדין את אבי או לא לתבוע את אבי ולכבדו?

הגדרה 1 - להעמיד את אבי למשפט

הגדרה 2 - חסידות היא מה שאהוב על האלים.

סוקרטס טוען כי אין כאן עקביות, שהרי טוב ורע, מכוער ויפה, צדק ואי צדק - בכל אלו אין החלטה מה אהוב על האלים אלה רק על מדעים אמפיריים כמו מתמאטיקה.

תיקון להגדרה 2 - מה שאהוב על כל האלים.

סוקרטס שואל האם החסידות היא חסידות משום שאהובה על כל האלים = אקסטרינזי.

או החסידות אהובה על כל האלים משום שהיא חסידות = אינטרינזי.

- אם חסידות היא משום שהיא אהובה על האלים, אזי הצידוק שלה לא קוהרנטי ויציב ולכן אינו מספק את סוקרטס. סוקרטס שואף לחסידות שאהובה על האלים משום שהיא כזו! ולא חסידות שהיא אהובה ועל כן חסידות. סוקרטס לא רוצה חסידות שהיא חסידות עקב אהבת האל. אלה הוא רוצה חסידות שהיא מטעם עצמה חסודה ועל כן האל אוהב אותה.

בניגוד למהלכו הרציונאלי למציאת הטוב של סוקרטס - דיוויד יום שאף למצוא את הטוב והרע על פי הרגש. מה שרע דוחה ומה שטוב מושך.

ניסיון הגדרה 3 - אותה מציע סוקרטס : חסידות היא חלק מן הצדק.

חסידות היא החלק שמטפל באלים - אום כיצד ניטל לטפל להועיל לאל? שהרי הוא מושלם.

הטיפול אומר אותיפרון הוא שירות לאלים - התפיסה היא שהאל הוא כל יכול, לכן בן תמותה לא יכול להועיל לו, אולי אל יכול להועיל לאל. לכן לא שירות ולא טיפול יכול להועיל לאל

צדק חלק שמטפל בבני אדם

• לשבוע הבא לקרוא את הפוליטאה. לא מצורף כאן.

שיעור 5 – 20.11.13 :

• לקרוא את אתיקה של אריסטו, ספר ראשון ושני. (נספח ג')

אפלטון נולד בעת המלחמה הפולוקינזית, בסיום המלחמה הוא בן 27 והוא מאוד הושפע ממנה. יש מי שאומר שיש לטעון בין ארועי ילדות לבין שאיפתו לעצב את המדינה האידיאלית.

היות והוא היה שייך למעמד האריסטוקרטית הוא היה אמור להיות מנהיג אך הושפע מסוקרטס. מותו של סוקרטס מאוד השפיע עליו, כיצד יכלו הם להרוג אדם טוב שכזה. הוא גם זועזע ברמה האישית וגם הפילוסופית - למה בני אדם לא מוכנים לחשוב? היה מאוד מקורב לסוקרטס, ועבר התנכלויות משונאי סוקרטס. הקים את האקדמיה, שם למדה מתמטיקה, דיאלקטיקה, וגיאומטריה.

שיטת הלימוד לפי הדיאלוגים היא - הצגת הבעיה וניסיון למצוא פתרון. בשלבים האחרונים עסק מעט בפוליטיקה.

עד כה היו הדיאלוגים היו מעין עימות/שיחה למטרת מציאת הגדרה למושג. ביוונית הכוונה היא שאנו מחפשים אחרי "האיידוס" = אני רואה. את ההגדרה המלאה.

המאפיין את האיידוס הוא לא רק סימן היכר אלה הוא נותן את מעמד האונטי לדבר מסויים, מעמד הקיום של דבר מסויים. מה שיש בתקופה של סוקרטס באתונה הם הסופיסטים, הם מלמדים אנשים כיצד להצליח. הם משתמשים ברטוריקה. הם מציגים דבר כיפה או ראוי אך הם מסתירים את תכונותיו הרעות - יש פער בין מהות הדבר לאיך שהוא מוצג. סוקרטס מחפש הגדרה אשר היא האיידוס, ששווה את היציבות של הדבר, של ההגדרה, אין שם פער. איידוס זו הצורה של הדבר - הוא התפיסה של מהות הדבר באמצעות המחשבה. למשל אני רואה עציץ יפה, אני למעשה רואה רק עציץ, אך השיפוט שהוא יפה הוא דבר תבוני - זה האיידוס. האיידוס מקנה לי יציבות - יציבות מקנה לי סדר = קוסמיס - אם יש לי סדר אני משיג יופי וטוב - יופי וטוב שווה סדר. רק עם אדע את כל האיידאות כולל הצדק אהיה אדם הרמוני ומאושר.

אצל אפלטון וסוקרטס יש הבחנה בין ידיעה להבחנה.

סברה אודות דברים מתקיימת מניסיון. ידיעה היא קישור הסברות בצורה קוהרנטית ואחידה. חוסר יציבות בין הסברות מעלה סתירות בניהם ועל כן אין ידיעה. כדי שתתרחש ידיעה יש קישור מלא של כל הסברות בנושא מתוך חקירה וניסיון.

אפלטון רוצה למצוא את האיידאה - זה חיבור הסברות כולם לידי ידיעה אמיתית. אידיאה היא צורה והכוונה שלה היא איידוס + ממשות. - מה זה ממשות? זה משהו קיים, ישנו. מה שקיים באמת שייך רק לעולם האיידאות.

אצל אפלטון יש שלושה עולמות:

עולם היש - אידיאות. זהו העולם היציב והקבוע ללא שיוני. רק בעולם הזה יש יציבות. רק תפיסה חושית מקנה יציבות. אמת נמצאת רק בעולם התבוני. מה שיותר קיים הוא אידיאה מאשר חומר ASOMATOS = יש מופשט מן החומר. אולם האין

עולם הביניים/תופעות = דברים מתהווים. מהווה רק את עולם התופעות לא מבוסס על תבונה. זהו עולם חומרי והוא משתנה ולא משתנה - עץ שנשרף לא מתקיים, אולם אידיאות העץ ממשיכה להתקיים תמיד.

מהו מעמדו האונטי של האיידוס - אני צריך לחפש את זה בעולם האידיאות.

האם איידוס זה למעשה - אידיאה ללא ממשות? זה לא נכון!

פוליטיאה = משטר מדיני.

אפלטון בספר זה מחפש את האידיאה של המשטר.

מדוע רק עכשיו מדבר אפלטון על צדק? מדוע דיאלוג זה שמתעסק בצדק נכתב בשלב מאוחר יותר?

הסיבה היא כי מידת הצדק קשורת לכל המידות האחרות שהוצגו בדיאלוגים קודמים - ועל כן היא באה רקבסוף לאחר שהוצגו דעות קודמות אודות נושאים שונים שהיוו את הבסיס להבנת הצדק.

מהו צדק באפוליטיאה?

הגדרה ראשונה - קיפלוס : לומר את האמת ולהחזיר לכל אדם אתה מגיע לו.

כאן המישור הוא אישי.

סוקרטס אומר לו אולם הלווייתני סכין למישהו ועכשיו הוא .

הגדרה שנייה - תראסימכוס : צדק הוא תועלתו של החזק.

מישור הפעולה כאן הוא מדיני. העם חזק ולכן הוא שולט.

המטרה כאן בדיאלוג היא למצוא מדוע הצדק הוא טוב כשלעצמו.

גלאוקון : טוב לעשות עוול ורע לסבול עוול.

אם כאן הצדק הוא אמצעי. אנשים תקנו חוקים על מנת לא לסבול את העוול. מקור הצדק הוא יצירת החוקים למען צמצום העוול.

כאן אנו לא מוצאים הצדקה לצדק שהוא טוב מעצמו אלה הוא אמצעי כאן.

גלאוקון נתן הצדקה לטענתו כי כולם יבחרו לעשות עוול אם לא יתגלו - הסיפור של טבעת גיגס.

אין אדם שעשוי מפלדה ולא יעשה עוול.

אף אחד לא צדיק מרצונו - אדם מתנהג כצדיק כי הוא פוחד מעוול.

עדיף להתנהג כצדיק ובפועל להיות רשע.

אדימנטוס : מי שחזק יעשה מעשי עוול ויראה צדיק.

סוקרטס נותן את משל האותיות הקטנות והגדולות. האדם קטן והמדינה גדולה על כן יותר ברור לראות צדק במדינה ולא באדם פרטי.

יש אידיאה אחת של צדק שתקפה לאדם ולמדינה.

סוקרטס בונה בטיעונו את המדינה המתהוות כדי להוכיח את טיעונו - הוא מציג את הפונקציות של המדינה ומראה את הצורך בצדק לכינון מדינה צדקת.

אפלטון מאפייני את תושבי המדינה לפי כישוריהם :

מעמד המפרנסים : אל והם בעלי מקצוע רבים מאוד, בעלי יכולת מיומנות. יש מקצועות רבים כי אין אדם מוכשר לכל דבר.

החינוך שלהם יכלול מוסיקה לנשמה והתעמלות לגוף.

בעל תכונת יישוב הדעת = מתיונות - המתיונות חשובה כדי שלא יקפוץ המפרנס ממקצוע למקצוע - פריצות תמנע מהמפרנס

להתמחות במקצועו, וכך הוא לא יבצע את תפקידו.

מעמד השומרים: הם הלוחמים, הם מסווגים כמו כלב גזע = תוקפנים למי שצריך ונאמנים למי שצריך.

בעלי ישוב דעת, ויותר חשוב יש להם יכולת לזהות את הטוב והרע ויכולת נפשית להסתער כשצריך - בעלי תכונת האומץ וישוב הדעת. יש להם מיומנות לחימה וידיעה של הבדלה בין טוב ומוכר לבין רע, ומדוע חשוב לשמור על הטוב והמוכר. השומרים יתמחו רק בלחימה כדי שהם ימרכזו את כל מיומנותם בלחימה. ולא יוסחו על ידי הפרעות אחרות. החינוך שלהם יהיה מורכב מהתעמלות ומוסיקה. אולם הם צריכים גם את האגדות = השקרים שיש בהם יופי. זאת על מנת למלא את הבנתם בצורך בהגנת המדינה. שקר הוא בעל תועלת חינוכית.

דוגמא לשקר הוא סיפור הנשמות שבאו לכסף זהב ונחושת - רק השליטים מזהב, שומרים מכסף ומפרנסים מנחושת.

מעמד המושלים: בעלי מיומנות השליטה, ויש להם את הידיעה המלאה את האידיאה כיצד לשלוט. יש להם את מידות הטובות:

ישוב דעת, האומץ והחכמה שזו ההסתכלות המקפת של כל האידיאות. כולל את אידאת הצדק.

הם למדו מתמטיקה, דיאלקטיקה, גיאומטריה. אידאת המשטר את שווה לאידאת הצדק.

לשליט יש את ידיעת כל האידיאות - יש לו מערכת קוהרנטית ויציבה של ידיעת של כל הסברות והאידיאות - אין פה פער בין סברה לידיעה. יש לו הבנה של העולם. בניגוד לסופיסטים שהם טוענים כי פער בין מהות לתופעה "תיראה צדיק ותהיה רשע" זו השתנות, סתירה.

ידיעת הצדק המצויה אצל השליט היא לתת לכל אחד את המגיע לו, שכל אחד לפי יכולתו יבצע את הטוב ביותר שהוא יכול.

שיעור 6 – 27.11.2013:

מה זה צדק באדם? לאחר שהראנו את מהות הצדק במדינה, ניגש להראות את מהות הצדק בנפש האדם.

לפי סוקרטס לנפש האדם יש את רגש ואת ההגיון.

נפש האדם לפי אפלטון: בעלת שלושה רכיבים: רכב, סוס לבן, סוס שחור.

הרכב = הגיון

סוס לבן = כל הרגשות הקשורים להיותנו יצורים חברתיים - קנאה, אהבה, כעס, שנאה, ידידות.

סוס שחור = כל הרגשות הקשורים לעצמי - תאוות, תשוקות, יצרים, רעב, צמא.

ההגיון צריך להיות שליט על שני הסוסים, הוא צריך לתת את המקום הראוי בדיוק רב לכל סוס, עליו לשלוט בצורה נכונה ברכיבים השונים בנפש האדם - זהו האדם הצדיק.

האם סוקרטס של הדיאלוג שעמד במשימתו לתת הצדקה טובה אינטרינזי למושג הצדק?

היווני שאף להיות מאושר, מאושר הוא היות אדם צדיק = מאוזן - זוהי ההרמוניה עצמה. רק בהיותי צדיק אני אשיג את הנפש ההרמונית, היותי מאושר הוא בתנאי היותי צדיק.

בספרים 9 ו 9 אפלטון מדבר על צורות שלטון:

אריסטוקרטיה

טימוקרטיה

אוליגרכיה

דמוקרטיה

טירניה

המשטר האידיאלי עפ"י אפלטון הוא המדינה האריסטוקראטית - בה הפילוסופים שולטים וכל אחד עודה את מה שהוא ראוי לו. חלה הידרדרות ביחיד - ההיגיון כבר לא שלט ועל כן התאוות שלטו, הם איבדו את המתינות, אין איזון בנפש. האריסטוקרטיה התנוונה והפכה לטימוקרטיה "שלטון העוז" בעלי הכוח הפיסי שולטים, הם תפסו את השלטון בכוח הזרוע. הם צברו רכוש ונשים ועל כן מושא ענייניהם היה שונה מהמדינה, והם איבדו את עוז הנפש וחכמת האומץ - הם אבדו את ההבחנה של האומץ, . מי שהיה בעל יותר ממון תפס את השלטון. על כן ירדה המדינה לשלטון אוליגרכיה - מהאוליגרכיה יש התנוונות נוספת, ההמון לא רוצה להיות כפוף לשליט יחיד - ואז הידרדרנו לדמוקרטיה - שיוויון, חופש ושלטון העם - שני אלו בניגוד למשנתו של אפלטון אודות מדינה - בשלטון דמוקרטי כל אחד עוסק במה שבא לו, לפי אפלטון זה לא ייתכן. מתוך הכאוס שכל אחד עושה מה שבא לו, צומח שליט יחיד - שלטון טירני - בהתחלה הוא עוזר להמון אך לאט לאט הוא מבין שהוא לא יכול לספק הכול לכולם, על כן הוא חייב לדכא את אנשי העם כדי לשלוט בהם.

הסיבה להידרדרות השלטון היא הידרדרות היחיד - אפלטון מראה שחייבים לשמר את המבנה החברתי ומדיני של מדינה אריסטוקראטית שבא כל אחד עוסק את מה שהוא ראוי לעשות. במדינה כזו יש חינוך למבנה נפש הרמוני, בה אדם הוא בעל שליטה על עצמו.

אריסטו:

אבי התורה התליאולוגית - לכל דבר יש תכלית.

בתחילת הספר מגדיר אריסטו כי כל פעולה היא לשם טוב כל שהוא. לכל דבר יש תכלית. טיבה של העשייה האנושית היא להשיג תכליות שונות.

חלק מהפעולות הם האמצעים לתכלית גבוהה יותר

חלק מהפעולות הם התכלית עצמה - עשייתם הם למטרת עצמה.

"בצדק הגדירו, אפוא, את הטוב כאותו עניין שאליו שואף הכול"

למעשה נראה כאן כי יש תכלית אחת אליה שואף הכול - והיא הטוב.

תכלית סופית זו היא האחרונה בשרשרת התכליות - כך שלמעשה כל התכליות חוץ ממנה, הם אמצעים בלבד אליה. וזו היא האושר.

עמ' 17 - יש דעה רווחת מקובלת כי האושר הוא התכלית.

אולם האושר הוא בעל הגדרות שונות:

1. חיי הנאה - עונג, הנאה, כבוד.
2. חיים מדיניים - חיי חברה, צדיקות.
3. חיי עיון - פילוסופיה.

בעמ' 24-25 מגדיר אריסטו כי אושר הוא:

1. מושלם - תכלית לעצמו.
 2. אוטרקי - מספיק לעצמו.
- חיי אושר הם חיי אשר מספיקים לעצמם, אין הם זקוקים לדבר חיצוני אחר.

- מכאן שהנאה וכבוד, חיי הנאה, והחיים המדיניים הם אינם חיי אושר אלה אני מחפש אותם למען האושר עצמו, הם אלו

<u>מאפיין</u>	<u>תבונה מעשית</u>	<u>תבונה עיונית</u>
תחום עיסוק	מעשים - זוהי תבונה אשר קודמת למעשה היא אינה תכלית	עיון כשלעצמו - הוא הפעילות

המספקים לי אושר, ולא אושר עצמו.
- חיים מדיניים הם תכלית לעצמה, אך אינם אוטרקיים, אינם מספיקים לעצמם.

שיעור 7 – 4.12.2013:

המהלך של אריסטו:

לכל הפעולות כולם יש תכלית אחת אחרונה והיא הטוב העליון - האושר.

2 סוגי תכליות:

תכלית תלויה בדבר.

לתכלית כשלעצמה יש 2 מאפיינים:

1. מושלם.

2. אוטרקי.

אריסטו מציג 3 דעות רווחות לאושר.

הנאה כבוד - זה לא אוטרקי, תלוי באחר, ואני רודף אותם למען האושר.

צדיקות (חיים מדיניים) - אריסטו מניח כי אם אדם מאושר שואף להיות אדם טוב, לא כולם מסכימים איתו.
חיי עיון

אריסטו שואל מי הוא סנדלר טוב? סנדלר שמבצע את עבודתו היטב! - מכאן שיש לבדוק מה מייחד את האדם?
מה מאפיין אדם:

תזונה - כל בעח' וצמחים.

חישה - כל בעח'.

מחשבה - כל השאר שייכים לכל החיות מלבד המחשבה.

מכאן שאדם שחושב היטב הוא מבצע את אנושיותו היטב.

איזה סוגי מחשבה קיימים באדם?

מעשית - צדיקות

תיאורטית - עיונית

עצמה	עצמה	תכלית הפעילות אוטרקית? מושא החקירה ערך החקירה
תכלית לעצמה כן היא מספיקה לעצמה אלוהים, ייקום, נשגב. אלוהי, נשגב.	כיצד לנהוג לא משום שהיא צריכה חברה - בני אדם מעשי, חברה, בני אדם. ארצי, מעשי	

העיון הוא התכלית הסופית. חיי עיון הם הטוב העליון.

עבור אריסטו אדם שחי חיי עיון יודע מה הטוב העליון, מכאן סביר להניח שהוא ידע היטב את רזי התבונה המעשית, המעשה המוסרי - ועל כן הוא יהיה אדם מוסרי.

הסגולה הטובה לפי אריסטו :

סגולה טובה במובן המעשי, צדיקות - נקנית מתוך תרגול. עם כן הידיעה אינה מספיקה אלה המעשה עצמו הוא מה שחשוב. מידה טובה היא עניין של הרגל "עד אשר אני רוחש אותו כטבע שני".

אריסטו אינו מפריד את המוסר מן הפוליטיקה - האדם הוא חיה חברתית, ועל כן נדרש אדם למידה טובה, אולם היא לא הטוב העליון, אלה חיי העיון.

שלושה סוגי אנשים :

פרוץ - התאוות שולטות בו, אינו שונה מן החיה.

מיושב בדעתו - רכש חינוך, ורוכש הרגל טוב, אך עדיין יש בו מאבק משום שהתאוות אינן התאינו (נעלמו) עדיין.

מחונן במידה הטובה - הצליח לרכוש את המידה הטובה ולאין את התאוות, הוא בעל הרמוניה ושקט.

מידת האמצע :

זוהי מידה אישית, על כן אצל כל אדם היא תהיה שונה. כמו כן היא תהיה תלויה בנסיבות.

מידת האמצע דורשת רפלקציה, ורק כך הוא יפעיל את שכלו.

ישנם פעולות שהן רעות כלשעצמן - כמו רצח, ניאוף וכדו. פעולות אלו אין בהם מידת אמצע שהיא טובה.

סיכום של שלושת ההוגים היוונים.

מהי המידה הטובה לפי ...

סוקרטס - ידיעת הטוב עצמו. מה שמייחד את סוקרטס הוא שאילת שאלות על יחסים בין בני אדם. לפי סוקרטס אם לאדם יש את הידיעה הוא הרמוני, ועל כן אין לאדם לבצע עוול כי הוא פוגע בעצמו.

אפלטון - רכישת האידיאה, המידה הטובה היא אידיאה, אדם אשר במעשיו לוקח חלק באידיאת הצדק - כל אחד מחלקי נפשו לוקח פועל לפי מה שצריך לפעול.

אריסטו - מידה טובה היא עניין ידיעת הטוב אשר מושרש באמצעות הרגל, ניסיון ובגרות. המחונן במידה הטובה הוא זה שמאין את תאוותיו ופיתח הרמוניה.

מבנה הנפש לפי ...

סוקרטס - הנפש מורכבת מ 2 : רגש ושכל.

אפלטון - הגיון ששולט על התאוות והרגשות תשוקות, במידה נכונה כל חלק לוקח את אריסטו - שכל, רגשות חברתיים, דפוסי התנהגות חברתיים ואינסטינקטים שמפעילים אותנו כמו את בעח'. לפי אריסטו השכל צריך להנהיג אותנו כיצד לנהוג באופן נכון ושקול בכל מצב.

האם יתכן מצב של צדיק ורע לו רשע וטוב לא?

סוקרטס - אם אתה צדיק אתה יודע מה הטוב, יש בך הרמוניה, על כן לא יכול להיות לך רע.

אריסטו - הוא ריאלי, הוא לא יאמר בחייו על אדם שהוא מאושר, אלה רק לקראת מותו, משום שחייו יכולים לנוע לכיוון סבל וצער גדול. על כן אושרו של אדם נקבע רק במותו או לקראת מותו. מעשיו של אדם הם הקובעים ההשפעה של מאורעות החיים על האדם - אדם שחייו חיי עיון פחות מושפע ממאורעות החיים משום שהוא עסוק בנשגב.

חולשת רצון:

הגדרה של דיוידסון :

1. אני אומר על פעולה X שהיא נעשתה באופן ראציונאלי.
2. הפועל יודע שנתיב פעולה אחר פתוח בפניו
3. הפועל בוחר באפשרות הפחות מוצלחת X בהינתן כל השיקולים האפשריים שהפעולה אותה לא ביצע היא הפעולה המוצלחת ביותר Y.

שיעור 8 – 11.12.2013 :

המשך משיעור קודם.

דוידסון אומר שאדם יודע שהוא מדליק סיגריה, הוא יודע שהוא יכול שלא לעשן אותה וכאשר הוא עשה את אות הפעולה הוא יודע שהפעולה של לא לעשן סיגריה, היא טובה יותר ובכל זאת בחר בלעשן.

לפי אריסטו יש 3 טיפוסים :

פרוץ

מיושב בדעתו

המחונן במידה הטובה

הטיפוסים לא מתנהלים באופן דומה, ועבורו יש הקבלה מלאה בין תבונה מעשית לבין תבונה עיונית.

לדוגמא : בתבונה עיונית יש 2 הנחות :

- כל היוונים חכמים

- סוקרטס יווני

מסקנה – סוקרטס חכם.

בתבונה מעשית :

- מן הראוי לטעום מהדברים המתוקים

- דבר זה מתוק

מסקנה – אטעם מהדבר הזה.

אם בתבונה עיונית אני מקבלת את ההנחות אני אקבל גם את המסקנה, אתה לא יכול שלא לקבל את המסקנה, אותה דבר בתבונה מעשית, כאשר אני שואל מה אני עושה ולא מה אני חושב, קיבלתי את ההנחות אני מקבלת את המסקנה. עבורנו המסקנה של הנחות זו מחשבה, לעולם לא פעולה, כדי שאני אדבר על פעולה אני צריכה לספר סיפור פסיכולוגי, שאני רוצה שמהוו.

למה X אכל את A?

X רצה לאכול

X האמין ש-A מאכל

מסקנה – X אכל את A. למה אכלתי? כי רציתי, האמנתי.

הסיבות לפעולות קרו לפני – IT והפעולה היא ב- 2T.

יש תמיד דדוקציה – אם קיבלתי את ההנחות, אני בהכרח מקבל את המסקנה, אין אפשרות אחרת.

אצל אריסטו למה X אכל את A? כדי להגיע לאושר, לתכלית הסופית.

אצל אריסטו הסיבה באה אחרי הפעולה, התכלית מגיעה אחרי הפעולה. בשביל אריסטו העניין של הרצון לא רלוונטי, אין רצון, אדם יודע מה התכלית והוא פועל כדי להגיע אליה, לא מתוך רצון אלא מתוך ידיעה.

עבור אריסטו יש מקום לתאוות אבל הם יכנסו דרך הדלת של התבונה, יש באדם יצר חייתי (תאוות, רצויות) ויש חלק תבונתי אבל הפיצול הזה לא באמת קיים, ההפרדה היא רק ברמה התיאורית בפועל שני החלקים האלה פועלים באדם, המחונן במידה הטובה מתרגל בצורה טובה והוא יודע איך לפעול.

יש מצבים של חולשת רצון משום שהתאוה מנהלת את היחיד.

הסיפור של חולשת רצון הוא באג, התאוות נכנסו לשיקול של היחיד והידיעה שהייתה לו היא ידיעה עמומה. בן אדם כאילו עשה

היסק דדוקטיבי אבל הוא לא באמת עשה. זה תיאור לתופעה, זה לא מסביר למה זה קורה.

איזה ידיעה יש לאדם שהוא חלש רצון? ידיעה לא ברורה. שחקן שבא ומשחק ומדקלם הוא לא בהכרח מבין את המשמעות של

אותן מילים.

האם הפרוץ יכול לגלות חולשת רצון? כמובן, כל הזמן כי הרצון זה שמנהל אותו. גם הפרוץ הוא רציונאלי.

האם המחונן במידה הטובה יכול לגלות חולשת רצון? אם יש לו ידיעה שלמה, אז ההסבר של אריסטו לא מסביר את התופעה, הוא רק מתאר את התופעה.

הגדרת חולשת רצון: חולשת רצון היא מצב בו אני מקבל את ההנחות אך לא מקבל את המסקנה המתבקשת.

למשל כאשר אני מקבל את ההנחה כי עישון מזיק. אך את המסקנה כי אסור לעשן איני מקבל ועל כן אני מעשן.

- במקרה של אי צחצוח שיניים חד פעמי אני מקבל את ההנחה כי שום נזק לא יגרם. המסקנה היא להשאר במיטה ולא לקום, אלה להישאר לישון. במקרה בו אני עדיין קם - זוהי חולשת רצון.

חולשת רצון עפ"י דיוודיסון

א. נעשה באופן מכוון ולא מתוך דחף או כוח עליון.

ב. הפועל יודע שנתיב פעולה אחר פתוח בפניו.

ג. הפועל בוחר באפשרות הפחות מוצלחת בהינתן של השיקולים האפשריים שהפעולה אותה לא בצע היא הפעולה המוצלחת

ביותר.

שיקוף עמדתו של אריסטו לפעולה :

P1 - אם אדם רוצה לעשות את X יותר מאשר את Y . וחופשי לעשות כן .

P2 - אם אדם שופט שX עדיף על Y , אז הוא ירצה ב X יותר מ Y .

P3 - יש מעשים שהם חולשת רצון .

P1, P2 הם התורה האריסטוטלית לפעולה . (מספקים בסיס רציונאלי לפעילות)

- יוצא מכאן כי P3 הוא שקרי, כי P1 ו P2 סותרים את 3. אולם דיווידסון יראה שלא כך .

P2 היא הנקודה הבעייתית - משום שלא כל מה שטוב אנו רוצים, יכול להיות שאני מבין שהוא טוב אך אני עדיין לא רוצה אותו .

P1, P2 הם הסברים לקיומה של פעולה :

אדם בוחר בפעולה מסוימת כי הוא סבור שהיא רצויה עבורו .

כשאדם פועל באופן מכוון, הוא מאמין שמה שהוא עושה ראוי .

אבל, איזה משני העקרונות הנ"ל חשוב לביקורת?

מחד, אנו רוצים לקשור בין הרצויה בX לשיפוט שX הוא טוב .

מאידך, לא בהכרח כשאנו שופטים שX עדיף אני גם בוחר בו .

מעשים של חולשת רצון נקשרים אצלנו כדברים לא טובים תמיד - אולם לא תמיד זה כך אומר דיווידסון .

יש להבין כי בחולשת רצון המסקנה שמתבקשת נסתרת על ידי חולשת רצון .

ATC-All Things Considered

שיפוט מותנה (או יחסי) בשונה משיקול שהוא All-Out (AO) (כלומר מוחלט, חל תמיד, אינו מותנה/יחסי)

- זהו טיעון מותנה - הכוונה אי עדיף על בי אל לא על ג' .

- ATC-All Things Considered הוא סוג של שיפוט *Prima facie* .

שיפוט *Prima facie* :

PF=in light of r, a is prima facie better than b .

מה ניתן לומר על שיפוט PF?

שיפוט PF אינם כשלעצמם מסקנה לטובת עליונותו של a .

משיפוט PF לא ניתן לגזור לוגית מסקנה שהיא AO .

העובדה שאדם עשה שיפוט PF אינה מספקת אפילו עבור עצמו בסיס מספק לגזור ביחס לעצמו מסקנת AO מקבילה .

דיווידסון : הבעיה של חולשת רצון היא בעיה כללית יותר של אינטרסים מנוגדים

* מחד :

1. מהנה (רצוי) לאכול דברים מתוקים .

2. דבר זה מתוק

- אוכל דבר זה [P=אכילת דבר זה רצויה]

* מאידך :

3. אין לאכול מזון עתיר קלוריות.

4. דבר זה עתיר קלוריות.

- אמנע מלאכול דבר זה [$\sim P$ =הימנעות מאכילת דבר זה רצויה]

כל ארבע האמונות הן קונסיסטנטיות ואפשר להאמין בהן ללא סתירה, אבל נובעות מהן פעולות שמצויות בסתירה ($\sim P, P$). גילי מתלבטת מה לקנות:

C1: לאור העובדה ש b יקר יותר מ a, a עדיף PF על b.

האם גילי תקנה את a?

C2: לאור העובדה ש b הרבה יותר מרגש מ a, b עדיף PF על a.

כדי להגיע להכרעה שבסופה פעולה, גילי נדרשת להחליט PF ביחס למכלול השיקולים ($C1, C2, \dots$) מה עדיף.

PFN: In light of ($r1 \dots rn$) a is prima facie better than b.

ATC: All things considered ($e1 \dots en$) a is prima facie better than b.

אם כך, מדוע P3 אפשרי בהינתן P1, P2?

P1, P2 יחדיו אומרים שפועל שהגיע למסקנה AO לטובת אפשרות A לא יעשה באופן מכוון B.

אבל מעשה של חולשת רצון אינו תוצאה של שיפוט שהוא AO, אלא שיפוט שהוא ATC.

א. נעשה באופן מכוון (רציונאלי) ולא מתוך דחף או כוח עליון.

ב. הפועל יודע שנתים פעולה אחר פתוח בפניו.

ג. הפועל בוחר באפשרות הפחות מוצלחת בהינתן של השיקולים האפשריים שהפעולה אותה לא ביצע היא הפעולה המוצלחת ביותר.

רצח בדם קר לעולם לא מוצדק, אולם מכיוון ששיפוטנו הם לא תמיד AO אלה הם לעיתים ATC על כן - שיפוטם הם לא מוחלטים תמיד. מכאן יתכנו שיקולים שבהם אגיע למסקנה כי רצח בדם קר יתכן.

אזי זה לא שהבאתי עצמי לסתירה - המבנה הדדוקטיבי נשמר. אזי הכשל נובע על ידי תבוסה של רציונאליות. הפועל כשל להפוך את שיקול ATC לשיקול AO. יש כאן בפעולה זו אי פעולה של העיקרון הסובסטיביבי, שאומר כי פעולה רציונאלית תהיה על פי מסקנת ההנחות.

במעשה של חולשת רצון הגעתי לשיפוט של ATC על כן אני אמור לעשות A ולא את B. מכאן אני אמור לבצע את עקרון סובסטיביבי שהופך שיקול ATC לשיקול AO = כי עלי לבצע את A כי הוא עדיף על B. אולם אני אינני מצליח לעבור לשלב ה PC. זוהי חולשת הרצון.

לפי דוידסון מי שפעל בחולשת רצון אינו מבצע טעות לוגית ואינו סותר את עצמו.

חלש רצון הוא מי שהפר עקרון סובסטיביבי של רציונאליות שמאפשר מעבר משיפוט שהינו ATC לשיפוט AO.

The principle of continence=perform the action judged best on the basis of all available relevant reasons.

“what is wrong is that the incontinent man acts, and judges, irrationally, for this is surely what we must say of a man who goes against his own best judgment” (p. 41).

מרבית שיפוטיו הם ATC ולא AO. אדם איננו תמיד פועל רציונאלי, אלה פועל של חולשת רצון. כאשר אנו עושים פעולה אנו לא עושים אותה סתם אלה כי אנו מאמינים שאנו חופשיים וכי היא טובה לנו - אולם עדיין מציג פה דיווידסון כי יש פעולות שהם אינן רציונאליות!!!

הצורה בה אדם מקבל מסקנות היא לא בהכרח דדוקציה אלה היא אינדוקציה, במסקנתו אדם דוחה את העיקרון הסובסטנטיבי

- לקרוא נספח א' בפרק א' בעקרוני המוסר של דוד יום. (נספח ד')

שיעור 9 – 1.1.2014 :

Traveler Jim מגיע לכפר, ופדרו – הרוזן האכזר – מצהיר שהיום הוא הולך להרוג 20 איש ולהכריח את גיים לצפות בו. פדרו

מציע לגיים להרוג אדם אחד במו ידיו, ופדרו ישאיר את ה19 האחרים חיים. מה עליו לעשות?

אם נראה את גיים בוחר להרוג אדם אחד מתוך ה20 על מנת להשאיר את האחרים בחיים, איך נגיב?

- אקרא לו רצח, אני סולד מהמעשה הזה. תגובה רגשית.
- אני אראה בזו עבירה על חוק שכלתני, ואשפוט אותו בחומרה.
- אקרא לו הורג אדם, ולא רוצח, כי אין מוצא טוב לדילמה. אני יכול להזדהות עם השיפוט המוסרי שלו.
- אפרת: יכול להזדהות, הכוונה לעניין הרגשי של גיים באותו רגע?
- סטודנט: כן. למרות שהייתי נוגד אחרת.

השאלה הבסיסית היא בעצם, למה אנחנו סולדים ממעשים לא מוסריים?

1. רגש

2. חינוך (ציות לחוק או נורמה) – מידות.

3. עיון שכלי – ערכים וציווים מוחלטים, תוצאות.

נתחיל ביום: פרק א' ציטוט [134]. האם המוסר הוא שכלי או רגשי? שכלי יכריח אותנו להיות זהה אצל כל מי שמשתייך למין האנושי- לכל בני האדם. אם הוא רגשי, הוא יכול להשתנות אצל כל אחד ואחד.

ציטוט [135]: את ההבחנות עושה השכל, ולא הרגש. אבל את הטעם אי אפשר לטעון ע"י נרגש.

ציטוט [136]: התפקיד של השכל הוא להתעסק בעובדות, הוא יכול ללמד אותי מה הדברים החיוביים שיש במידות הטובות, אך הוא לא יוכל ללמד אותי מהו הטוב. הידיעה הזו תלויה רק ברגש שמתעורר בי באותו רגע.

[235]: השכל לבדו אינו יכול לגלות גילוי או שבח מוסרי. הוא טוען שמעשה יהיה טוב אם הוא יעורר תחושה מוסרית. -> מועיל (תועלת חיובית). חשוב להבין, שיום הוא לא תועלתן!!!!

למה שלא נטען שהרגש (המוסר במובן מסוים) – היא self evident? הרי יום יגיד לאדם שרוצה להרוג, שהוא פועל נגד הרגש שלו. האם נטען שהרגש מוחלט לכולם? ואם כן, אז הוא אמיתה מוכחת מעצמה?
 רגש מוחלט ומשותף: הוא טוען שהרגש האנושי הוא משותף כי המתכונת האנושית בנויה באופן דומה, אבל זה עניין שעדיין יש לו להוכיח.

האם יום הוא אובייקטיביסט? נזכיר את ההנחות של האובייקטיביזם:

1. אפשר להגיע להסכמה כללית
2. יש שיטה
3. חלק מהמשפטים משקפים מציאות
4. ניתן להבחין בין משפטי אמת ושקר (נובע מ2,3)

היופי לא נמצא בתוך המונה ליזה, היא רק מורכבת מצבעים ופרופורציות – אנחנו משליכים את היופי שהוא תכונה אנושית על המונה ליזה. אנחנו טוענים שיש יופי במונה ליזה כי אנחנו משליכים זאת על התמונה.

באותה מידה, האם יש טוב ורע בעולם? לא. גם זה פרוגיטיביזם. ז"א, אנחנו משליכים ומחליטים שחלק מהערכים הם טובים או רעים. אני בועט בכלב והוא בוכה, אני החלטתי שהוא בוכה בגלל שזה מעשה שלילי. זו בדיוק טענתו של יום. באופן אנלוגי, אמפירית, אם זרקתי אבן על החלון והחלון התנפץ – אז החלטתי שהזכוכית התנפצה. מעולם לא ראיתי אותה מתנפצת, אלא מנופצת.

אני אטען שהוא לא אובייקטיביסט כי המשפטים לא משקפים מציאות, את התנאי השלישי הוא לא מקיים. אנחנו לא מתארים את המציאות, אלא משליכים את הערכים שלנו על המציאות.

נובע כי ערכים אינם עובדות. אפשר לומר, ברוח דבריו, שגם אם ערכים היו עובדות, לא הייתי יכול להבחין בו באמצעות החושים והם לא היו מניעים אותי לפעולה. נביט במסכת טבע האדם את מה שהוא אומר (סעיף ראשון של החלק השלישי) – יום מעיר על בעיתיות מסויימת. היינו אומרים שאנחנו מנסים להסיק מסקנות מוסריות מתוך עובדות על טבע האדם. נביט בשתי הטענות הבאים:

1. כל בני האדם הם בני תמותה
2. סוקרטס הוא בן אדם
3. סוקרטס הוא בן תמותה.

"תבונה עיונית", לוגית, דדוקטיבית. ממשפטים עובדתיים אני יכול לגזור מסקנה עובדתית.

1. לעובר יש גלי מוח אחרי שבוע 25
2. לבוגר בהכרה יש גלי מוח
3. הריגת עובר אחרי שבוע 25 פסולה כמו הריגת אדם בוגר בהכרה.

כאן 1,2 הם עובדתיים, ולקבל משפט של שיפוט. Is->ought זה מעשה אסור, אי אפשר לגזור שיפוט מוסרי מעובדה. חברה לנו הנחה נוספת, שהיא תהיה מעריכה. ננסח טיעון חדש:

1. עובר עד שבוע 20 אינו בעל גלי מוח
2. העדר גלי מוח מעיד על חוסר תחושה
3. מי שחסר תחושה אין חובה להגן על חייו
4. אין חובה להגן על חייו של עובר לפני שבוע 20.

כאן 1,2 הם עובדות, ו3 הוא שיפוט. אבל גם כאן זה לא מספיק עדיין כדי לרצוח עוברים כל יום ויום. או שזה מספיק?

עדיין עליי להסביר מה זה חסר תחושה, ומה זה הגנה על החיים? ולהסביר כמובן את הקשר ביניהם?

שיעור 10 – 8.1.2014:

יום מתייחס לעמדה הפסימיסטית של הובס אודות טבע האדם: הובס טוען כי טבע האדם הוא אנוכי. אם אדם עושה מעשה טוב הרי הוא רוצה את טובתו. יום לא מסכים עם גישה זו. למשל נדבה עצמה מקורה באדם שרוצה להרגיש טוב, עצם רצון זה של השאיפה לטוב מוכי את טוב שבאדם.

למה אני עוזר לעני?

לפי הובס אהבה עצמית מניעה אותי, אני רוצה להראות טוב בעיני עצמי ואחרים.

לפי יום אני עוזר משום שקיים בי רגש חיובי במתן עזרה לבריות - ועל כן האדם טוב מטבעו.

למה מתן נדבה מעלה את ערכי?

משום שיש רגש חיובי במתן עזרה לבריות, לפי הובס.

- משנתו של יום הינה פשוטה יותר משום שתשובתו היא כללית יותר ודורשת פחות שלבים. שהרי התשובה "קיים בי רגש חיובי בעזרה לזולת" היא תשובה שכוללת את השאלות למה האני עוזר לעני, ולמה מתן נדבה מעלה את ערכי. מה שלא כן אצל הובס! הסברו של יום פשוט ואלגנטי יותר.

עפי יום עצם ההנאה שבעזרה לאדם אחר, ובעצם עשיית הטוב - היא ההוכחה לכך שטבע האדם טוב.

אם אצל הובס האדם הוא אגואיסט הרי אצל יום האדם אלטרואיסט.

קאנט

נולד ב 22 באפריל 1724 ונפטר ב1804. כל חייו חיי באותה עיר קנינסברג. בירת פרוסיה. לימד מגוון נושאים גדול באוניברסיטה. נתמקד בספרו "הנחת יסוד למטאפיסיקה של המידות".

1. "רק על הרצון הטוב נאמר שהוא טוב ללא הגבלה".

אצל אריסטו הטוב אליו שואף הכול.

מכאן שאצל אריסטו הטוב היחיד הוא התכלית.

אצל קאנט הדבר היחיד שהוא טוב הוא הטוב כשלעצמו כרצון.

פעולת האדם:

1. כוונה ורצון - עמדה דאונטולוגית.

2. פעולה

3. תוצאה - זוהי עמדה טלאולוגית.

מדוע קאנט מבסס את עמדתו על הרצון?

- כאשר אנו שופטים התנהגות אנושית, אנו מביטים על כוונתו הפועל, לולא כוונה טובה אזי מעשיו לא היו טובים בכוונה. מעשה בעל תוצאה חיובית שאין בו כוונה טובה אינו מוסרי.
- אדם שמחמיא לאישה מתוך כוונה טובה, והצד השני תופס זאת כהטרדה מינית, אזי אנו לא נייחס לו גנאי מוסרי.
- אנו רוצים לייחס אחריות מוסרית על תחום שנמצא בשליטת האדם. הרצון הוא בשליטת האדם לעומת מעשיו, שהרי עם יריתי במחבל ופגעתי בחף מפשע הרי כוונתי הייתה טובה.
- הרצון הוא תנאי הכרחי ומספיק כדי לומר שהפועל הוא מוסרי. מכאן שחשיבות הפעולה אינה בדרגה ראשונה.

אילו נימוקים ניתן לומר כנגד עמדת קאנט?

הרצון חייב לעבור תרגום נתון דרך הפעולה כדי להיטאציה לסיטואציה המתאימה.

4 טייסים נקראים לפעולה, הם מתדיינים על דרכי הפעולה. כולם מסכימים על כך שהרג אזרחים אסור.

טייס א הפציץ מגובה רב ללא הבחנה ולא פגע באזרחים

טייס ב הפציץ מגובה רב ללא הבחנה ופגע באזרחים

טייס ג הנמיך טוס עד סיכון ופגע במטרה ללא אזרחים

טייס ד הנמיך טוס עד סיכון ובטעות פגע באזרחים

מה ההבחנה בין טייסים א ו ב לבין ג ו ד?

א ו ב הם ביצעו את ההלכה ללא המעשה, ואילו ב ו ג ביצעו הלכה עם מעשה.

כולם מוסריים לפי קאנט. אולם יש פה תוצאות איומות. מכאן שיש לבצע כאן הבחנה. קאנט מכיר ברשלנות, אנו נבוא ונאמר שאם

יש כוונה אמיתית הרי אנו נצפה לראות אותה מחלחלת למעשה - באה לידי ביטוי במעשה עצמו.

כדי לחזק את עמדתו של קאנט ניתן לראות כי טייס ד אשר הנמיך טוס ופגע הרי הוא ביצע כוונה שחילחלה למעשה לכן הוא הנמיך

טוס. אולם טייסים א ו ב כוונתם הטובה לא באה לידי ביטוי במעשה ועל כן מוסריותם נמוכה מאשר טייס ד.

2. "הרצון הוא טוב כאשר הוא מציית לחובה"

אנו לא רוצים להתבסס על רגש אלה על חובה. אולם מהי החובה?

כמו כן מה זה מציית, האם זה כפייה?

קאנט עושה הבחנה בין פעולה שהיא לשם החובה לבין פעולה בהתאם לחובה.

פעולה בהתאם לחובה היא פעולה שעולה בקנה אחד עם החובה, אולם ללא הזדאות מוסרית, אלה רק במקרה.

כאשר פעולתי לשם החוק המוסרי אזי פעולתי היא מתוך ההכרה בחוק המוסרי.

לשם החוק \ בהתאם לחוק

פעולה בהתאם לחוק היא פעולה אשר עולה בקנה אחד עם החוק אולם זה נעשה מתוך אינטרס ולא מתוך ההכרה בחוק וחיוניותו. פעולה לשם החוק היא פעולה אשר נעשית מתוך ההכרה בחוק וחשיבותו, ועל כן עם הזדהות איתו. אדם שחייבו טובים והוא לא מתאבד, אזי נשבח אותו על כך שהוא לא מתאבד? כמובן שלא כי אין לו מוטיבציה למות. אלה אדם שסבל וחפץ למות ובחר שלא להתאבד הוא המוסרי.

אדם הוא מוסרי רק כשהוא מכיר בחוק ופעולתו היא לשם החוק. חברתי חולה ואני הולך לבקרה לא מתוך חוק כלשהו אלה מכיוון שזה עושה לי טוב לבקרה - האם פעולתי מוסרית? אם החולה יודע שיש חובה לבקרו ואדם לא בא לבקרו מתוך חברות אזי לפי קאנט אדם נחשב מוסרי רק אם הוא פועל בהתאם לחוק, ולא מתוך נטייה. כאשר אדם פועל לפי החוק מתוך הזדהות רגשית עם החוק - קרי, אני מבקר את החולה מתוך שזה עושה לי טוב וגם זה לפי החוק. אזי לפי קאנט מעשה זה פחות מוסרי מאשר אני מבקר את החולה ולא רוצה בכך אלה משום שאני מכיר בחוק. זה נראה כאילו קאנט מעודד אנשים לאי חפיפה רגשית/נטייתית עם החוק כדי שמעשיהם יהיו מוסריים יותר, מתוך הקונפליקט הפנימי שצומח ממנו. שילר - טוען שלא ניתן לקחת את היחסים הרגשיים מחוץ למשוואה של המוסר.

3. חובה היא הכרחיותה של פעולה מתוך הכרת כבוד לחוק. הרי דברנו על כך שרגש אינו קשור לפעולה מוסרית, אולם מהי הכרת כבוד לחוק עם לא רגש? עמ' 33-34. מושא הפעולה יכול לעורר רגש אולם הכרת כבוד זו תולדת רצון ולא תולדת פעולה. הכרת כבוד יכולה להיות פעולה מתוך לשמה - מתוך הכרת החוק. ולא לשם הזדהות רגשית מסוימת. אני נדרש לציית לחוק מתוך כלליות, אולם מהו הכבוד עצמו, האם הוא לא ריק מתוכן.

מהו החוק?
האופרטיב הקטגורי -

לקרוא עמ' :

18-54

78-86

92-99

שיעור 11 – 15.1.2014 :

1. לא יצויר דבר בעולם ולא מחוץ לעולם, שיוכל להיחשב טוב ללא הגבלה, אלה הרצון הטוב בלבד. עמ' 18. - תנאי הכרחי ותנאי מספיק.
2. הרצון טוב כאשר הוא מצייט לחובה.
- מצייט הכוונה היא לשם החובה, התוך הכרת החובה, ולא מתוך אינטרס. שהרי הדבר פוגע כך בנקיות הכוונה.
- הוא לא מקבל את ההנחה של יום שלכולנו יש רגש משותף, אם נבנה מוסר על רגש אזי נקבל מוסר קונטיגנטי.

3. חובה היא הכרחיותה של פעולה מתוך הכרת כבוד לחוק. עמ' 33.
- מדוע נכנס לכאן רגש? הרי מתברר שכבוד זה הכרת כבוד לחוק. וזו היא פעולה שכלית! זוהי נטייה גנטית של הכרה מכבוד. הכיבוד לחוק הוא פעולה רציונאלית - זהו רגש הכרחי מתוך ההבנה שלך, ברגע שאתה מבין את החוק הרציונאל של האדם מכבד אותו אינטואיטיבית והכרחית.
- מחשבת חוק.
- אם תכליתו של האדם היא אושרו אזי תבונתו היא לא הכלי לכך משום שאינסטינקט הוא הרבה יותר מתאים וחד בהעברת המסר, והרי לאדם יש תבונה ייחודית - מכאן שמטרתנו לא להיות מאושרים אלה מוסריים. מכיוון שהתבונה היא מתאימה לבחירת מעשה מוסרי ולא לפעולה אינסטינקטיבית של רדיפת אושר. תבונה מאפשרת אוטונומיה של אדם בהיותו פועל על פי התבונה לשם המוסר - כך אתה נפתר מן הדטרמיניזם. עמ' 21-22.

ציווי קטגורי

3 סוגי ציווים :

1. זריזות (מיומנות) - ציווי מותנה
 2. פקחות (עצות) - ציווי מותנה
 3. ציוויים מוחלטים
- ציווי מותנה הוא לשם תכלית, אם לא אבקש את התכלית לא אקיים את הציווי
- ציווי מוחלט יש לקיים תמיד.
- יש סהכ 5 נוסחים לציווי הקטגורי :
1. נוסחת החוק הכללי : עשה מעשיך רק עפ"י אותו כלל מעשי אשר בקבלך אותו תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי. עמ' 78.
 - מה מאפיין חוק כללי : זהו חוק אוניברסאלי, מזוהה עם חוקי הטבע והוא מתקיים תמיד, הוא מתקיים גם ללא ידיעה של אדם אותו. אולם האם חוק מוסרי יתקיים אם אדם לא ידע אותו? קאנט רוצה לחוקק חוק מוסרי בדרגת חוק טבע.
 - מה המשמעות שאני בקבלי את החוק אני ארצה שיהיה לחוק כללי - "תוכל לרצות" - התבונה צריכה לשאול עצמה האם היא יכולה לחוקק חוק אשר לא יוביל אותה לסתירה. האם התבונה יכולה לטעון טענה של חוק מסויים מבלי שתיפול לסתירה, שתהיה עקביות.
 - חוק כללי צריך לענות על 2 דרישות : חוק שיהיה כללי
 - דרישה לראציונאליות, כך שלא תיווצר סתירה
 2. נוסחת חוק טבע כללי : עשה מעשיך כאילו יהיה הכלל המעשי של פעולתך, על ידי רצונך לחוק טבע כללי. עמ' 79
 - ברגע שאתה מבין את הראציונאל של החוק של פעולתך, אתה מבין שהוא פועל עליך, אתה ניכפה על ידו. משום שהטבע שלי כפוף לטבעי.
 - חוק טבע פועל תמיד באופן מוחלט, גם אני אם אפעל על פי תבונתי אגיע למסקנה של חוק מוסרי שהוא תקף כמו חוק טבעי. מכאן אראה כי לא יכול להיות שאני אפעל בצורה אחרת מן החוק המוסרי בתנאי שהפעלתי את תבונתי - מכאן שרק על ידי תבונת אני נכפה לפעול עפ"י החוק המוסרי ששקול לחוק טבעי בכורחו שפועל עלי - וזוהי החירות האמיתית.

ציווי מוחלט - חובה מוחלטת. מנוסח כמצוות אל תעשה.

עבירה על מצווה זו היא מעשה. כמו אל תרצח, רצח הוא מעשה.

1. כלפי עצמי - התאבדות עמ 79

- מדוע לא נוכל לקבל התאבדות כחוק טבע כללי? אהבת עצמי עומדת מאחורי ההתאבדות, מתוך אהבת עצמי אני רוצה להפסיק לסבול, בשמו אני מתאבד, מחסל עצמי. מכאן זה יוצר סתירה ולכן אסור להתאבד.

אהבה עצמית = שימור עצמי - לכן התאבדות סותרת את האהבה העצמי.

אך אולי ההגדרה של אהבה עצמית של קאנט לא נכונה? אולי אהבה עצמית היא בריחה מסבל, וכך כן סביר לשקול התאבדות. קאנט בא ואומר כך חוק כללי ותעביר אותו את בחינת התבונה ונראה מה ניתן ליצור ממנו. עצם היכולת לחשוב על התאבדות מעידה על קיומו של עצמי שרוצה בקיומו = קונאטוס. על כן התבדות היא סתירה של חוק טבעי זה של קונאטוס העצמי.

2. כלפי אחרים - הבטחה עמ 80

- אדם עני שרוצה ללוות כסף שיודע שלא יוכל להחזיר. אסור לעשות מעשה זה מכיוון שאני מגיע לסתירה.

עצם העובדה שאני מבטיח להחזיר את הכסף מתוך שאני יודע שלא אחזיר את הכסף - פעולה זו סותרת את עצם ההבטחה כהבטחה.

כמו כן החוק הטבע הכללי קורא לי לכבד הבטחות - מה שלא יקרא במצב של שקר

ציווי מותנה - חובות מותנות. הם מנוסחות כמצוות עשה.

יש להציל תובע. עבירה על מצווה זו היא הימנעות, תן לאדם לטבוע.

- ציוויים מותנים תלויים בתכלית ולא חייבים לקיים אותם אלה לשם תכליתם, אולם יש פרשנות מחמירה יותר שאומרת כי גם ציוויים אלו יש לבצע. אולי קאנט מנסה לומר לנו כי יש לבצע ציוויים מותנים אלה עם הוא מתנגש בציווי מוחלט או ציווי מותנה אחר.

1. כלפי עצמי - פיתוח עצמי. עמ 82.

- אדם מוכשר מאוד מעדיף ליהנות מן החיים ולא לממש עצמו.

אולם היכן מצויה כאן הסתירה הראציונאלית? קאנט מניח כי האדם הוא יצור בעל תכלית, וכי אם אדם לא מפתח כישרונותיו הוא ממש עצמו. כמו כן הוא מניח כי אדם הוא יצור תבוני ועל כן רוצה הוא בהכרח בהתפתחות יכולותיו. - על כן היא מימוש יכולות אלו תגרור סתירה.

קאנט צריך היה כאן להכניס משתנה שבו הוא גוזר את תכלית האדם ומימוש התבוני שלו של פיתוח עצמי כדי לגזור סתירה. משום שבטענה עצמה של אדם שמעדיף ליהנות מחייו מאשר לפתח עצמו לא גוררת סתירה.

2. כלפי אחרים - עזרה לזולת

- במהלך החופש יש לראות את הסרט דו"ח מיוחד, ולקרוא את המאמר בנספח ה' – מזל מוסרי.

סמסטר ב' :

שיעור 1 – 26.2.2014 :

קנט על רגל אחת:

1. לא קיים דבר בעולם.. שיכול להיחשב לטוב ללא הגבלה אלא הרצון הטוב.
 2. הרצון טוב כאשר הוא מציית לחובה. (כאשר הוא נעשה לשם החוק ולא בהתאם לחוק)
 3. חובה היא הכרחיותה של פעולה מתוך הכרת כבוד לחוק
 4. החוק המוסרי (האימפריטיבי=הקטגורי) :
 - I. א. נוסח החוק הכללי "עשה מעשיך רק ע"פ אותו כלל מעשי אשר בקבלך אתו תוכל גם כן לרצות שיהיה לחוק כללי.
 - ב. נוסח חוק הטבע ... "כי יהיה לחוק טבע כללי"
 - מה שמאפיין חוק זה הכלליות שלא וההכרחיות שלו. הוא מתייחס לכולם, והוא תמיד חל.
 - איך אפשר לדבר על מוסר, כשמדברים על הכרחיות? ניישב זאת על ידי אומרנו כי אין כאן הכרח ממש, אלא שבחרנו להכריח את עצמנו לחוק, בחרנו לכפוף את עצמנו – ואין בכך כפייה ממש.
 - II. עשה פעולתך כך שהאנושות הן שבך הן שבכל אדם אחר תשמש לך לעולם גם כלית ולכולם לא אמצעי בלבד.
 - אסור להשתמש באדם רק כאמצעי, אך אולי יהיה מותר לי להשתמש בו גם כאמצעי.
- הובס טוען כי האדם הוא שווה ערך לכל חפץ אחר, וקנט חולק עליו באומרנו כי "המוסריות היא התנאי שרק בקיומו עלול ליצור בעל תבונה להיות תכלית כלשהי לעצמה" (הנחות יסוד עמוד 109-108, מאגנס)
- גם אצל קנט במובן הגופני אנו שווים ערך לעט או לעץ, כי אותם חוקים חלים עלינו. לעומת זאת, בדיבורנו על השכל, על הסובייקט, אין ספק שאנו בעלי ערך. אנחנו בעלי ערך כי אנחנו אוטונומיים, חופשיים, ולכן מסוגל לחוקק חוקים כי הוא תבוני, ולכן מוסרי.
- במה זה שונה מאריסטו? אצל אריסטו יש חיפוש אחר אושר, להבדיל מכאן. אזי כאן, בספרו, החקיקה היא הפעולה החופשית היחידה ועליה ניתן ליחס פעילות מוסרית.
- בעמוד 94 ו-95 כאן מביא שתי נימוקים למדוע אנחנו חייבים להתייחס לכולם כבעלי תכלית לעצמה :

1. כי אחרת לא יהיו ערכים בעולם
 2. המסלול שהוא עושה הוא כך :
 - א. אני בעל תבונה. לכן,
 - ב. אני רואה את תבונתי כתכלית לעצמה. (הרצון הוא טוב באמת ויחיד, ולכן הוא תכלית לעצמו.
- להבדיל מהתכלית האריסטוטלית) לכן,

ג. אני רואה את עצמי כתכלית לעצמה.

ועכשיו,

ד. כל אדם אחר הוא בעל תבונה.

ה. כל אדם אחר רואה את עצמו כתכלית לעצמה.

ועכשיו:

ו. הרציונאליות שלי ושל כל אדם אחר דומה במהותה. ולכן,

ז. עלי להתייחס אל התבונה של כל אדם אחר כאל תכלית לעצמה. ולכן,

ח. עלי לראות כל אדם אחר כתכלית לעצמה.

לגבי משפט (ד') ו(ו') – אלו הם הנחות, ונצטרך להניח שהן נכונות. לא נשאל בשלב זה להוכיח אותם.

חסרה הקפיצה מטענות א'-ה', לז'-ח'. ו' מסביר את העובדה שאנחנו דומים, אך למה זה מחייב אותי לכבד אתם אחר?

ערך פנימי = טוב כשלעצמו ללא הגבלה/

נוסח III הוא : (א) אם יש ציווי מוחלט... אין הוא יכול לצוות לאדם אלא שיעשה הכל מתוך כללים מעשיים של רצונו, בחינת רצון שכזה יוכל גם כן לרצות לחוקק חוקים כללים לעצמו (עמוד 102-103)

כאשר אדם מחפש את הציווי הקטגורי, הוא צריך לראות את עצמו כחבר בממלכת התכליות. הכלל המעשי צריך להיות כזה שכל החברים בממלכת התכליות ירצו בו.

גרסה ב' : צריך כל יצור בעל תבונה לפעול כאילו, בזכות הכללים שבידו, הוא תמיד חבר מחוקק בממלכת החוקיות הכללית.

בסה"כ :

I. א. חוק כללי

ב. חוק טבע

II. תכלית

III. א. אוטונומיה חבר מחוקק.

ב. אוטונומיה + תכלית

שיעור 2 - 5.3.2014 :

בסרט "דוח ראייה" שצפינו בהתחלתו בשיעור קודם, היתה מציאות של עונש על ניסיון לרצח. האם זה במקום להעניש על כוונה? ברור שהוא יכול לשנות את כוונתו רגע לפני הסוף, ולכן אין לנו חזקה על כך שהרצח יבוצע. אולי אין להעניש אותו, כי זה בכל מקרה היה קורה! מה קנט טוען לגבי שבח או גנאי מוסרי?

אצל קנט רק הרצון הטוב יכול להיות מוסרי. רק ברצון אני יכול לשלוט. כל דבר אחר לא בשליטתי. אני שולט ברצון שלי באמצעות התבונה, ודרך החוקים שהיא חוקקה. אני לא יכול לשלוט על מעשה שיצא ממני. למי הרעיון הזה דומה?

לאריסטו. אצל אריסטו, המהות שלי היא האושר. המטרה שלי היא חיי העיון. דברים חיצוניים לא יכולים להשפיע. גם אריסטו רצה ללכת למקום של ברגע שמנסיים לממש את המהות שלך במובן הזה גורמים חיצוניים כמעט ולא משפיעים עליך. זה כמעט נכון, כי מי יכול להגיע לשלב הזה? רק מי שיכול לרכוש חינוך, ובמובן הזה יש מקום של מזל.

דוגמאות למזל מוסרי :

שני נהגים, טובים, זהירים. במקרה לפני נהג אחד קפץ אדם לכביש שלא במעבר חציה ובלי אור ירוק, ולפני הנהג השני לא קפץ אדם לכביש. האם נשפוט את שניהם באותה צורה? אם נהיה קנטיאניים לגמרי, לכל אחד נתייחס באותה צורה. זה שדרס שווה ערך, ולכן אין שום סיבה לשפוט אותו בחומרה.

לעומת זאת, אי אפשר אולי להתעלם מערך התוצאה – אי הרג אדם אחר, אולם בשוגג.

דוגמה נוספת: שתי גיבורות פוטנציאליות. (אם הן יראו אדם במצוקה שתיהן יצילו אותה בדרך זהה) גברת א' הצילה אדם כי יצא לה, וגברת ב' מעולם לא ראתה אדם טובע והכוונות שלה נשארו בתוכה. איך נתנהג אליהם כאן?

"כאשר היבט משמעותי ממה שעושה מישהו תלוי בגורמים מחוץ לשליטתו (=מזל) אך אנחנו משתמשים להתייחס לפועל במושא לשיפוט מוסרי, אז זה מזל מוסרי." (נייגל, מזל מוסרי)

זה נראה, לא מתקבל על הדעת, להאשים מישהו על דברים שלא היו בשליטתו.

עקרון השליטה אומר ש"ניתן להעריך את המוסריות של מעשינו/התנהגותנו במידה שמעשינו/התנהגותנו תלויים בגורמים המצויים בשליטתנו."

זה בא ואומר, שאם משהו שעשיתי תלוי בי, ניתן לייחס לזה אחריות מוסרית.

מסקנה – אין מקום להערה מוסרית שונה עבור שני אנשים אם ההבדלים ביניהם נובעים מגורמים שאינם בשליטתם.

ומסקנה מהמסקנה היא שאין מזל מוסרי!!

התחלנו את השיעור בכך שיש מזל מוסרי, והראנו את זה עם הדוגמאות. הוא מכיל שני רכיבים שסותרים זה את זה. אם היה מדובר במזל, אז איך מוסר נכנס לזה? ואם מוסר נכנס לעסק, למה לדבר על מזל? הרי מדובר בהחלטה תבונית!

אבל זה לא מסתדר עם עקרון השליטה. נייגל מציע
שננסה לצמצם את עקרון השליטה, נקרא בעמוד 36 :

במקרה זה אפשר לחפש תנאי מלוטש המבודד את הסוגים על
היעדר שליטה שאכן חותרים תחת שיפוטים מוסריים, אך אינו
מוביל למסקנה הבלתי קבילה הנובעת מהתנאי הרחב והגורסת
שרוב או כלל השיפוטים המוסריים המקובלים אינם לגיטימיים.

עקרון השליטה פשוט לא עובד, ואולי עלינו לצמצם אותו?

האזנו לשיר Same Mistake של James Blunt :

So the world turning in my sheets and once again, I cannot sleep.
Walk out the door and up the street; look at the stars beneath my feet.
Remember rights that I did wrong, so here I go.

Hello, hello. There is no place I cannot go.
My mind is muddy but my heart is heavy, does it show?
I lose the track that loses me, so here I go.

And so I sent some men to fight,
And one came back at dead of night.
said he'd seen my enemy. Said "he looked just like me",
So I set out to cut myself and here I go.

I'm not calling for a second chance,
I'm screaming at the top of my voice.
Give me reason but don't give me choice.
Cos I'll just make the same mistake again.

And maybe someday we will meet, and maybe talk and not just speak.
Don't buy the promises 'cause, there are no promises I keep,
and my reflection troubles me, so here I go.

I'm not calling for a second chance,
I'm screaming at the top of my voice.
Give me reason but don't give me choice.
Cos I'll just make the same mistake.

I'm not calling for a second chance,
I'm screaming at the top of my voice.
Give me reason but don't give me choice.
Cos I'll just make the same mistake again.

Saw the world turning in my sheets and once again I cannot sleep.

Walk out the door and up the street,
Look at the stars. Look at the stars, falling down,
And I wonder where, did I go wrong.

נשים לב לפזמון, שבו בלנט (Blunt) מסביר שאין חופש רצון. תנו לי סיבה, אבל אל תתנו לי בחירה. אני גם ככה אעשה את אותה הטעות. לא משנה איך ננמק את דברינו, בכל מקרה הוא יעשה את אותם טעויות שוב ושוב. נחזור לנייגל לגבי השאלה האם ניתן לצמצם את עקרון השליטה.

למרות ההשפעות של המזל, עדיין מייחסים לו שיפוט מוסרי.

הוא מקשה על קנט, ואומר שאפילו הרצון שלך לא בשליטתך לחלוטין. מובן שאנחנו מנסים להוציא את השיפוט המוסרי ממלתעות המזל, ולכן עלינו לדבר על

מפלט זה אינו עומד לרשותנו משום שאיננו עוסקים בהשערה תאורטית אלא בבעיה פילוסופית. תנאי השליטה אינו רק תוצאה של הכללה ממספר מקרים ברורים. הוא נראה נכון גם במקרים נוספים החורגים מן הקבוצה המקורית. כשאנו חותרים תחת ההערכה המוסרית על ידי כך שאנו מביאים בחשבון צורות אחרות של חוסר שליטה, איננו מגלים רק מה היה נובע אילו קיבלנו את ההשערה הכללית: אנו משתכנעים למעשה שהיעדר השליטה נוגע למקרים אלו גם כן. שחיקתו של השיפוט המוסרי אינה צצה כתולדה אבסורדית של תאוריה פשוטה מדי, אלא כתולדה טבעית של המושג הרגיל של הערכה מוסרית כשמחילים אותה לאור תיאור מלא ומדויק של העובדות. תהיה זו לפיכך טעות לטעון כי מאחר שהמסקנות בלתי קבילות, יש צורך בתאוריה שונה של התנאים לאחריות מוסרית. ההשקפה הגורסת כי המזל המוסרי פרדוקסלי אינה טעות – אתית או לוגית. היא מבטאת את ההבנה שאחד התנאים האינטואיטיביים לשיפוט מוסרי מאיים לחתור תחת עצם אפשרותו של שיפוט כזה.

ארבעה סוגים של מזל מוסרי, בקטע הבא של נייגל:

סוגי המזל השונים:

1. מזל קונסטיטוטיבי (מנומק)
 - דברים שתלויים במבנה האדם.
 - מצבים תלויים באישיותו של האדם.
2. מזל נסיבתי
 - מצבים שקשורים בסיטואוציות שנפלו בפניו של האדם.
 - אירועים במסלול חייו של אדם.
 - באופן כללי; תקופה, חברה, וכו'.
3. מזל קוזלי (גרימתי)
 - המקרים הפרטניים שגרמו לך לפעול כמו שפעלת.
 - יש שאומרים, ש(3) הוא שילוב של (1) ו(2).
4. מזל מקרי (Resultant luck)
 - מתייחס ספציפית לתוצאות.

יש בערך ארבעה אופנים שבהם המושאים הטבעיים להערכה מוסרית נתונים לחסדי המזל באופן מעורר דאגה. אחד הוא התופעה של המזל שבמבנה – סוג האדם שהינכם, כשאין מדובר רק במה שאתם עושים בכוונה אלא בנטייתכם, ביכולותיכם ובמזגכם. קטגוריה נוספת של מזל היא נסיבות חייו של האדם – סוג הבעיות והמצבים שהוא ניצב בפניהם. שני הסוגים האחרים עוסקים בסיבות ובתוצאות של פעולות: מזל בנוגע לאופן שבו נסיבות קודמות קובעות מראש את רצון האדם ומזל לגבי תוצאותיהן של פעולותיו ושל תוכניותיו. כל ארבעת האופנים מציבים בעיה משותפת. כולם מנוגדים לרעיון שאין להאשים אדם בדבר במידה החורגת מהאשמה על אותו חלק של הדבר המצוי בשליטתו; ובדומה לכך,

אין לשבח אדם על דבר במידה החורגת מהשבח על אותו חלק של הדבר המצוי בשליטתו. דומה שאין זה הגיוני לשלול או להעניק שבח על דברים שאין לאדם שליטה עליהם או על השפעות שיש לדברים הללו על תוצאות שיש לו עליהן שליטה חלקית בלבד; והוא הדין באשמה. דברים כאלה אולי יוצרים את התנאים לפעולה, אך אפשר לשפוט את הפעולה רק במידה שהיא אינה רק נובעת מהתנאים הללו אלא גם חורגת מעבר להם.

אם תמיד נפרק את המצבים תמיד לארבעת אלה, לא תישאר ישות אנושית. כולם יהיו חפצים בטבע ותו לא.

מקרים (3) ו(4) מתייחסים לסיבות ולתוצאות על פעולות.

הוא לא מתייחסים רק לכוונת הפעולה, אלא גם מתייחס לתוצאות. זאת מאחר ואין אנו יכולים להתנער לחלוטין מכך. למה? כי אותם נהגים רשלנים שיש להם איחור של יום אחד בבדיקת הברקסים, היו צריכים לשאול את עצמם מה הם התוצאות האפשריות. הוא מסכם כדלהלן בעמוד 41:

למרות שאנחנו מכירים במזל גרימתי וקוזלי, ובעקרון השליטה, ולמרות זאת בגלל שכל אדם היה צריך להעריך את התוצאות האפשריות לכל מעשה שלו, אנחנו שופטים אותו מבחינה מוסרית.

כשהשיפוט המוסרי אכן תלוי בתוצאה, הוא אובייקטיבי ועל-זמני ואינו תלוי בשינוי עמדות הנוצר כתוצאה מהצלחה או מכישלון. השיפוט שלאחר מעשה נובע משיפוט היפותטי שאפשר לחרוץ עוד קודם לכן, ומישהו אחר יכול לחרוץ אותו באותה קלות שהסוכן יכול לחרוץ אותו.

נביט במשפט הראשון בעמוד 42:

"האשמה הכוללת עומדת ביחס ישר למכפלה של חומרת התוצאות במידת האשם שבנפש או שבכוונה". כך נובע שכל מעשה שעושה אדם באחריות מלאה כי היה צריך לחזות ולחשוב על מעשיו.

- לשיעור הבא, לקרוא את המאמר של פרנקפורט בנספח ו'.

שיעור 3 – 12.3.2014 :

במאמר אנחנו מבחינים בעקרון השליטה למצב של אנשים שעושים מעשיהם בעקבות כפייה, לכאלה שכופים עליהם לעשות את רצונם. מדייקים את עקרון השליטה ולא מאפשרים חופש מוסרי לכל מי שעושה משהו בכפייה, אלא מכילים בחישוב את הכוונה של הפועל.

דיברנו בשיעור קודם על כך שלפי קנט מזל מוסרי לא קיים, וצינו את תנאי השליטה: ניתן להעריך באופן מוסרי את התנהגותנו רק אם היא היתה בשליטתנו.

מסקנה: אין לתת הערכה מוסרית שונה לשני אנשים אם ההבדלים ביניהם מצויים מחוץ לשליטתם.

מכאן נובעים כמה אופציות של מזל וחוסר שליטה. תחת חוסר שליטה יש לנו שלושה מצבים:

1. כפייה
2. בורות בנוגע לנסיבות
3. תנועה לא רצונית

לפי נייגל, לשני אנשים שווים הנוהגים ברכב כשאחד דרס והאחר לו לא יהיה שיפוט מוסרי זהה – כי הוא מאמין במזל מוסרי. עצם זה שמישהו יכול לקחת בחשבון מקרה מסוים, על כן עלינו קיימת היכולת לשיפוט אותם מבחינה מוסרית.

האם תוצאתנים יכפרו בקיומו של מזל מוסרי?

אילו אני תוצאתן, ואני מאמין רק בערך התוצאה, עלי לכפור בערך הכוונה – לכאורה. זה רק לכאורה, ותועלתן גם כן כך בוודאי. הפעולה שהתועלתן מבצע מבוססת על המעשה עם

אך מה לדעתנו צריך האדם להיות כדי להיות מושא להתייחסות מוסרית כזו? הגם שקל לחתור תחת מושג הסוכנות, קשה מאוד להעניק לו אפיון חיובי. בעיה זו מוכרת מהספרות על חופש הרצון. אני סבור שבמובן מסוים אין לבעיה פיתרון, מאחר שמשוהו במושג הסוכנות אינו מתיישב עם הרעיון שפעולות הן אירועים ואנשים הם דברים. אך כשנחשפים בהדרגה הגורמים החיצוניים הקובעים את מעשיו של פלוגי – כשנחשפת השפעתם על התוצאות, על האופי ועל ההכרעה עצמה – הולך ומתברר בהדרגה שפעולות הן אירועים ואנשים הם דברים. בסופו של חשבון לא נותר דבר שניתן לייחס לעצמי האחראי, ומה שנותר אינו אלא פיסה מרצף האירועים הרחב. אפשר להצטער עליה או לשמוח בה, אך לא להאשימה או לשבחה.

התועלת הרבה ביותר, וכך הוא בוחר אותה. מתוך זה אנו למדים שהוא חושב, מתכוון, לקבל את המירב - והנה יש כאן עניין של כוונה. לכן התוצאתן לא מחויב לכפור בכוונה והוא לוקח גם אותה בתחשיב המוסרי.

אצל קנט לא מתייחסים למזל המכונן, לדברים הטבעיים שנמצאים בטבעו של האדם, תוכנות אופי ודפוסי התנהגות מסוימים.

במזל הנסיבתי, מדובר על דברים הנסיבות חייו של אדם כלשהו – דוגמה שהצגנו בעבר עם גרמניה הנאצית. בסופו של דבר אנחנו שופטים מה בן אדם עשה, במה הוא היה מעורב, ולא מה היה קורה אילו היה נקלע לסיטואציה אחרת. בסופו של דבר מתייחסים לאדם עצמו, לתכונות שלו, למצב שבו הוא נמצא, ובהתאם שופטים אותו. יש לציין שלא מדובר בשפיטה לשם ענישה כמו בבית משפט, כאן מדובר בשיפוט מוסרי גרידא. משמאל מופיע הציטוט מנייגל שמסכם את העניין היטב.

נעבור כעת ל Bernard Williams והדוגמה המוכרת ביותר שלו היא גוגן, אמן מוצלח עם אישה וילדים אך הוא מרגיש שהמקום שבו הוא נמצא לא מאפשר לו לממש את עצמו. היכולות שלו מוגבלות בתוך הקיום הזה, והוא רוצה ליסוע ל"טהיטי" כדי להתקדם. הוא משאיר את אישתו וילדיו מאחורה, אך מצליח לממש את עצמו ותורם המון לאומנות. המחיר שהוא משלם במעבר הזה הוא שאשתו מדרדרת לעוני, עד כדי כך שאחד מילדיו מת. האם אנחנו נצדיק את גוגן במעשיו?

אולי נביט בערך התוצאה ראשית, ואם הוא הצליח נשבח את המעשה ואם לא נשבח את המעשה. בסוגריים, בני המשפחה שלו לא חייבים לקבל את ההצדקה הזו או לראות אותה ככזו. וויליאמס אומר שהצדקת המעשה יכולה להיעשות רק בצורה רטרוספקטיבית. אבל זה לא תמיד אפשרי, כמו גוגן או אנה קרנינה. מזל חיזוני קשור בדברים שלא קשורים בו עצמו, ומזל פנימי הוא דבר שקשור בו עצמו. המזל הפנימי אמור להיות קשור בעיקר או רק בו.

אם הוא לא הצליח משום שיש לו איזה שגעון גדלות, אז מדובר בכישלון. מזל חיזוני יכול להצדיק את המעשה אבל מזל פנימי יכול גם לא להצדיק וגם כן להצדיק.

וויליאמס מבקר את קנט על ביסוסו את השיפוט המוסרי רק על הכוונה, והוא לא מקבל את זה בגלל הסיפור עם הנהגים עליו חזרנו המון פעמים. ההבדל בין הנהג לדרש לזה שלא דרס חייב לחוש חרטת פועל (agent regret) והיא רגש שמתעורר בפועל עצמו ביחס למעשיו ומלווה במחשבה שיכול היה להיות הרבה יותר טוב אילו לא קרה מה שקרה. כלומר, אם הנהג הדורס בשגגה מרגיש חרטת פועל, בשונה מהצופה מן הצד (הרי הוא agent), הוא אומר את זה דרך עיניו בצורה שונה מכל אדם אחר שלא מעורב. הדבר השני הוא שבחרטת פועל בשונה מחרטה רגילה של צופה מן הצד צריך להיות איזה שהוא ביטוי אחר של רצון לפצות. נדמה את המצב הבא: מישהי מרביצה הופעה עם שמלה לבנה, ותוך כדי דיבור שלה עם מישהו אחר אותו מישהו מעיף עליה כוס יין אדום – הוא מסיק שיש קשר ישיר בין מה שאדם כלשהו מרגיש על מעשיו לזה שכל אחד אחר מרגיש. זה הרעיון של חרטת פועל.

שיעור 4 – 19.3.2014 :

הגדרה: דטרמניזם: "לכל דבר יש תנאי קודמים ידועים או בלתי ידועים, ולאור קיומם של תנאים אלא לא יכול הדבר הזה להיות שונה מכפי שהינו" (ריצ'רד טיילור, מטאפיזיקה, 1983, עמ' 53)

מה שמטריד אותנו הם שתי דברים : 1. אין הבדל בינינו לסתם חפצים בטבע, אנחנו אובייקטים ולא סובייקטים של הטבע. 2. ריקון האחריות המוסרית או כל אחריות אחרת של כל אדם או יצור, זאת משום שעקרון השליטה לא מתקיים.

חשוב מאוד לזכור שהתזה הדטרמיניסטית עוסקת בהיקשים נסיבתיים, קשרים נסיבתיים, ולא לוגיים. אם זרקתי כוס על הרצפה, זה הכרחי מבחינה נסיבתית שהיא תתנפץ – אך אין זה הכרחי מבחינה לוגי.

דטרמיניזם לא נוגע בהכרחים לוגיים, אלא נסיבתיים.

כשמדברים על חופש צריך להבחין בין חירות שלילית לחירות חיובית. חירות שלילית היא חירות מכפיה או ממגבלות חיצוניות, ז"א שכדי לשאול עד כמה אדם הוא חופשי אנחנו בעצם שואלים עד כמה הוא מוגבל. המובן השני של החירות היא חירות חיובית, ומשמעותה היא כשאדם פועל לפי רצונו שלו. הרצון שלו צריך להיות שלו, ולא להיות מושפע מדברים אחרים. כשאנחנו מדברים על חופשיות, על האדם לשאול את עצמו מי בוחר את רצונו. בעצם, הסיבה שבאתי ללמוד היא לא הכרח סיבתי מהגדילה שלי, התבררות, גנטיקה וכו', אלא החלטה רצונית שלי.

אנחנו יכולים לטעון שחירות שלילית הולכת עם הדטרמיניזם, ונקרא לעמדה הזו דטרמיניזם רך. המכילה 3 טענות :

1. התנהגות אנושית נקבעת סיבתית. התזה הדטרמיניסטית היא אמתית, כי כל אירוע נקבע סיבתית מראש.
2. כל התנהגות רצונית היא חופשית כל עוד היא לא נכפת מבחוץ. כלומר, הרצון של להכין עוגת שוקולד ולא תותים הוא חופשי שלי ולא נובע מכפיה מסוימת.
3. בהעדר מכשולים ואילוצים, הגורמים של אותה התנהגות רצונית, הם מצבים, אירועים, תנאים וכו' שמצויים בפועל עצמו – כלומר, הם מבטאים את הרצויות שלו, תשוקות שלו, תאוות שלו, וכו'. במילים אחרות, למה הכנתי עוגה? כי אני רציתי!
האם זה נבע נסיבתית? כן.

ההבדל בין חירות שלילית וחיובית היא מי או מה שולט באדם, האם הרצונות שלו הם באמת שלו או שנבעו מדברים אחרים? בחירות שלילית, הרצונות שלו נבעו מהמצב שבו הוא קיים, ובחירות חיובית הוא הבעל של הרצון באופן ראשוני. הבעיות הם :

- א. החוקים נקבעו ע"י מישהו שהוא לא אני. הטבע, פיסיקה, אלוהים, או whatever.
- ב. הרצונות שלי נקבעו ע"י אותם חוקים, אך הם עיוורים. ללא שיקול דעת כלל וכלל.

עמוד 78 אצל ריצ'רד טיילור : "אני יכול לשקול בדעתי אך ורק את פעולותי העתידות, וגם אותן רק בתנאי שאינני יודע עדיין מה יהיה טבען. אם, לדוגמה, דגדוג מסוים באפי מזהיר אותי כי אני עומד להתעטש, אין ביכולתי לשקול אם להתעטש או לא. אני יכול להתכוון לפירכוס הממשמש ובא, ותו לא. אך אם נכונה התורה הדטרמיניסטית, הרי שלכל מעשה שלי קיימים תמיד תנאים קודמים, המחייבים מעשה זה בדיוק וההופכים אותו לבלתי נמנע. אילו ידעתי מהם תנאים אלה ואיזו התנהגות מתחייבת מהם, הייתי יכול לדעת גם מה אני עומד לעשות ולא היה מקום לשיקול דעת. כשלעצמו יש אמנם בדבר זה כדי להראות כי אני שוקל בדעתי רק כאשר נעלמים ממני התנאים הסיבתיים להתנהגותי, אך אין בו כדי להראות כי תנאים אלה אינם קיימים" בעצם, מתוך הפעלת שיקול הדעת, אנחנו מניחים את התנאים הקודמים בצד.

נקפוץ לעמוד 79: " אני יכול לשקול בדעתי אך ורק מתוך כוונה להגיע לכלל החלטה או הכרעה, אך דבר זה אינו בגדר האפשר אם אני מאמין כי ניתן להסיק את מה שאני עומד לעשות מתוך התנאים הקיימים, ואפילו אני עצמי לא הסקתי זאת. אם אני מאמין כי מעשה שאני עומד לעשות הוא בלתי נמנע כתוצאה מן התנאים הקיימים, וכל מי שמצויד במידע הדרוש יכול להסיק מהו, אין אני יכול לנסות להחליט אם לעשות את המעשה, שכן לא נותר לי דבר להחליט בו. אני יכול לכל היותר לנחש, לחשב את הסיכויים, או, כמוצא אחרון, לחכות ולראות – אך אינני יכול לשקול בדעתי. **אני שוקל בדעתי על מנת להחליט מה לעשות ולא על מנת לגלות מה אני עתיד לעשות. אולם אם התיאוריה הדטרמיניסטית נכונה, הרי שתמיד ישנם תנאים קודמים המחייבים כל מה שאני עושה ומהם תמיד ניתן לגזור את מעשי, אם רק רוכשים את החוכמה הנאותה, כלומר את ידיעת התנאים המוקדמים וההתנהגות המתחייבת מהם. "**

בתקופת הנאורות, התפיסה המדעית הפכה לתפיסה שלא מייחסת משמעות לחפצים בטבע, ומתוך כך גם לבני אדם. אם פועלים גם על האדם חוקים פיסיקליים, אין משמעות למעשיו. אצל יום למשל, ה"תבונה היא שפחת התשוקות" ולכן התבונה היא בחירה מתוך תשוקות, וזה דטרמיניזם רך. מה אכפת לי אם זה כך? אני רוצה עוגה, אני ידוע שאני רוצה עוגה, ואז זה לא משנה מאיפה בא הרצון הזה. הצד השני (קנט, נייגל) לא מקבלים את הצד הזה, ואומרים להם (לאנשים הדטרמיניזם הרך ויום) שהם לא באמת פותרים את הבעיה, הם רק מסווים אותה.

טיילור בעצם אומר, שאי אפשר לדבר כלל וכלל על דטרמיניזם רך. זה לא עקבי ולא מסתדר עם ההגדרות של דטרמיניזם. נעבור לדבר על קנט, על הדטרמיניזם (אין דטרמיניזם קשה): קנט תולה את התכונות שלו, הנטיות שלו (של האדם) ואת רצונותיו בסביבה. במובן הזה אין האדם שונה מכל אובייקט אחר בסביבה. התבונה היא זו שקובעת את הרצון, ואמרנו כי האדם הוא חופשי כאשר הוא פועל באופן מוסרי, וזה כאשר הוא פועל באופן תבוני – הוא מחוקק את חוקיו. רק כאשר אני פועל באופן תבוני, התבונה היא זו שמחוננת את הרצון ע"פ החובות והחוקים המוסריים, ובמובן הזה אנחנו מתנערים מהדטרמיניזם של הטבע.

יום הוא אמפיריציסט, מכיר את העולם ע"פ הניסיון. הרגש מנהל אותי, ולכן לא מעניין אותי שהתשוקות שלי מנהלות אותי, גם ככה זה אמור להיות. "התבונה היא שפחת התשוקות".

קנט הוא רציונליסט, ופוגש את הטבע ואת העולם דרך התבונה כאשר היא מצוידת בקטגוריות מסוימות שעוזרות לנו לראות אותן. אחת הקטגוריות, אחד מזוגות המשקפיים, היא הסיבתיות. אבל זה קיים כי התבונה שמה אותו שם, והוא לא באמת קיים במציאות. ואז העולם נהיה דטרמיניסטי, בגלל חוק אפריורי. מתי אנחנו יכולים להיות חופשיים? כאשר התבונה מחוקקת את החוקים. רק אז האדם יכול להיות מוסרי!

התבונה היא זו שהופכת אותנו לחופשיים.

שנית, החוקים שלי מחוקקים על ידי עצמי, ולא על ידי חוקים החיצוניים לי. האדם חופשי כאשר הוא פועל ע"פ רצונו שלו וזה קורה רק כאשר הוא פועל על פי התבונה, וזה קורה כאשר הוא פועל באופן מוסרי. חוזרים כאן להבדל בין חירות שלילית לחיובית.

למרות שאצל קנט התבונה היא מושא על שכולם יגיעו לאותם חוקים, היינו יכולים לומר שדטרמיניזם יכול להיות גם בבחירת מעשיהם של בני אדם. מעשה של בן אדם יבחר בהתאם לכלל טבעי מסוים, והיא

תהיה הדרך החופשית של האדם לפעול. אך יש לשים לב שזהו הכרח לוגי ולא הכרח נסיבתי. ולכן לפי ההגדרה הראשונית שלנו, זהו לא דטרמיניזם.

התיזה הדטרמיניסטית יוצרת מצב שבו האדם הוא על חוטים. אבל אם אנחנו דוחים את הטענה, ואומרים ששום דבר לא נקבע סיבתי, רוצים לאמץ תפיסה אי-דטרמיניסטית, נקבל תוצאה מבעיתה אף יותר. אם אני חובטת במישהו, לא רק שהוא יופתע, אלא שגם אני יופתע.

לשיעור הבא, לקרוא את פרקים א', ב', ד' ב"על התועלתיות" של מיל. (ב' רק עד עמוד 46 במגנס) אביא את הציטוטים הרלוונטיים בהרצאה הבאה.

שיעור 5 – 26.3.2014:

ממשיכים בדטרמיניזם. Frankfurt יוצא מההנחות האלה:

א. אם לפני אדם יש מספר אפשרויות פעולה הדטרמיניזם הוא שיקרי.

ב. אם אין לפועל אפשרויות פעולה חלופיות, אז לא נייחס לו אחריות מוסרית על מעשה שעשה.

הוא מציג כמה סוגים של אנשים:

ג'ונס₁ – אדם שרצה לעשות א', לאחר מכן הגיע איום שהכריח אותו לעשות א', ולכן נייחס לו אחריות מוסרית.

ג'ונס₂ – רצה במקור לעשות א', אך לאחר הכפייה הוא שכת את רצונו ועשה את א' בכל מקרה. לא נייחס לו אחריות מוסרית.

ג'ונס₃ – רצה לעשות את א', והאיום רק הרשים אותו ולא שינה את דעתו. האיום היה מספיק רציני לשכנע אותו לעשות א' אם הוא היה בוחר ב' או ג'. בסופו של דבר הוא בוחר מתוך ההחלטות שלו ועל כן נייחס לו אחריות מוסרית.

אם נחשוב לרגע על ג'ונס₃, שבעצם רוצה לבצע מעשה ב', אך עכשיו מגיע אותו האיום. הוא עדיין יכול לבחור בא'! הוא בוחר לעשות מה שהוא עושה מתוך בחירתו הראשונית, ולא מתוך האיום.

the person who receives it is coerced to do what he does. It will also be necessary that the threat is what actually accounts for his doing it. On the other hand, suppose we decide to say that Jones₃ was coerced. Then we will be bound to admit that being coerced does not exclude being morally responsible. And we will also surely be led to the view that coercion affects a person's moral responsibility only when the person acts as he does because he is coerced to do so – i.e., when the fact that he is coerced is what accounts for his action.

זה בדיוק ההבדל המהותי בין ה-2 ו-3. השלישי בחר מתוך הרצון שלו, למרות שהאיום היה משכנע אותו.

גיונס 4 – נכנסת כאן דמות נוספת, בלק, שמתערב בהנחה שגיונס⁴ לא בוחר במה שבלק רוצה. בלק מסמל בעצם את אלוהים או את הדטרמיניזם. הוא משפיע עליו לבחור על פי כל דרך אפשרית את שהוא רוצה, גם אם זה בניגוד לרצונו המקורי של גיונס⁴. האם במקרה כזה ניתן לייחס לו אחריות?

מתוך כך שבלק יושב ברקע ומתצפת על מעשיו של גיונס⁴, אך גיונס⁴ מבצע את הבחירות שלו ללא ידיעה שבלק בכלל קיים, ולכן אפשר לייחס לו אחריות מוסרית. זוהי העמדה הקומפוטבוליסטית, שמכירה בכך שלאדם יש רצון אך חוסר ידיעה לגבי העתיד. מתוך כך שאין לו ידיעה לגבי העתיד, הבחירה היתה חופשית, ולכן אפשר לייחס אחריות מוסרית.

העמדה ההפוכה היא שמאחר והמעשה בעוד חמש דקות קבוע מראש, אי אפשר לייחס לאף אחד אחריות מוסרית, כי הוא לא באמת בוחר. פרנקפורט אומר שבגלל שמבחינתו של הבוחר הוא בוחר, אפשר לייחס לו אחריות מוסרית.

האנליזה הסיבתית של האחריות היא כדלהלן :

X אחראי לA, אם X גרם לA.

נכתוב את זה מחדש : ההחלטה של X לעשות A גרמה לA. נפריד בין שתי מקרים : $y_1 =$ החלטה של גיונס⁴ לבחור במעשה א'. $y_2 =$ ביצוע מעשה ב' ע"י גיונס⁴.

(א) y_1 גרם ל y_2

ולכן

(ב) אילו y_1 לא היה מתרחש גם y_2 לא היה מתרחש.

מה ניתן ללמוד מכך?

1. הגזירה של ב' מא' אינה נכונה.
2. אפשר לטעון שהדטרמיניזם (ב) אמיתי (y_2 בכל מקרה יתקיים, אין אפשרויות אחרות)
3. היות ואנו מקבלים ש y_1 גרם ל y_2 אנו מייחסים לגיונס⁴ אחריות מוסרית.

נצטרך לתקן את עיקרון שהוצע בתחילת המאמר, ולקבל את העקרון הבא :

שכאשר אדם בוחר מעשה מסוים, מתוך כך שהוא חושב שהוא זה שבחר את מעשיו, יש לייחס לו משמעות מוסרית. זוהי העמדה שמנסה ליישב בין הרצון החופשי לדטרמיניזם.

שיעור 6 – 2.4.2014 :

מיל - המעשה המוסרי הוא המעשה שיגדיל את האושר למירב האנשים. מה זה אושר? הנאה והעדר כאב.

העמדה קרובה מאוד להדוניזם, אושר/תענוגנות. פוגשים את זה לראשונה באסכולה הקירנית במאה ה-3 לפני הספירה, ע"י אריסטיפוס. הם אומרים כמה דברים : רק להנאות הגוף יש מובן וחשיבות כי אותם אנחנו מרגישים הכי טוב, הדבר השני (שקשור בראשון) היא שלהנאה יש משמעות רק אם אתה מרגיש אותה. זה מסביר למה יש העדפה להנאה גופנית מול הנאה אחרת, אבל זה גם מסביר את מימד הזמן.

מרגישים רק את הנאות ההווה. הדבר השלישי הוא שהאדם רק יכול לחוש את ההנאות שלנו. הבעיה היא, שהנאה היא לא רק במובנים גופניים, וגם שהנאה היא רק רגעית.

אחר כך באה האסכולה האפיקוראית, של אפיקורוס, 270-342 לפני הספירה. הוא מעדיף את הנאות הרוח, והם לא כרוכות בכאב. ההנאות הללו אינן רגעיות גם. דבר נוסף שמנוגד לקירנית, היא שכאן אנחנו מסתכלים על החיים כמכלול. יש אירועים כואבים מבחינה רוחנית, ויש משמחים, אך מה שחשוב זה מה היה בסה"כ. אריסטו בא ואומר שהאיפיון של האדם, הוא שהאדם חושב, בר דעת. מה שמאפיין את האדם הוא הרחבת הדעת, וזה האושר. אצל אפיקורוס האדם הוא יצור רודף הנאות.

נקפוץ 2000 שנה קדימה, לג'רמי בנתס, הוא מדבר על הנאה שהיא התכלית העליונה חייבת להיות התכלית העליונה – והסיסמה היא: "מירב האושר למירב בני האדם". הוא נשאר בעיקר בהנאות החומריות ולא הרוחניות. החשיבות המרכזית שלו, היא שהוא לוקח את הסיסמה שלו בתור סיסמה פוליטית. הוא מטיף לרדיקליזם פוליטי, ויוצא נגד תפיסה ששולטת באנגליה בתקופתו (קידוש העבר, ומתן זכויות יתר על עברם) והוא אומר שמה שקרה בעבר לא הופך את זה לראוי. המבחן להאם פרקטיקה מסוימת היא ראויה או לא, היא רק האם היא גורמת למירב אושר למירב בני אדם.

מיל, רואה את עצמו כתלמיד של בנתס, ואביו של מיל היה חבר של בנתס. כשמיל מפתח את העמדה התועלתנית, הוא יוצא מקו בנתמיאני, אך חורג מהם. בפרק א' של "על התועלתיות" הוא כותב:

"It is not my present purpose to criticise these thinkers; but I cannot help referring, for illustration, to a systematic treatise by one of the most illustrious of them, the *Metaphysics of Ethics*, by Kant. This remarkable man, whose system of thought will long remain one of the landmarks in the history of philosophical speculation, does, in the treatise in question, lay down an universal first principle as the origin and ground of moral obligation; it is this:—'So act, that the rule on which thou actest would admit of being adopted as a law by all rational beings.' But when he begins to deduce from this precept any of the actual duties of morality, he fails, almost grotesquely, to show that there would be any contradiction, any logical (not to say physical) impossibility, in the adoption by all rational beings of the most outrageously immoral rules of conduct. All he shows is that the *consequences* of their universal adoption would be such as no one would choose to incur."

כשלמדנו את קנט, מיל ביקר אותו על כך שהכלל שלו לוקח בחשבון את התוצאה, כאשר במקור אצל קנט המהות של המעשה היא הכוונה, והתוצאות לא מעניינות אותו. הדוגמאות שהוא מביא ב"הנחות יסוד" להסביר איך בוחרים חוקים כלליים, לא מסתדר עם התפיסה שלו, כי הוא משתמש בערך התוצאה.

כבר מכאן, ניתן לראות שהעמדה התועלתנית היא תוצאתנית, ומאוד פסיכולוגית משהו.

"The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness,

wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure”

“...pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends”

עד כאן, התורה היא מאוד פשוטה. יש לנו עקרון אחד שקל לממש אותו בכל מעשה, להבדיל מקנט שנותן לנו כלים כדי לחוקק את החוקים האלה. שנית, היא בודקת מעשית, היא תיאורית תוצאתנית. תיאורטית, אם היינו תועלתן מוחלט, טהור, היינו יכולים להצדיק רצח של אדם יחיד חף מפשע כדי להצדיק תרומת איברים לחולים מרובים. מה ניתן ללמוד מהציטוטים?

מהו האושר? בהמשך ספרו הוא כותב כך :

According to the Greatest Happiness Principle, as above explained, the ultimate end, with reference to and for the sake of which all other things are desirable (whether we are considering our own good or that of other people), is an existence exempt as far as possible from pain, and as rich as possible in enjoyments, both in point of quantity and quality;

יש כאן עמדה הדוניסטית מוחלטת, והוא רוצה לבצע הבחנה בין דברים שאנחנו רוצים לבין דברים שאנחנו רוצים כאמצעים. לפי אריסטו, כדי לומר שדבר מה הוא בעל ערך, עליו להיות מספיק לעצמו וקיים כשלעצמו. אנחנו מנסים לומר כאן שהאושר הוא תכלית, הוא בעל ערך, ולא משתמשים בו כאמצעי. נניח, לדוגמה, הבריאות. האם אנחנו רוצים בבריאות כדי להיות בריאים? לא, אנחנו מנסים להיות בריאים כדי שנוכל לתפקד יותר זמן, לחיות יותר, להיות מאושרים.

בנתים מביא שבעה מדדים למדידת הנאות :

1. עצמה – כמה אתה נהנה ממה שבחרת.
2. משך – כמה זמן תמשך ההנאה שבחרת לחוות.
3. ודאות – בכמה אחוזי ודאות היא ההבנה.
4. קרבה – כמה מידיית היא ההנאה.
5. פוריות – האם ההנאה תוליד הנאות נוספות.
6. טהרה – האם מעורב בה כאב? אם כן, זה יפחית בערכה.
7. היקף – כמה אנשים יהנו מאותה הנאה שלי.

It is quite compatible with the principle of utility to recognise the fact, that some *kinds* of pleasure are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasures should be supposed to depend on quantity alone.

הוא מסביר שחשוב לכמת הנאות בצורה כמותית וגם איכותית, זה אבסורד לעשות זאת רק בצורה אחת. הוא ממשיך קצת, ומרחיק את עצמו לכיוון אריסטו ואפיקורוס :

If I am asked, what I mean by difference of quality in pleasures, or what makes one pleasure more valuable than another, merely as a pleasure, except its being greater in amount, there is but one possible answer. Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure. If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in ascribing to the preferred enjoyment a superiority in quality, so far outweighing quantity as to render it, in comparison, of small account.

Now it is an unquestionable fact that those who are equally acquainted with, and equally capable of appreciating and enjoying, both, do give a most marked preference to the manner of existence which employs their higher faculties. Few human creatures would consent to be changed into any of the lower animals, for a promise of the fullest allowance of a beast's pleasures; no intelligent human being would consent to be a fool, no instructed person would be an ignoramus, no person of feeling and conscience would be selfish and base, even though they should be persuaded that the fool, the dunce, or the rascal is better satisfied with his lot than they are with theirs

צריך למדוד איזה הנאה היא ע"י שתי האנשים. הוא ממשך ואומר ש :

It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides.

הוא קובע מתוך כך שתי הנחות :

- רק מי שהתנסה בשני מיני ההנאות מוסמך לקבוע איזו הנחה טובה יותר.
- בעלי הניסיון בהנאות גופניות ורוחניים מעדיפים את האחרונות.

האם אפשר להגיד שחזירים מאושרים? לא ולא! הם מסופקים. הביקורת היחידה היא, לגבי האמירה הזו, שלא ברור למה הוא מחליט שהנאות רוחניות עדיפות על גופניות?

הוא יכול לענות בשתי צורות :

- אמפירית, כך קרה.
- הוא סבור שיש ערך רב יותר להנאות רוחניות, כי הוא מכניס ערך של מהות העשייה, של הפעולה עצמה.

כעת נפנה להוכחת עקרון התועלת:

1. הצגת השאיפה : כל אדם רוצה באושרו שלו – הנאה והעדר כאב. \Leftarrow הדוניזם פסיכולוגי.
(4) \Downarrow A
2. מתן ערך פנימי לאושר : אושרו של האדם הוא דבר טוב לאדם ההוא \Leftarrow הדוניזם אתי אגואיסטי.
(4) \Downarrow B
3. מעבר לרובד הכללי : האושר הכללי הוא דבר טוב לקיבוץ של כל בני האדם יחדיו \Leftarrow הדוניזם אתי כללי.
4. "המופת היחיד שאפשר לתת שדבר מההוא רצוי (desirable) הוא שבני אדם רוצים בו למעשה"
אנלוגיה :
Visible – מה שנראה לעין הוא מה שראוי למעשה.
Desireable – מה שכדאי לרצות בו, הוא מה שרוצים למעשה.
 \downarrow
רצוי = ראוי לרצות בו!

It has already been remarked, that questions of ultimate ends do not admit of proof, in the ordinary acceptation of the term. To be incapable of proof by reasoning is common to all first principles; to the first premises of our knowledge, as well as to those of our conduct. But the former, being matters of fact, may be the subject of a direct appeal to the faculties which judge of fact—namely, our senses, and our internal consciousness. Can an appeal be made to the same faculties on questions of practical ends? Or by what other faculty is cognizance taken of them?

Questions about ends are, in other words, questions what things are desirable. The utilitarian doctrine is, that happiness is desirable, and the only thing desirable, as an end; all other things being only desirable as means to that end. What ought to be required of this doctrine—what conditions is it requisite that the doctrine should fulfil—to make good its claim to be believed?

The only proof capable of being given that an object is visible, is that people actually see it. The only proof that a sound is audible, is that people hear it: and so of the other sources of our experience. In like manner, I apprehend, the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it.

ההוכחה היחידה שיש לנו לכך שמהו הוא רצונו של מישהו, אלא אם נמצא מישהו שזהו הוא רצונו. אותה הוכחה שהוא מתבסס עליה, איננה מקובלת כי הוא עושה אנלוגיה בין visible לdesireable. לקרוא את פרק ד', ונמשיך לאחר הפסח!

שיעור 7 – 23.4.2014 :

אמרנו, לפני החופשה, שהתיאוריה התועלתנית היא תאוריה תוצאתנית, שעומדת בסוג של התפתחות לזו של בנתים. מנגד לבנתים הוא אומר שהנאות רוחניות נחשבות יותר, וזה פוגע בקריטריון של חוסר פניות. אצל בנתים כל ההעדפות של בני האדם שוות, ולכן יש עניין מספרי לחלוטין. (חוסר הפניות היא לא להעדיף אחד על האחר) ההכנסה הזו של הערכת הנאות השונות, אצל מיל, היא בעייתית בעיני בנתים. יש כאן בעיה שלא ברור לנו איך הוא יצדיק את העקרון. למרות שראינו בפרק הראשון שאי אפשר להוכיח את עקרון התועלת, הפרק הרביעי הוא מין הוכחה לעקרון.

הוא מסביר לגבי הרצוי, הנראה, והנשמע, כך :

The only proof capable of being given that an object is visible, is that people actually see it. The only proof that a sound is audible, is that people hear it: and so of the other sources of our experience. In like manner, I apprehend, the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it.

הקבלה (4) בין : [הסימון (4) יסמן את ההקבלה במהלך ההוכחה, וישמש במעבר בין הסעיפים]

א. מה שנראה לעין הוא מה שרואים אותו למעשה. visible

ב. מה שראוי לרצות בו (או שהוא רצוי) הוא מה שרוצים בו למעשה. Desireable,

יש כאן הבדל שבין able ible. המשפט הראשון (א') הוא תיאורי, עובדתי, ואילו השני הוא מעריך. הביקורת על מיל היא שמדובר בשני סוגי משפטים שונים, ולכן אי אפשר לתאר את ההוכחה כך. נעבור להוכחה לפי שלבים :

1. הצגת השאיפה :

כל אדם רוצה באושרו שלו – הנאה והעדר העצב. = הדוניזם פסיכולוגי אגואיסטי

2. מתן ערך פנימי לאושרו : (4) ↓

אושרו של כל אדם הוא דבר טוב לאדם ההוא. = הדוניזם אתי אגואיסטי

3. מעבר לרובד הכללי : (4) ↓

האושר הכללי הוא דבר טוב לקיבוץ של כל בני האדם יחדיו = הדוניזם אתי כללי

ב(3) אנחנו רואים בדיוק את הנוסחה של התועלתיות. המעבר מ(1) ל(2) הוא מעבר ממשפט עובדתי ותיאורי, למשפט מעריך ושופט. יש כאן את הכשל הנטורליסטי, שעברנו ממשפט תיאורי/עובדתי למשפט מעריך. Hume כבר הסביר לנו, שאסור לעבור ממצוי לראוי : "No is from ought". Moore מבקר את מיל, ואומר שהמהלך מ1 ל2 הוא בדיוק הכשל הנטורליסטי.

הכשל השני הוא, הסכימה שבין 2 ל3. הדוניזם אתי אגואיסטי טוען כך :

א. X טוב בשביל A.

ב. Y טוב בשביל B .

ג. (סכימה) $X+Y$ טוב בשביל $B+A$

ג' אכן נובע, אבל מיל מסתמך על טענה אחרת – ד' :

ד. $Y+X$ טוב ל B , $Y+X$ טוב ל A . (למשפט הזה, אין שום נביעה מא' וב'. את ג' לעומת זאת ניתן לגזור כד)

אם כן, הכשל הוא שלא ניתן לגזור הדוניזם אתי כללי מתוך ההדוניזם האתי האגואיסטי.

האם יכול להיות שמיל מתכוון לחיות בצורה שמחשבת בכל רגע ורגע נתון מה קורה ליצורים אנושיים אחרים ברחבי העולם? האם נסיעה בערב חג שתמנע תרופה מעשרה ילדים במדינת עולם שלישי, צריכה לא להיות כדי לאפשר את הטיפול בילדים הללו? כנראה שהתשובה היא שלילית, ולדעת מיל בכל פעולה שנעשית צריך להתחשב רק במקרים ספציפיים ובאנשים המסוימים הנוגעים בדבר.

דוגמאות למקרים בהם נגיע למורכבות אתית אם נתייחס למצבים הנוגעים לכלל האנושות : (מכתב
(Vintage Sedan ו UNICEF)

You are not particularly rich, and the one big indulgence in your life is a vintage Mercedes sedan that you've restored to perfect condition with great care and at great cost. In particular, you are very proud of the car's fine leather seating.

One day, while stopped at a crossroads a long way from anywhere remotely busy, you hear screaming, and see a man wounded and covered in blood limping towards you. He informs you that he's wounded one of his legs, and tells you that he was a medical student for two full years. Despite the fact he was thrown out for cheating, he's remembered enough to know how to tie his shirt around the wound so as to stop the flow of blood. He tells you that he's not in any danger of dying, but the chances are he will lose his leg if you don't drive him to a rural hospital fifty miles away.

You ask him how he managed to get hurt. He tells you that he was trespassing on a nearby field, and managed to cut himself on some rusty barbed wire as he was leaving. If you're going to aid this trespasser, then you need to lay him across the fine backseat of your precious car. But this will mean the upholstery will be ruined, and it will cost you over five thousand dollars to have it restored. So, you drive away.

You find out the next day that the man was eventually picked up by another driver, and although he has survived, he has lost his leg.

The question is - did you behave badly in driving away?

On checking your mail one morning, you find that UNICEF has sent through an appeal form. You read it through, and come to believe correctly that unless you quickly send in a check for \$200, then, instead of each living many more years, over thirty more children will soon die. But, you throw away the appeal form, including the convenient return envelope provided, you send nothing, and, instead of living many years, over thirty more children soon die than would have had you sent in the \$200.

The question is - did you behave badly in not making the contribution?

בעיה פרקטית, אחת, היא מה קורה במצב של תיקו מבחינת מצבים של אושר . אם נגיע למצב של אושר בתיקו, איך נבחר ביניהם? זו לא הבעיה היחידה, ויש גם בעיות פרקטיות אחרות. דוגמה היא זו של נייגל: אם יש לי שתי ילדים, אחד בריא ואחד נכה, ועליי לבחור איפה לגור. ילד בריא, בכפר, יפיק פי ארבע מאשר בעיר. אם בעיר הוא מפיק 2 יחידות תועלת, בכפר הוא היה מפיק 8 יחידות. הילד הנכה היא מפיק יחידת תועלת 1 בעיר, ואילו בכפר היה מקבל $\frac{1}{2}$ יחידת אושר. מבחינה תועלתנית, היינו צריכים לבחור לגור בכפר ולפגוע בילד הנכה. משהו בנו מתקומם נגד ההחלטה הזו. זו דוגמה שהועלת על ידי נייגל בספרו "שאלות עלמוות" בפרק שנקרא "שוויון". תשובה ופתרון לאתגר הזה הוצע ע"י Derek Parfit במאמרו Equality & Priority. (נספח ז)

ב'	א'
100% יקבלו 3,000	50% יקבלו 10,000
	50% יקבלו 5,000

נניח לשם הדיון שאושר מגיע יחד עם עושר ביחס ישר. עושר במובן של משכורת חודשית. בטבלה השמאלית, ברור שהתועלתן יבחר באופציה הראשונה, וניתן ללמוד מכאן כהדגמה שהתועלתנות מבטלת את ערך השוויון כדי לאפשר להגדיל את הטוב הכללי.

בסה"כ, נציין שעקרון התועלת מתנגד לעקרון השוויון ולעקרון החירות. עוד דוגמה לפגיעה בעקרון שוויון ערך האדם היא שאם אנחנו תועלתנים, ואנחנו מנהלים של בית חולים. אם במחלקות השונות שוכבים אנשים שונים שזקוקים לתרומת איברים, ומגיע אדם ש"רק" חתך את ידו, חובה עלינו (אם אנחנו תועלתנים) לפרק את האדם הזה לאיברים איברים ובכך להציל את האנשים שזקוקים לאיברים. לשבוע הבא אנחנו נסיים את התועלתיות, ואז ניגש למאמר של Taurek בנספח ח'.

שיעור 8 – 30.4.2014 :

הראנו בשיעור הקודם התנגשויות עם עקרון השוויון והחירות. נניח שיש לנו חברה שוביניסטית או גזענית, ורוב האנשים בה מאמינים בפגיעה באנשים מאותו מיעוט או נשים. בצורה הזו אפשר להצדיק את פשעי מלחמת העולם השנייה, וכל פגיעה שנראית נכונה מצד רוב האנשים בחברה.

בעיה נוספת היא, שהתועלתיות יכולה לכבד אותנו לעמדה של אי כיבוד כללים. הדוגמה המפורסמת של הפרת הבטחות: יש כלל שאומר שצריך לקיים הבטחות. ראינו איך קנט מנסה להוכיח את הכלל הזה. לפי התועלתיות, אם הפרה של הבטחה תועיל לתועלת הכללית של העולם, מותר לנו להפר אותה.

נגדיר את המושגים הבאים כדי לנסות להתמודד עם הבעיה הזו:

תועלתנות מעשה (Act) = ערכו המוסרי של כל מעשה נקבע ע"פ מידת תרומתו לאושר הכללי.
תועלתנות כלל (Rule) = ערכו המוסרי של כל מעשה בודד נקבע ע"פ התאמתו לכלל; ואילו הכלל נקבע ע"פ מידת תרומתו לאושר הכללי.

נניח שהבטחתי לחבר, שברגע שהוא ימות אני אקדיש לו שיר. אבל הוא מת, וכעת הקדשת השיר לבעלי יהיה תרומה לאושר הכללי, ואילו לאדם המת זה לא יתרום. אנחנו מניחים כאן שאין תועלת לאדם מת. כאדם של תועלתנות כלל, עשינו את המעשה הראוי. אף אחד לא יודע שעשיתי זאת, והיה אפילו ראוי שאני צריך להפר את ההבטחה.
אם נסתכל על מיל, אפשר לשייך אותו לתועלתנות כלל. יש לציין, שההפרדה הזו בין כלל ומעשה היתה אחריו.

John Smart, פילוסוף אוסטרלי, תופס את עצמו כתועלתן מעשה. למה זה לא מוסרי בכלל לקחת אדם ולקצור ממנו איברים כדי להעביר אותם ובעזרתם לטפל ב-5 אנשים שחייבים השתלה כדי לחיות? מה הבעיה בזה?

אי אפשר להתמודד עם הטענה שזה יגביר את האושר הכללי. אם כן, איך נתרץ את הרעיון שזה מעשה לא ישר בעינינו?

- הבעיה הראשונה היא שהיא סודית ודו פרצופית. עלולים להגיד ערכים מסוימים, בתנאים סודיים ניתן להפר אותם כדי להגדיל את האושר הכללי.
- מתוך זה נובעת חברה שאין בה אימון, ובחברה מהסוג של תועלתנות מעשה האימון מתערער. היא לא פרקטית, היא אולי תתאים למעשה מבודד ופרטי אך כתיאוריה מוסרית להתנהלות של חברה היא תתפרק.
- התיאוריה היא לא חסכנית, אי אפשר לשבת (או בלתי אפשרי אפילו) שעות כדי לקבל החלטות לגבי האושר הכללי.

אחרי כל הטענות האלה, Smart יגיד: לא הראתם לי בכלל למה הטענה שלי אינה מוסרית. תוכיחו לי קודם למה הכלל היחיד שלי בעייתי בעינכם, ואז נוכל לדבר על האם התיאוריה היא מוסרית או לא.
דוגמה מהספר של וינריב: לחצות את הדשא עלול להרוס אותו, אך אם רק אני אחצה לא יקרה כלום וגם אני ממחר מאוד. כתועלתן כלל לעומת זאת היינו אוסרים לאנשים לחצות את הדשא פרט לאנשים שמאוד מאוד ממהרים.

דוגמה אחרת: נמרוד וחבריו ירדו לחוף הים, ואחרי הבילוי הם חוזרים לרכב שתקוע בחולות. 4 חבריו והוא צריכים לצאת מהרכב, בחום הנוראי, ומנסים לדחוף את הרכב. אם נמרוד היה תועלתן מעשה, הוא היה מעמיד פנים של דוחף ורק חבריו היו דוחפים. זה היה מגדיל את התועלת שלו, ולא פוגע יותר מדי במאמץ שלהם (=של חבריו). לעומת זאת, אם הוא היה תועלתן כלל לחלוטין הוא היה עוזר לדחוף את הרכב כי אם מולם היו חושבים כמוהו הרי שהרכב לא היה זו והם לא היו מגיעים בכלל הביתה. אבל, יאמרו המבקרים, אם הוא מכיר את תועלתנות הכלל לחלוטין, הוא יקרוס למצב של תועלתנות מעשה. מאחר וכולם יתחשבו בכלל, נמרוד יוכל לשבת ולא לעשות כלום, וזה בדיוק ההוראה הראשונית של תועלתנות המעשה.

בעצם, תועלתנות מעשה היא שערכו של x (מעשה) היא על פי y (תרומתו לאושר הכללי). ואילו תועלתנות הכלל אומרת שערכו של x (המעשה) נקבע ע"פ z (הכלל) שנקבע ע"פ y (תרומתו לאושר הכללי). ז"א, אם לז

יש ערך לעצמו נקבל איזשהי נוסחה לדאונטולוגיה, ובכל מקום אחר נקבל קריסה מידית של תועלתנות הכלל לתועלתנות מעשה.

Taurek, במאמרו, מנסה לערער את התפיסה שטוענת כי ניתן להעריך את הערך המוסרי של מעשה ע"פ סכימה של האושר של היחידים. הוא מתחיל את המאמר בתיאור של בעיה: יש לנו תרופה בכמות x , ויש 6 אנשים שזקוקים לה. הצורך שלהם הוא מעט שונה. אדם 1 זקוק לכל הכמות, 5 זקוקים ל $\frac{1}{5}$. המצב הוא כזה שאי אפשר להציל את כולם. או את כולם, או 5. העמדה התועלתנית תגיד, ש"בהינתן שכל התנאים שווים יש להציל את החמישה ולא את האחד שכן עולם שבו ניצלו חמישה איש ולא אחד הוא עולם טוב יותר; יש בו יותר אושר ליותר אנשים" (עמוד 294) כאן הוא מציע, שאם האחד הזה הוא חבר שלך, דייוויד, האם עדיין היית בוחר את החמישה? בוא נאמר יותר מזה, שהאחד הוא הבעלים של החמישה? אם אפשר להראות מצבים שבהם אין לך חובה מוסרית להציל את החמש, אלא יש לך העדפה או חובה להציל את האחד, הרי שאין לך חובה מוסרית תועלתנית להציל את ה-5.

שיעור 9 – 7.5.2014:

תרופה בכמות x , 6 אנשים זקוקים לה.

1 זקוק לא כולה, ואילו החמישה זקוקים ל $\frac{x}{5}$ כל אחד. למי ניתן?

העמדה התועלתנית: "בהינתן שכל התנאים שווים, יש להציל את החמישה ולא את האחר. שכן עולם שבו ניצלו חמישה איש ולא אחד הוא עולם טוב יותר. יש בו יותר אושר ליותר אנשים" היום נבדיל בין שתי סוגי קריאות אפשריות, הקנטיאנית וההובסיאנית. הובס טען, שהזכות היחידה שיש לנו היא הזכות לחירות, ועלינו לפעול תמיד לקידום האינטרסים שלנו עד שהיא תתנגש באמנה החברתית וזה יפגע בנו.

מה יקרה במצב בו התרופה היא בבעלותו של דייוויד? לפי התועלתנות, יהיה עליו להציל את החמישה אנשים ואילו את עצמו למסור בשבילם. הרי שעולם טוב יותר יהיה זה שבו יחיו חמישה אנשים. האם זה באמת יהיה טוב?

מה המשמעות של עולם טוב יותר? טוב הוא תמיד ביחס למישהו. בשביל דייוויד, במקרה שלנו, העולם יהיה ממש רע יותר ואילו עבור אחרים העולם יהיה טוב מאוד.

התועלתנים יענו לו, ויגידו שחובה עלינו להגביר את כמות האושר בעולם, ולכן אם חמישה אנשים יהיו חיים כמות האושר שיהיה להם ולסובבים אותם יהיה גדול פי חמש מאלו של אחד שיחיה. Taurek עונה לזה, בעמוד 300, ומסביר שאושר של בני אדם אינם ברי סכימה. אי אפשר לסכום אושר של בני אדם, ודבר שני הוא שאי אפשר לסכום חיי אדם.

- "אם מוסרית מקובל ש B יחסוך לעצמו כאב H , במקום לחסוך טוב h מ C בסיטואציה שבה אינו יכול להציל גם את עצמו וגם את C , אז זה צריך להיות מותנה עבור אדם אחר (שאינו תחת מחויבות כלפי אחד הצדדים), לנקוט בעמדתו של B , כלומר לבחור באופציה שמטיבה עם B במקום אופציה שמטיבה עם C , אם אינו יכול לסייע לשניהם" בעמוד 303, הוא מחליף פתאום לקריאה קנטיאנית:

First, let me suggest what I would do in many such cases. Here are six human beings. I can empathize with each of them. I would not like to see any of them die. But I cannot save everyone. Why not give each person an equal chance to survive? Perhaps I could flip a coin. Heads, I give my drug to these five. Tails, I give it to this one. In this way I give each of the six persons a fifty-fifty chance of surviving. Where such an option is open to me it would seem to best express my equal concern and respect for each person. Who among them could complain that I have done wrong? And on what grounds?⁴

הוא מדבר על החיים כבעלי ערך שווה, "האדם כתכלית", וזהו בדיוק קאנט. הוא רוצה לתת סיכוי שווה מתוך הכרה בערכם, והנימוק הזה של ערך חיי האדם אינו הובסיאני בעליל. הוא ממשיך ומדגים עם כך שמותר לי אפילו להגן על ידו של דיוויד מול חייהם של 5 אחרים. הדוגמה הבאה מעוררת אצלו פתרון אחר לבעיה:

I have stated thus far. Volcanic eruptions have placed the lives of many in immediate jeopardy. A large number are gathered at the north end of the island, awaiting evacuation. A handful find themselves on the southern tip. Imagine the captain of the only Coast Guard evacuation ship in the area finding himself midway between. Where shall he head first? Having been persuaded by my argument, to the amazement of his crew and fellow officers, the consternation of the government, and the subsequent outrage in the press, he flips a coin and makes for the south.

כאן, הוא מציע, מצב שבו אין איך לבחור. מתי יהיה מוצדק מבחינה מוסרית לבחור קודם ברוב האנשים? רק כאשר יהיה חוזה, הסכמה. (כך הוא כותב בהמשך). אם נדבר רגע על עקביות במאמר, ברור שיש כאן בעייתיות. הוא עושה לנו סלט עם קאנט, הובס, ונאמנות לחוזה, כאשר כל נימוק הוא טוב כשלעצמו – אך השילוב ביניהם יוצר טיעון לא חזק מספיק ותשובה לא חלקה לתועלתנות.

Parfit, Chapter 21, 2011, How the Number Count? הוא בא ואומר ש Taurtek טועה, והמשאב הציבורי מחייב אותנו להעדיף את הרוב. הוא מסביר שהדבר המרכזי שמפריע לנו בתועלתנות זה לא עצם הסכימה של הכל, אלא שהם לא חולקים בצורה שווה את הburden של החברה. **שאלה:** גיונס יושב בחדר של שידור רדיו לפני המשחק הכי גדול של המאה בכדורגל בארה"ב. פתאום הוא לוקה בשבץ, וטיפול ידרוש את הפסקת השידור. אי טיפול בו יגרום לו לסבל מתמשך ואולי לא הפיך, אל יגרום להנאה של כל תושבי ארה"ב. מה עלינו לעשות? כתועלתן מעשה, היינו ממשיכים עם המשחק ולא היינו מטפלים בגיונס בכלל. נתעכב על נקודה שפרפיט מעלה: Greater Burden Claim (GBC): "לא סביר מצידך לדחות עקרון מוסרי כלשהו משום שהוא מטיל עליך נטל, כאשר כל עקרון חלופי יטיל נטל כבד יותר על אחרים" **דוגמה:** A יכול לתרום כליה, אך מתוך ידיעה שהוא יאבד שנתיים מחייו, אך יבטיח עוד 30 לחייו לב.

הנטל על A יהיה קטן מהנטל על B במקרה שהוא יתרום כליה, מול זה בו הוא לא יתרום. בדחיית עקרון מוסרי עלשהו, עלינו להתייחס רק להשלכות של העקרון על עצמנו או על יחידים אחרים. במילים אחרות: ההצדקה של עקרון מוסרי, תלויה בסיבות של האינדיבידואל להתנגד לעקרון ולאטרנטיבות שלו. בעצם, הוא מקשה על Taurek, ואומר שהבעיה איננה סכימת ואולי בה הוא כן יתמוך, אלא הוא מרגיש שצריך להתחשב בפרמטרים אחרים.

שיעור 10 – 14.5.2014 :

היום נדבר על הבחנה בין תוצאות. איך מורכבת פעולה אנושית? מהמרכיבים הבאים :

1. אישיות הפועל. הסובייקט המבצע.
2. כוונה.
3. הביצוע; המעשה עצמו.
4. תוצאה; ואת זו יש להפריד לשנים :

א. תוצאה מכוונת. (משקפת את כוונת הפועל) = צפוי וגם רצוי.

ב. תוצאה שלא מכוונת. (תוצאה לא צפויה) = לא צפוי או לא רצוי.

ג. תוצאת לוואי. (צפויה, אבל לא רצויה) = צפוי וגם לא רצוי.

התוצאותנים סבורים שאין להבחין בין מיני תוצאות שונות, ואילו הדאונטולוגים מייחסים אחריות מוסרית רק לאי (התוצאה המכוונת; קאנט). עכשיו נעמוד על ההבדל בין התוצאות השונות :

דוגמה : ראובן יורה בשמעון והורגו (ראובן כשיר, מודע, ולא סובל את שמעון). האם מותו של שמעון הוא תוצאה של מעשהו של ראובן?

1. יש קשר סיבתי, גרימה למותו של שמעון.
2. כוונה להורגו.
3. ידיעה של ראובן, אודות ה"רצח" של שמעון.

קאנט מתייחס רק לכוונה, ואם המקרה אינו רצוי אין לנו אחריות מוסרית לגביה.

הדיון שלנו צריך להתמקד בהבדל שבין תוצאה מכוונת (אי) לבין לוואי (גי). לפי הדאונטולוג, יש הבדל וודאי ביניהם כי יש כאן תוצאה מכוונת ושאינה מכוונת. רק לתוצאה המכוונת יש ערך מוסרי. לפי התוצאתן, לעומת זאת, אין הבדל. נדגים זאת ע"י משפט של טייס קרב: "אין הבדל בין טיל שמשוגר ממסוק לעבר מכונית שיושב בה יעד חיסול, ובירי המדויק מתים מלבדו גם חמשיה ילדים שיושבים בסמטה הקרובה לבין פיגוע באוטובוס באלנבי". הוא משקף עמדה תוצאתנית, זה לא משנה מה היו המוטיבים או המקרה עצמו, עלינו לשפוט את שתיהם כמוות של בני אדם חפים מפשע.

התועלתנות תנסח שתי כללים :

1. אסור לעשות שום מעשה מזיק, שאינו משרת את הניצחון.
2. אסור לעשות שום מעשה שתועלתו בהשגת התכלית קטנה ממידת הנזק שהוא גורם בתוצאות הלוואי שלו.

אפשר להביט במלחמת העולם השנייה, עם הפצצת הערים הגרמניות ע"י בעלות הברית, או הירושימה ונגסקי. מצדיקים את המעשה ע"י כך שהתועלת שלו בניצחון גדולה ממידת הנזק שלו. יש לציין, שהאמריקאים לא ידעו את ההשלכות הרפואיות והבריאותיות של הפצצה.

עקרון כפל התוצאות (DDE), לעומת זאת, אומר :

אם למעשה X יש תוצאה טובה וגרועה, מותר לבצע X אם מתקיים :

1. כשלעצמו המעשה אינו אסור.

2. התוצאה הטובה היא צפויה ורצויה.
 3. התוצאה הגרועה היא צפויה ולא רצויה.
 4. התוצאה הטובה אינה מושגת באמצעות התוצאה הגרועה אלא מהמעשה עצמו.
 5. התועלת של התוצאה הטובה עולה בהרבה על התועלת של הנזק.
- דוגמה : מטופל שהוא חולה סופני. האם מותר להרוג אותו באופן אקטיבי? לא, פרט למדינות מיוחדות. הזרקת מורפין בכמויות קטנות שהולכות וגדלות, יכולות להרוג אותו. כשלעצמו, מותר להזריק מורפין. התוצאה הטובה היא להקל לו את הכאב, והגרועה היא שהוא ימות. אנחנו מקילים עליו את הכאב לא כתוצאה מהמוות, והתועלת של ההקלה טובה בהרבה מהמוות של אותו פצינט.
- נחזור רגע לראובן, נבחין בין מעשה למחדל :
- ראובן שונא את שמעון מאוד, וכשהוא עובר ליד הבריכה ורואה את הבן של שמעון. הוא נותן לו איזה דחיפה, והילד נופל וטובע. ראובן הטביע את בנו של שמעון.
- שמעון גם שונא את ראובן, והפלא ופלא, ראובן לא יודע לשחות והוא בלב ים. שמעון יכול להציל אותו, והוא בוחר שלא לעשות כן. איך התוצאתנים יראו את זה? ואיך הדאונטולוגים?
- דאונט: יש לנו ציוויים של "אל תעשה" (אל תטביע) - ואם עברתי על זה, עברתי על הצו, עשיתי מעשה, וזה חמור מבחינה מוסרית.
- יש לנו גם ציוויים של "עשה" (תציל!) - ואם עברתי על זה, עברתי על הצו, אך חדלתי מלבצע אותו וזה מחדל ולא מעשה. הוא יותר קל מבחינה מבחינה מוסרית.
- אם לא הצלתי אותו, פשוט חדלתי מצו, ולא עברתי עליו. יש הבדל בין לא לקיים לצו, לבין לעבור עליו.
- תוצאתן: המקרים שווים. כאן הילד מת, וגם כאן. בעצם, יש לי אחריות על פעולה שאני מבצע וגם על אלה שהם לוואי – בין אם זה בשליטתי או לא. הם פשוט בתוצאה, ולכך יש לי אחריות מוסרית.
- נעבור כעת למאמר של Kai Nielsen (נספח ט') :
- תיאוריה מוסרית היא אפריורית, אם אי אפשר להסיק טענות מוסריות קטגוריאליות מעובדות אמפיריות (כמו אצל יום, No Ought From Is). לפיכך, משום שהיא לא תלויה בניסיון, היא אוטונומית. אם נאמר שאסור להרוג חפים מפשע, זה לא תיאור עובדתי, אלא נורמטיבי – איך צריך להיות. אם טענה מוסרית היא אמיתית, אז היא חייבת להיות אמיתית תמיד. בנוסף, תורה מוסרית חייבת להיות עקבית, קונסיסטנטית.
- נבהיר: נניח שראוי ש A יעשה את B בנסיבות Y. אם היא עקבית, אז אם יש מישהו שהוא זהה ל A בנסיבות זהות ל Y, אנחנו מוכרחים להגיד שראוי שיעשה את B (או משהו זהה לו) אם התיאוריה המוסרית הזו היא אמיתית.
- האופן שבו נחליט אם תוצאה היא ראויה או לא תלויה בניסיון, ולכן אי אפשר לטעון טענות אפריוריות. מתוך ההגדרה הזו, אין מקום לדבר על תועלתנות או כל תורה תוצאתנית היא לא תורה מוסרית. הדרישה של Nielsen היא שתורה מוסרית תהיה עקבית.
- נעבור רגע, לאתיקה של סירות הצלה (Life Boat Ethics) :
- אתיקה של מצבי קיצון מאפשרת לנו לראות מה קורה לתיאוריה במצבים מחודדים, אבל כשעושים את זה מקבלים שתי תוצאות שונות במהותן. אפשר לקבל שבגלל שמדובר במצב קצה אפשר לראות את היתרונות והחסרונות שלה, ואז אפשר לראות איזה תיאוריה נותנת תשובה שיטתית יותר, מעשי יותר, עקבי יותר, וכן הלאה.
- מסקנה מסוג שני, ואחרת לגמרי, זה שאתיקה של מצבי קיצון דורשת אתיקה נפרדת. למה? או שאתיקה זה אתיקה?

אנחנו נתעסק כנראה בסוג הראשון, השני קצת רחב מדי.

Nielsen במאמר מביא את המקרה של האיש השמן, בה איש שמן מנחה טיולים בתוך מערה. הם מגיעים לקצה המערה, השמן מנסה לצאת, וחוסם את הכניסה. המערה מחוברת למקור מים, והמים הולכים ועולים. למרבה המזל (או שלא) יש לאחד המטיילים דינמיט.

האם אפשר להצדיק את פיצוץ האדם השמן? כדי להציל את מאה המטיילים שמאחוריו?

Elizabeth Anscombe אומרת:



"anyone who really thinks, in advance, that it is open to question whether such an action as procuring the judicial execution of the innocent should be quite excluded from consideration – I do not want to argue with him; he shows a corrupt mind"

למרות שנהוג בפילוסופיה לטעון טענות נגד טיעונים, ולא נגד אנשים, Nielsen יוצא נגד הטענה הזו של Anscombe ומסביר כי הוא מוכן להסתכן בבעלות של Corrupt mind. איך אפשר להצדיק כזה מעשה?

שיעור 11 – 21.5.2014

שאלת מבחן: למה קאנט לא מוכן להתייחס לתוצאות במעשה מוסרי?
- כדי למנוע מצב של מזל מוסרי.

העמדה התועלתנית, אליבא דנילסן, דורשת בחינה של החלופות ובחירה בתוצאה הגרועה פחות, The Lesser Evil.

בנוסף, האדם בפי המערה דורש כבוד, יש לו זכות לחיים, ויש לנו חובה לנהוג בו כתכלית ולא כאצמעי. אבל הקיום שלו מתנגש עם הקיום של האחרים, עם זכותם של האחרים לחיים. עליי להסתכל על המצב מבחוץ, ממקום של חוסר פניות, של אי משוא פנים, ולפי זה לבחור ברוע הפחות נורא. כמו כן, הכלל המוסרי אינו חשוף לביקורת של חוסר הוגנות. בכל מעשה מוסרי נתחשב בכל האנשים האחרים. הדאונטולוגים, לפי התיאוריה הזו, אשמים ב"התחמקות מוסרית". הם אומרים שזה אסור בגלל הצו, ולא מתחשבים ברצונות, אינטרסים, האנשים האחרים.

The Problem of Dirty Hands: אצל וולצר, הוא מעלה סוגיה בה מדינאי מסוים חי על פי צו מוסרי שאוסר התעללות בבני אדם, ובכל זאת מגיע למצב בו אדם שתל פצצות בעשרות בניינים ברחבי העיר. עיני העינוי שלו נוכל להציל את מאות האנשים החפים מפשע שעלולים להיפגע. האם אפשר להצדיק את זה? וולצר טוען שעל איש ציבור (=מדינאי) "ללכלך את ידיו" במסגרת תפקידו, שהוא במקרה הזה, להציל ולייצג את הציבור. להגן עליו מכל איום.

הביקורת הדיאונטולוגית על העמדה התועלתנית, במאמרו של וויליאמס (נספח י') הוא מבקר את העמדה התועלתנית. מרכז המאמר הוא בעמדה של התועלתנות על האחריות השלילית – אני אחראי לתוצאות של פעולתי וגם לתוצאות של אירועים שאינם פעולות שלי אך שיכולתי להתערב בהן לשנות מהלכם. למושג הנ"ל קוראים אחריות שלילית. בעצם, יש לי אחריות על מעשים שביצעתי מול מעשים שלא ביצעתי. כמו שהבדלנו בשיעור קודם, בין מעשה ומחדל. נילסן אומר בביורו, שאנחנו נרגיש רע שנהרוג את האדם, אבל זה המעשה הנכון.

אמרנו כבר כי במצבי קיצון אנשים נוטים להיות פחות רציונאליים, ולפעול לטובת עצמם. וויליאמס, מבקר ואומר, שיש לנו כאן הדרדרות מוסרית במצבם. הביקורת התועלתנית על הדיאונטולוגיה היא שהם מתחמקים מה"הרגשה הרעה" של המעשה. הביקורת שהוא מסביר היא, שאין אפשרות לדרוש מהאדם חוסר פניות מוחלטת. אי אפשר לבקש מאדם להתנער לחלוטין מהזהות שלו, ובכך לא להתחשב בשיקולים האישיים של האדם. תיאוריה מוסרית שמבקשת להתנכר לזהות שלך, ז"א מבקשת ממך לעשות משהו שמתנגד לזהות שלך, היא לא אפשרית – ובשל כך הוא דוחה אותה. יש לציין שוויליאמס לא מנסה להציע דרך חלופית, לא מנסה להציע פתרון, אלא מבקר את התועלתנות והדיאונטולוגיה.

וויליאמס מבקר את הביקורת שלו דרך דוגמת נגד, זו של ה Jim : Traveler Jim נפגש בכפר אינדיאני עם ראש הכפר Pedro, ועליו להרוג 1 מתוך 20 אינדיאנים, או שפדרו יהרוג את על 20 ואותו. לפי התועלתנות, על גיים להרוג חף מפשע כדי להציל 19. הוא שואל שלושה שאלות:

1. האם זו תשובה מוסרית?
2. אם כן, האם תשובה זו ברורה מאלה?
3. מה הם השיקולים הרלבנטיים? – התועלתנות מתעלמת בין ההבדל שבין מעשה שאני מבצע למעשה שאדם אחר מבצע.

מענה אפשרי של התועלתן יהיה:

1. זו תהיה תשובה מוסרית אם היא תיבחן לפי השיקולים שיש לנו לפני המעשה.
2. כן. יש כאן חישוב כמותי של 1 מול 19.
3. בוודאי שאין להתחשב ברגשות אשם, מאחר והם אינם רציונאליים.

וכאן וויליאמס פונה להסביר את ה nowhere point of view ולהסביר את הקיצוניות שבה:

“because our moral relation to the world is partly given by such feelings, and by a sense of what we can or cannot ‘live with’, to come to regard those feelings from a purely utilitarian point of view, that is to say, as happenings outside one’s moral self, is to lose sense of one’s moral identity; to lose, in the most literal way, one’s integrity. At this point utilitarianism alienates one from one’s moral feelings...it alienates one from one’s actions as well.” (Williams, 271)

אחריות שלילית היא אם אני יודע שאם אעשה X יקרה O_1 ואם אמנע מלעשות X יקרה O_2 , ובכל זאת אם אמנע באופן רצוני מלעשות את X ו O_2 יקרה כאשר אני יודע ש O_2 גרוע מ O_1 אזי אני מחזיק באמתחתי באחריות שלילית. הוא מציע הגדרה חלופית לאחריות שלילית, שלוקחת את אותו הניסוח ומוסיפה את התנאי אני הגורם היחיד שיכול למנוע את O_2 . כמסקנה הוא מציע, שתועלתן יבדיל בין praiseworthy permissible. באתיקה של מצבי קיצון יהיה דברים שמותרים, אך לא ראויים לשיבוח.

שיעור 12 – 11.6.2014:

השאלה שמעסיקה את מיל בספר "על החרות" היא מה גבולות הכפייה שמותרת למדינה?

יש כרגע מספר של אסירים ששובתים רעב. ביום ה-24 ו-25 של השביתה, חובה לקחת אותם לבית חולים ולבצע בדיקות. אם התוצאות לא טובות, חובה להעניק להם טיפול רפואי. נשאלת השאלה: האם האכלת בכפייה היא חלק מהטיפול הזה?

המושג זכויות מתחיל אצל משפטן הולנדי במאה ה-15, והרעיון הזה צובר תאוצה בתקופת הנאורות. הסיפור תופס שיא בשתי הכרזות לקראת סופה של תקופת הנאורות: הצהרת העצמאות של ארה"ב, והצהרת זכויות האדם והאזרח צרפתית.

"מקובלות עלינו אמיתות אלה כמוכחות מאליהן, שכל בני האדם נבראים שווים במעלה: שיוצרים העניק להם זכויות מסוימות שאין להפקיען, וביניהם הזכות לחיים ולחופש ולרדיפת האושר, ולצורך אישון של זכויות אלה מוקמים בקרב בני אדם ממשלים..." (הצהרת העצמאות של ארה"ב)

"כל בני האדם נולדים ונשארים בני חוקן ושווי זכויות" (הצהרת זכויות האדם והאזרח הצרפתית) צריך לציין, שהצהרה זו התייחסה רק לגברים. בני אדם ולא בנות חווה.

אם כך, זכות טבעית היא (1) אקסיומתית (2) אוניברסלית.

גם אם המדינה מכירה בזכות מסוימת, זה לא אומר שהיא בהכרח תכיר בה בחוק. לא נצעד בכיוון הזה, אך מתוך הזכויות הטבעיות יש התייחסות לכך שהזכות לחירות היא כזו. "האדם נולד חופשי ובכל מקום אסור הוא באזיקים" על פי רוסו ב"על האמנה החברתית".

"בכוונתי לטעון לטובת העמדה האומרת כי אם מצויות כל עיקר זכויות מוסריות כלשהן, אזי מצויה לפחות זכות טבעית אחת, זכותם השווה של כל בני האדם להיות בני חורין. באומרי כי זכות זו קיימת, כוונתי לומר כי בהעדרם של תנאים מיוחדים מסוימים, העולים בקנה אחד עם היותה של הזכות זכות שווה, הרי כל אדם בוגר שיש לו יכולת בחירה (1) יש לו זכות שכל האחרים יימנעו מלהפעיל כליו כוח כפייה או להגביל אותו ו(2) הוא בן-חורין לעשות (כלומר פטור מן החובה להימנע מלעשות) כל פעולה שאינה בבחינת כפייה או הגבלה המיועדת לפגוע בבני-אדם אחרים." (Hart)

- "והנה ראו עכשיו שביטויים מעין "שלטון עצמי" ו"בעלות העם על עצמו" אינה מתאימים למצב העניינים כמו שהוא באמת. כי נושאי השלטון אינם מזדהים תמיד עם נשואיו, ו"השלטון העצמי" שמדברים עליו אין פירושו שלטון של כל אחד על עצמו, אלא שלטון כל השאר על כל יחיד. ועוד זאת: למעשה אין רצון העם אלא רצונו של אותו חלק מן העם שהוא הרב ביותר במספר או שהוא פעיל ביותר, כלומר, של הרוב, או של אלה שעלה בידם להיות מוכרים כבעלי הרוב. אפשר ואפשר אפוא שירצה העם לדכא חלק אחד מתוכו; ונגד זה יש צורך בהגנה לא פחות מאשר נגד כל עריצות שהיא. מזה יוצא שהגבלת כוחו של השלטון על היחידים אינה נעשית פחות חשובה אף במקצת אם בעלי הכוח מוכרחים לתת לעיתים קבועות דין וחשבון לחברה, כלומר, למפלגה היותר חזקה... והחוקרים המדיניים רגילים עכשיו להזכיר גם את "עריצות הרוב" בין הרעות שעל החברה להישמר מפניהם."
- בראשונה היתה עריצת הרוב, כמו כל עריצות, מעוררת פחד קודם כל כעריצות העלולה להתגלות במעשי השלטונות הציבוריים, וכך הדבר גם היום. אולם בעלי-מחשבות נוכחו לדעת שכשהחברה גופה היא העריץ, כלומר, החברה בכללותה, לעומת היחידים הבודדים שהם מהווים אותה, אין אמצעי העריצות שבידה מצטמצמים אך ורק במעשים שהיא עושה אותם על ידי פקידיה המדיניים... ואם היא גוזרת גזרות בלתי-נכונות במקום הנכונות, או אם היא גוזרת גזרות כלשהן בעניינים שאין לה רשות להתערב בהן, אזי נהגת היא בעריצות חברתית האיומה יותר מכמה וכמה דרכי דיכוי מדיני. כי עריצות זו, אף כי אין היא מסתכמת על פי רוב על ענשים קיצוניים כל כך, אין לעומת זאת אמצעים רבים כל כך להימלט ממנה, והיא מעמיקה לחדור ביותר לתוך פרטי החיים ומשעבדת את עצם הנשמה....

- אסור לדעה הקיבוצית שתתנגש בעצמאות היחיד מעבר לגבול ידוע; וקביעת הגבול הזה, כמו כן שמירתו מיד המסיג, הן תנאי-קודם בל יעבור לחיים מתוקנים, לא פחות מן ההגנה מפני העריצות המדינית. (8-11) אם כך, איפה עובר הגבול הזה?
מטרת הספר של מיל היא: "אין מסה זו דנה במה שנקרא חירות הרצון, שלאסוננו מעמידים אותה כיריבתה של השיטה הנקראת בטעות הכרחיות פילוסופית, אלא בחירות האזרחית או החברתית, כלומר בטיבו ובגבולותיו של כוח-הכפייה שהרשות לחברה להשתמש בו כלפי היחיד"
למה זה מעסיק את מיל כ"כ? אם המטרה שלנו כריבון זה לפעול ע"פ העמדה התועלתנית, ז"א להגדיל את התועלת של האנשים, אנחנו עלולים לפגוע בזכויות האדם האחר. הערך המוסרי מאחורי רעיון הזכות בא לידי ביטוי בשלושת האמירות הבאות:
 - "אם למישהו יש זכות, אזי אסור לפגוע בזכות זו, אפילו אם הפגיעה משרתת את טובת הכלל".
 - אומר דוורקין: Rights trump utility
 - אומר נויזיק: Individuals have rights' and there are things no person or group may do to them (without violating their rights).בתוך עמוד 28 בספרו של מיל, הוא מציין בתוך חירות המחשבה את חופש המחשבה והמצפון.
בתוך חופש המעשה:
 1. חופש העיסוק
 2. חופש ההתאגדותהטענות של מיל כלפי חופש הביטוי היא תועלתנית. הוא לא מאפשר לחופש ביטוי כי הוא מכיר באדם כתכלית לעצמו, אלא מתוך כך שזה מועיל לאדם, מבחינה תועלתנית.
הסיבות שהוא מביא בעמוד 91 לחרות המחשבה הן:
 1. אם אני אומר לאנשים לסתום, חובה עלי להניח שכל האמת אצלי וזו הנחה בעייתית. מתוך הסבירות שאני טועה, צריך לאפשר דיון.
 2. גם אם יש אצלי את האמת, עליי להטיל ספק לגבי אם יש לי את כל האמת.
 3. אני לא מבין מה שאני עושה, ולכן זה חשוב שמתוך דיון אבין למה.
 4. אם לא נדבר על זה, הדעה השנייה תעלם, ולא נדע שקיימת אופציה אחרת. המעשה הרצוני עצמו לא יעשה.מיל מספר, שיש לו הוכחה היסטורית לכך שזה עובד. בלי חירות המחשבה לא נתפתח, לא נגלה את האמת. אם נסתכל על מדינות חופשיות, ליברליות, מתוקנות, מתקדמות, שם צמחה המחשבה והאמת! לעומת אותם משטרים דיקטטוריים, מלוכניים, ששם אנחנו רואים שלא היתה התקדמות, שגשוג. ישעיהו ברלין, במסה שלו על החירות, מבקר את מיל ואומר שיש מצבים שבהם החירות צמחה מתוך הדיכוי ודומה לו.
לגבי עקרון חירות המעשה, הוא כותב בעמ' 22: "מן הראוי להעיר כאן שאני מוותר על כל אסמכתא שהייתי יכול להביא לסברתי מן הרעיון של הצדק המופשט, כלומר, כדבר שאינו תלוי בתועלת".
מיל רוצה להוכיח את עקרון החירות ע"י עקרון התועלתנות. והוא כותב כך: "התכלית היחידה שבשבילה מותר להשתמש בכוח הכפייה כלפי חבר אחד בציבור מתורבת, נגד רצונו של אותו האיש, היא למנוע היזק מאחרים".

- "מטרתה של מסה זו היא לקבוע עקרון אחד פשוט מאד, שהוא הראוי להנהיג באופן מוחלט את התעסקויותיה של החברה עם היחיד במה שנוגע לכפייה ולפיקוח, בין אם האמצעי המשמש אותה הוא כוח פיזי, בצורת עונשים חוקיים, ובין אם הוא כפייה מוסרית באמצעות דעת הקהל.
- העיקרון שהוא התכלית היחידה שמעניקה לבני המין האנושי, כיחידים או ככלל, את הרשות להתערב בחירותם של אנשים מביניהם לפעול, **היא הגנה עצמית**;
- שהמטרה היחידה אשר למענה אפשר להפעיל כוח בצדק כלפי כל חבר בקהילה מתורבתת בניגוד לרצונו היא **כדי למנוע נזק לאחרים**.
- טובתו שלו, הפיזית או המוסרית, אינה הצדקה מספקת. אי אפשר לכפות עליו בצדק עשייה, או הימנעות מעשייה, מפני שיותר טוב יהיה בשבילו כך לעשות, מפני שזה יעשה אותו יותר מאושר, מפני שלדעת אחרים יהיה זה חכם, או אף צודק, לנהוג כך. אלה הם נימוקים טובים לנזוף בו, לדון איתו בהיגיון, לשכנעו, להפציר בו, אבל לא להכריחו או להביא עליו רעות כלשהן אם הוא נוהג אחרת. כדי להצדיק זאת, צריך להעריך כי ההתנהגות שממנה רוצים להרתיעו תביא רעה על מישהו אחר.
- **החלק האחד בהתנהגותו של כל יחיד אשר לגביו הוא חייב בדין וחשבון לחברה הוא זה הנוגע לאחרים**.
- בחלק הנוגע רק לעצמו, עצמאותו היא מוחלטת, מתוקף זכות. ביחס לעצמו, ביחס לגופו ולנפשו שלו, היחיד הוא ריבון".

יש שלושה נוסחים בקטע לעיל של עקרון הנזק :

1. **הגנה עצמית**: ההגנה העצמית היא התכלית היחידה אשר למענה רשאים בני אדם, כיחידים או ככלל, להתערב בחירותו של כל יחיד ויחיד בקרבם.
 2. **נזק**: התכלית היחידה שבשבילה מותר להשתמש בכוח הכפייה כלפי חבר בקהילה מתורבתת בניגוד לרצונו של אותו איש היא למנוע נזק לאחרים.
 3. **עניינים אישיים (self-regarding matters)**: היחיד חייב לתת דין וחשבון לחברה על התנהגותו אך ורק כשהיא נוגעת גם לאחרים. אם היא נוגעת רק לעצמו, זכאי הוא לעצמאות מוחלטת. פורמלית, יש שלושה נוסחים, כאשר 1 ו 2 דומים מאוד. אפשר להגיד ש 2 זה סוג של הרחבה של 1. הגנה עצמית יכולה להיות מובנת בצורה המילולית, של אם מישהו מאיים על חיי, אני יכולה להגן על עצמי. על איזה סוג של נזק אנחנו מדברים? פגיעה בגוף ובקניין לא תהיה לנו מחלוקת, אבל מה לגבי פגיעה ברגשות? דיבורי נאצה, וחופש הביטוי? האם זה גם נקרא נזק? האם מחדלים, הימנעות ממעשה, זה בגדר מניעת נזק? חוק "אל תעמוד על דם רעך", מאיזה נוסח הוא? 2? הנוסח 3 אומר שאם זה נוגע לאדם עצמו, אין לך רשות להתערב, וכל שאר העניינים לא נוגעים אליך. לכאורה, זה נשמע פשוט. אם אני עושה משהו לעצמי, אל תיגע בי ואל תיכנס אליי. השאלה היא איזה דברים נוגעים "אך ורק לעצמי?"
- כבר בתקופתו של מיל ציטטו את John Dan באומרו No Man is an Island לדוגמה : אם אני לוקח סמים בביתי, סביר להניח שאני פוגע בבני משפחתי או חבריי. עקרון החירות פוגע בסוגי חוקים אחרים, כדלהלן :
1. עקרון החירות (משולב עם עקרון הנזק) שולל חוקים פטרנליסטים. ז"א :

– עקרון החירות יתיר התאבדות

- פטרנליזם : התערבות במעשי היחיד המכוונת להגדלת אושרו, טובתו, רווחתו הנפשית והפיזית.
- מיל יתיר פטרנליזם רק במקרה של ילדים, או מבוגרים שחסרים את היכולות האלה.
2. עקרון החירות שולל חוקים מוסריים :
- עקרון החירות : "אי אפשר לכפות עליו בצדק עשייה, או הימנעות מעשייה, מפני שיותר טוב יהיה בשבילו כך לעשות, מפני שזה יעשה אותו יותר מאושר, מפני שלדעת אחרים יהיה זה חכם, או אף צודק, לנהוג כך."
- חוק מוסרי – "אל תעמוד על דם רעך", בפני שיבה תקום....
- חוק מוסרי מגביל את החירות של אחרים כדי למנוע פגיעה במוסר, ואילו החירות עלולה לאפשר זאת.
3. עקרון החירות שולל חוקים תועלתניים :
- עקרון תועלתני – הגדלת האושר של מירב האנשים. (נאלץ את יוסי לעסוק בבניית פצצות...)
- עקרון התועלתנות יכול לכפות על אדם לעשות משהו כדי להגדיל את האושר למירב אנשים בעולם.
- הפתרון לסתירות בין החוקים המוסריים של מיל לעקרון החירות, ז"א בין עקרון החירות לעקרון התועלת, נעוץ בכך שתועלת היחיד היא חירותו. היחיד הוא מאושר כאשר הוא חופשי, חירותי. חירות היחיד מתיישבת עם תועלת היחיד, ועם תועלת הכלל – כי כאשר יהיו יותר אנשים מאושרים. נוצר כאן מעגל קסמים :
- חירות גוררת מוסריות שגוררת תועלת שגוררת חירות. יש כמעט זהות ביניהם. כדי לנהוג בצורה מוסרית, עלינו להגדיל את התועלת, וזה אומר להגדיל את האושר, וזאת ע"י הגדלת החירות.

מבנה הבחינה ושאלות לדוגמה :

• יש שאלת בונוס!

הנושאים :

- רלטיביזם מוסרי (מהו סובלנות!)
- השקפות אובייקטיביות וסובייקטיביות במוסר
- סוקרטס (חשובים מאוד! יש שאלות על שניהם)
- קריטון : טענות ורעיונות מרכזיים (הוא מדבר לקריטון ולקורא. באחד המועדים נקבל נספח של עמודים מהדיאלוג, ונתייחס לטקסט ונדלה מתוכו טיעונים)
- אוותיפרון : הגדרות לחסידות (ביקרנו כל אחת מההגדרות)
- אלפטון
- איידוס, אידאה (ההבחנה שבניהם. איידוס היא "אני רואה" ואני קורא לפעולה מסויימת אומץ לב, אך זה יהיה כזה רק אם אמצא את ההגדרה המסויימת הזו, אכיר את האידאה. המכנה המשותף בין הדברים הדונים במציאות. יש את עולם התופעות, האידאות ועולם האין. העולם שיש בו ממשות הוא עולם האידאות, אותו אדם שמציל מישהו בקרב מקבל זאת. איידוס+ממשות=אידאה)
- יש הווה, יש מתהווה
- משל האותיות הגדולות והקטנות בפוליטאה
- אריסטו
- תורה טלאולוגית, המהלך להוכחת התכלית העליונה
- אפיונים של תכלית עליונה
- מידה טובה (דיברנו על פרוץ, מיושב בדעתו, בעל המידה טובה)
- חולשת הרצון
- לפי אריסטו (+התורה האריסטוטלית לפעולה)
- לפי דייודיסון (חולשת הרצון)
- יום
- תפקיד הרגש, שכל. (השכל הוא שפחת הרגשות)
- פרוגיקטיביזם (הלבשה, הקרנה על המציאות של המושגים הללו)
- הנחות יסוד
- חינוך
- כשל נטורליסטי (מונח של מור, אבל הוא של יום – מיל נכשל בזה)
- קנט
- חמשת הנוסחים של הצו הקטגורי
- מושגי מפתח : רצון, חובה, חוק, תבונה (מחשבת חוק), אוטונומיה, הטרונומיה, אישים וחפצים. (מה הקשר ביניהם?)
- ארבעת הדוגמאות על חובות שלמות ולא שלמות.
- הביקורת של הגל ומיל על הצו הקטגורי (חשוב מאוד!)
- מזל מוסרי

- הכרת המאמר של נייגל והרעיונות על בוריים.
- ~ הביקורת על קנט.
- ~ סוגים של מזל מוסרי.
- ~ תנאי השליטה והמסקנות הנובעות ממנו.
- ~ העמדה של נייגל בנוגע למזל מוסרי ושיפוט מוסרי. (האם הוא קיים? איך בדיוק?)
- הכרת העמדה של וויליאמס. (לא יהיו שאלות על זה)
- דטרמיניזם ואחריות ממוסרית. (הגדרה, רך, קשה, אחריות מוסרית)
- הכרת המאמר של פרנקפורט
- תועלתיות
- ההבדל בין העמדה של בנת'ם לעמדה של מיל
- הוכחת עקרון התועלת
- הביקורות השונות על הוכחת העיקרון
- קשיים ובעיות מוסריות ביישום עקרון התועלת
- תועלתנות מעשה ותועלתנות כלל והאם הן מייצגות עמדות שונות
- הכרת המאמר של Taurek והביקורת שהצגנו
- הבחנה בין מיני תוצאות
- תוצאות מול דיאונטולוגיה
- האם תיאוריה מוסרית נדרשת להיות אפרוורית ועקבית?
- אחריות שלילית
- המאמרים של נילסן ווליאמיס (Taveler Jim & Fat Man)
- דוקטרינת התוצאה הכפולה (מה היא נועדה לעשות ולאיזה עמדה היא מסייעת)
- מיל : על החירות.

שאלות לדוגמה :

- האם לפי סוקרטס ייתכן מצב של "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו"? האם לפי אריסטו?
לפי סוקרטס לא ייתכן מצב של "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו". סוקרטס סבור שאדם שיודע את הטוב בהכרח יעשה אותו. מידה טובה היא עניין של ידיעה ולכן אם אדם עושה את הדבר הטוב לא יוכל להיות לו רע משום שנפשו נותרת הרמונית (וכך הוא מנוטרל מהשפעות חיצוניות). הרשע, גם אם נהנה משפע ומהזדמנויות וכיבודים לרוב, לא חי חיים טובים כי נפשו אינה הרמונית, בייחוד אם הוא יודע שהוא אינו פועל על פי המידה הטובה
- אריסטו פועל באופן מתוחכם. מחד מצדד בסולון שאומר שלא ניתן לומר על אדם בחייו אם הוא מאושר אלא לאחר שמת. מאידך הוא רוצה למצוא דרך לתת שיפוט כזה על אדם עוד בחייו. הקושי של אריסטו זה שהמזל יכול לפגוע בחייו של אדם שחי חיי צדיקות ואז יהיה לנו קשה לומר עליו שחיי טובים.
- הפתרון של אריסטו – אושרו של אדם נקבע עפ"י מעשיו. הצדיק לעולם אינו עושה מעשים אסורים ולכן הוא שלם והרמוני יותר. מי שחי את התכלית העליונה שהיא העיון השכלי, מנוטרל מהשפעות המזל ומפיק גם מהמועט שיש לו אושר רב.

- הסבר מה מבקש אפלטון (באמצעות דמותו של סוקרטס) לטעון באמצעות משל האותיות הגדולות והקטנות.
הוא אומר, אם אני רוצה לראות מה הוא הצדק – נביט בתופעה יותר גדולה, ואז נביט בדבר יותר קטן. נביט במדינה ונראה איך היא מתנהלת, נביט באידאת הצדק בעצם, שגם באה לידי ביטוי באדם הצדיק, ולכן ההיקש הוא הכרחי. האדם והמדינה הם הביטויים בעולם התופעות של האידאה.
 - קאנט :
 - מתי הרצון יחשב לטוב?
 - מהי פעולה מתוך חובה?
 - מי קובע את החובה המוסרית?
 - לפי קאנט, מה ההבדל בין פעולה "בהתאם לחוק המוסרי" לפעולה הנעשית "לשם החוק המוסרי"?
 - מה ההבדל בין צווי מותנה לצווי לא מותנה?
 - כיצד מתמודד יום/קנט עם שתי הבעיות שמתעוררות מהתפיסה הדטרמיניסטית?
הבעיות הן שהמעשים שלי נקבעים מבחוץ וגם שהמעשים נקבעו ללא שיקול דעת, אלא באופן עיוור. לא רק שאין אני, אלא שאין שום מקום לשיקול דעת וביקורת על מעשיי.
 - האם פרנקפורט מחזיק בעמדה של דטרמיניזם רך או קשה? מה הוא מבקש להראות באמצעות המקרה של ג'ונס 4?
 - שאלת הטייסים :
חישבו על המקרה הבא : ארבעה טייסים משוחחים בינים על הנושא של התקפות מן האוויר על יעדים צבאיים הממוקמים בתוך אוכלו' אזרחית. יש ביניהם תמימות דעים שהרג של אזרחים בזמן מלחמה הוא פסול מוסרית. הארבעה נקראים לפעילות מבצעית.
 - טייס א' – הפציץ מגובה רב וללא הבחנה את שטח האויב אף שידע שהוא עלול לפגוע באזרחים. במקרה אף אזרח לא נפגע.
 - טייס ב' – הפציץ את האויב מגובה רב ופגע באוכלוסיה אזרחית. בתחקיר טען שלא היתה לו כוונה לפגוע בהם.
 - טייס ג' – הנמיך טוס עד כדי סיכון עצמו מתוך כוונה לזהות מטרות צבאיות ולהימנע מפגיעה באזרחים ואכן הצליח לא לפגוע בהם.
 - טייס ד' – הנמיך טוס עד כדי סיכון עצמו ולמרות כל מאמציו להימנע מפגיעה באזרחים, חלק נפגעו.
- שאלות :
1. מי מהטייסים לעיל הדגים בהתנהגותו מוסריות להלכה בלבד?
 2. האם קאנט סבור שהתנהגות של מוסריות להלכה בלבד היא מוסרית? כיצד ישווה בין טייס א' לטייס ד'?
 3. האם לפי קאנט יש הבדל בין טייס ג' וטייס ד' (האם ישפוט אחד מהם לחומרה?)
או שאפשר גם לשאול :
1. אם אנו מאמינים במזל מוסרי כיצד נתייחס לטייסים ב' ג' וד'?
 2. אם אנו דוחים מזל מוסרי כיצד נתייחס לטייסים ב' ג' וד'?

- הסבר בקצרה מהי המידה הטובה לפי סוקרטס ואפלטון.
סוקרטס – המידה הטובה היא ידיעה. אם לאדם יש ידיעה נכונה הוא יפעל כפי שמורה המדיה הטובה ויהיה האדם בריא בנפשו והרמוני. עבור סוקרטס, החטא נובע מבורות.
אפלטון – המידה הטובה היא האידאה ויישומה על ידי האדם היא נטילת חלק באידאה. לדוגמה, האדם הצדיק נוהל חלק באידיאת הצדק, כאשר על חלק באדם עושה את שלו ואינו מנסה לתפוס מקומו של חלק אחר (היגיון, עוז, תאוות)

מבנה ומשך הבחינה:

- + שאלות פתוחות.
- + חלק מהשאלות כוללות טקסטים לקריאה.
- + יש להשיב על 7 מתוך 10. (כל שאלה שווה 14)
- + יש שאלת בונוס (10 נק')
- + משך הבחינה שעתיים וחצי.
- + לכתוב מסודר.

נספח א'

קריטון

אפלטון

ואין הזיקנה מונעת אותם כלל וכלל מלהתמרמר על המתרגש עליהם.

סוקראטס: כך הוא. אך למה זה באת בשעה מוקדמת כל כך? קריטון: ידיעה אני מביא. סוקראטס, שעליך, כמדומני, לא תקשה, אולם עלי ועל כל יתר מיודעיך תקשה ותעיק; אכן לידי אינן כמוה למועקה.

סוקראטס: מה היא? כלום חזר כלי-השייט מדילוס? שבחזרו — עלי למות?

קריטון: עדיין לא חזר, אך נראה לי שיחזור היום, לפי האנשים שבאו מסוניון¹ ועלו שם מתוכו. מדבריהם מתחזר שהיום יבוא לכאן, ומחר אנוס תהיה, סוקראטס, לסיים את חיך.

סוקראטס: בשעה טובה, קריטון אם כך רצון האלים — יהי כן! אך דומני שלא יגיע היום לכאן.

קריטון: מניין לך?

סוקראטס: הנני ואגיד לך. הלא עלי למות למחרת היום בו יגיע כלי השייט?

קריטון: כך אומרים הממונים על עניינים אלה.

סוקראטס: אם כן, סבורני שלא יגיע היום, אלא מחר; מסתמך אני על חלום שחלמתי הלילה, לפני שעה קלה; ונראה שבשעה טובה לא הערתני.

קריטון: מה היה החלום?

סוקראטס: דומה היה עלי שאשה נאה ויפת-תואר, עטופה לבנים, ניגשה אלי, קראה לי ואמרה: „סוקראטס,

¹ האי קסן בקבוצת ה„קיקלאריים“: חשב כמקום הולדתו של אפולון, האתונאים היו שולחים כל שנה בכפינה מיוחדת משלחת אל חג האל שבדילוס, ולמן צאת הכפינה עד שובה לא הוצאי מיתות בית דין אל הפועל. עי' גם „פידון“ 58 (כרך שני של מהדורה זו).

² כף היס בקצה הדרומי של אטיקה, התחנה הראשונה ביבשת יוון לאניות שבאו מהים האיגיאי אל נמלי אתונה.

אֶל רֵחַבַּת הַרְרֵב, בְּעוֹד יָמִים שְׁלוֹשָׁה אֶל
סְתִיָּה תָּבֹא.¹

קריטון: מוזר החלום, סוקראטס.

סוקראטס: לדעתי, קריטון, ברור הוא מאוד.

קריטון: יתר על המידה, כמדומני, אך, סוקראטס הפלאי, עכשיו עוד שמע בקולי והימלט. כי אם תמות, לא אסון אחד יבואני: לא זאת בלבד שיילקח ממני חבר שכמותו לא אמצא עוד לעולם, אלא יתר על כן — אנשים רבים, שאינם מכירים יפה אותי ואותך, יחשבו שאף על פי שהיה בידי למלטך, אילו הסכמתי להוציא כסף, לא עשיתי זאת. וכי יש חרפה גדולה מדעה זו שתהא רווחת: שממוני יקר בעיני מידידי? הלא רוב האנשים לא יאמינו בהאמר להם שאתה עצמך סירבת לצאת מכאן, שעה שסייענו בידך.

סוקראטס: אך למה זה, קריטון השליו, נדאג כל כך לדעת הרבים? הלא ההגונים ביותר, שראוי יותר לחשוב עליהם, סבורים יהיו שנעשה הדבר כפי שנעשה.

קריטון: הלא אתה רואה, סוקראטס, שיש לדאוג לדעת הרבים. הלא ברור מתוך מסיבותינו אלו, שיש בידי הרבים לגמול לא רק רעות קטנות, אלא את הגדולות ביותר כמעט, כשנבאש בהם מי שנבאש.

סוקראטס: הלוואי, קריטון, והיה בידי הרבים לגמול את הרעות הגדולות ביותר, שאז היה בידם לגמול גם את הטובות הגדולות ביותר, כי אז יפה היה. אולם עכשיו נבצר מהם גם זה וגם זה, שאין בידם לעשות אדם לנבון או לכסיל, אלא עושים ככל המזדמן לידם.

¹ הומירוס, אליאס 9, חרוז 363. אפלטון מביא את החרוז גם ב„היפיאס“, אצל הומירוס אומר את החרוז אכיליוס, כמוכן בנוף ראשון („אבוא“) שנשתנה בחלום לנוף נוכח („תבוא“). פתיה היא מולדתו של אכיליוס.

קריטון: יהי כך. אך אמור-נא לי זאת, סוקראטס: כלום דואג אתה לי ולשאר חבריך, שאם תצא מכאן, יציקו לנו המלשינים על שום שהברחנו אותך מכאן, ונפסיד כל רכושנו או סכומי כסף גדולים, או נסבול נוסף על כך עוד סבל אחר? שאם אתה חושש לכגון זה, הרפה-נא מחששותיך. הלא ודאי מצויה היא לנו להצילך ולעמוד בסכנה זו, ובשעת הצורך, — אף בגדולה מזו, שמע, איפוא, בקולי, ואל תנהג אחרת.

סוקראטס: גם לכך אני דואג, קריטון, וגם לשאר דברים רבים.

קריטון: הנת, איפוא, מפתך זה, הרי גם סכום-הכסף לא גדול בו מסכימים כמה אנשים למלטך ולהוציאך מכאן. ואשר לאחר מכן — כלום אינך רואה כמה זולים המלשינים הללו, וכסף מועט יספק אותם? לרשותך עומד רכושי, ודומני שדי בו, אולם אם אתה דואג לי וסובר שאין לך להשתמש בשלי, יש כאן אורחינו המוכנים להוציא משלהם, אחד מהם, סימיאס התיבאי, כבר הביא לצורך זה די-כסף, וגם קבסי מוכן לכך, ואחרים רבים מאוד, ובכן, כפי שאמרתי: אל תמאן מתוך חשש זה להציל את נפשך, ואל ידאיגך מה שאמרת בבית המשפט: כי בצאתך מהמדינה, לא תדע את אשר תעשה. הרבה מקומות הם שתוכל לבוא אליהם ויקבלו אותך באהבה, ואם יש את נפשך ללכת אל תסאליה, יש לי שם ידידים-אושפיון, אשר יוקירו אותך מאוד ויגנו עליך, עד שלא יצערך איש מאנשי תסאליה.

זאת ועוד אחרת, סוקראטס: דומני שלא צודק הוא הדבר שאתה עומד לעשותו: שהנך מפקיר חייך בשעה שניתן לך להימלט.

הזדהות של סוקראטס עם אכילוס אתה מוצא במקומות רבים אצל אפלטון, גם ב"אפולוגיה" וב"פידון".

* אנשי תיבי, בני האסכולה הפיתאגוראית, וחבריו של סוקראטס; ידועים מתוך "פידון" (כרך שני של מהדורה זו), שם הם מסיחים עם סוקראטס על הישארות הנפש.

ואתה שואף בעצמך למה שישאפו, ושאפו, שונאיך המבקשים לכולתך. נוסף על כך, נראה לי, מפקיר אתה גם את בניך, שבשעה שניתן לך לגדלם ולחנכם, תסתלק מהם ותעזובם, ולדידך יהיו נתונים ביד המקרה; ומסתבר שיקרה אותם מה שהוא כהגיל גורל היתומים ביתמותם. הלא אין לו לאדם שיוליד בנים, או שעליו לעמוד בצרתם ולגדל ולחנך אותם, ואילו אתה, כפי שנראה לי, בוחר במה שנוח ביותר, אולם יש לבחור במה שיבחר גבר טוב ואמיץ, וכל שכן מי שטוען שכל ימי חייו שקד על סגולה טובה, ובוש אני עליך ועלינו שהננו חבריך, שמא ייראה שכל הקורות אותך באו בשל קוצר ידנו: הן התביעה לערכאות, שהובאה אף על פי שאפשר היה למנוע זאת, הן מהלך המשפט עצמו כפי שהיה, הן הסיוע הזה, שהוא כאילו המהתלה שבענין: ייראה הדבר שבמורך לבנו ובקוצר ידנו התעלמנו מזה, אנחנו — שלא הצלנוך, ואתה — שלא הצלת עצמך, אף על פי שאפשר וניתן היה הדבר להיעשות, אילו היה בנו חפץ אך במעט, ראה-נא, סוקראטס, אם מלבד הרע שבדבר לא יהא גם לחרפה, לך ולנו, שקול, איפוא, בדעתך — לא כי, אין עוד זמן לשקול, אלא להחליט, ואין ברירה, כי בלילה הבא חייב הכל להיעשות, ואם עוד נתמהמה, יהיה הדבר מן הנמנע ושוב לא יהא לאל ידנו, אם כן, סוקראטס, בשום פנים אל תנהג אחרת, אלא שמוע תשמע בקולי.

סוקראטס: קריטון ידידי, יקרת ערך היא מסירות-נפשך, אם הולכת היא בד בבד עם מה שהוא נכון; אך אם לא כן, תקשה עלי יותר, ככל שהיא גדולה יותר, עלינו לעיין בדבר, איפוא, אם כך צריך לעשות או לאו, שהרי לא עכשיו בלבד, אלא תמיד הייתי עשוי כך, שלא צייתי לכל רגש מרגשותי, אלא לאותו הגיון דברים שנראה לי טוב מכל בשיקולי, ואותם הדברים שאמרתי לשעבר, אינני יכול להשליכם עכשיו אחר גווי, לאחר שקרני המקרה הזה, אלא בעיני לא נשתנו כלל, והנני מוקיר ומכבד אותם כנקודם, ואם אין בפינו לומר עכשיו טובים מהם,

היה-נא בטוח שבשום פנים לא אותר לך, אף אם במפלצות רבות מאלה שמצאונו יבהלנו כוחו של ההמון כבהל ילדים, וישלח בנו מיני מאסר ומיתות והחרמות-רכוש. וכיצד נעייך בכך בדרך הנאותה? בפנותנו תחילה אל אותו פסוק שאמרת בדבר דעתו של עולם. האם צדקנו או לאו באמרנו מדי פעם בפעם שחלק מהדעות יש לשים להן לב, וחלקן — לא? או כלום צדקנו בדברנו זה לפני שהוטל עלי למות, ואילו עכשיו נתברר שהוא נאמר לריק ומן השפה ולחוק, ולאמיתו היה דבר-שעשוע והבל-שפתיים? ברצוני, קריטון, לעיין יחד עמך, אם במסיבותי אלה אמצא בפסוק ההוא כל תמיהה, או אמצאנו ללא שינוי, ועלינו איפוא להרפות ממנו, או לציית לו. והנה דומני שמדי פעם בפעם אמר כל המחשיב דברי עצמו, כמו שאני אמרתי כעת: שמקצת דעותיהם של בני אדם יש להוקיר מאוד, ומקצתן לא. ובחיי האלים, קריטון: האינך סבור שבצדק נאמר כך? כי אתה, במידה שהדבר נתון בידי אדם, אינך עומד למות מחר, והאסון הזה לא יעכור את כוח שיפוטך. אם כן: הסבור אתה שאין זה מניח את הדעת מה-שאמרנו, שלא כל דעות בני אדם יש לכבד, אלא מקצתן בלבד ומקצתן לא, ולא את דעות כולם, אלא של מקצתם בלבד ושל מקצתם לא? מה אתה טוען? האם לא כשורה נאמר כך?

קריטון: כשורה.

סוקראטס: יש, איפוא, לכבד את ההגונות, ולא את הגרועות? קריטון: כן.

סוקראטס: והלא הגונות הן דעות הנבונים, וגרועות אלו של חסרי-הבינה?

קריטון: כמובן.

סוקראטס: ועוד: כיצד ענינו על שאלות כגון זו: איש המאמן את גופו ועוסק בגימנאסטיקה, הישים לב לשבחו ולגיניו ולדעתו של כל אדם ואדם, או רק של האחד שהוא רופא או מעמל?

קריטון: רק של האחד. סוקראטס: עליו, איפוא, לפחד מגיניו, ולשמוח על שבחיו. של האחד ההוא, ולא של המרובים? קריטון: ברור הוא.

סוקראטס: אם כן, עליו לפעול ולהתאמן ולאכול ולשתות כפי שיפסוק האחד שהוא המומחה והבקי, ולא להתחשב עם כל האחרים?

קריטון: כך הוא.

סוקראטס: ניחא, ואם ימרה את פי האחד ולא ינהג כבוד בדעתו ובשבחיו, אלא יכבד שבחי המרובים שאינם בקיאים, כלום לא יאונה לו רע?

קריטון: כמובן.

סוקראטס: אך מה הוא הרע הזה, ומה עניינו, ומאיזו בחינה ילקה אותו ממרה?

קריטון: ברי שבגופו, כי אותו הוא משחית.

סוקראטס: היטבת לדבר, וכי לא כך גם בשאר דברים. קריטון? אל-נא נפרט את כולם, אך בדבר מה שהוא צודק ואיננו צודק, מגונה ונאה, טוב ורע, שעל כך דנים אנחנו כעת: הבאלה צריכים אנחנו ללכת אחרי דעת הרבים ולפחד ממנה, או אחרי דעת האחד, אם יש אחד הבקי בכך, ולהתבייש ולפחד מפניו יותר משנפחד מפני כל האחרים כולם? שאם לא נלך בדרכיו, נשחית ונתבל את הדבר ההוא שתקנתו בצדק ואבדנו בעוול? וכי אין דבר שכוה?

קריטון: סבורני שכן, סוקראטס.

סוקראטס: ובכן: אם נאביד, בציינתנו לדעתם של שאינם בקיאים, את הדבר ההוא שיתקן על ידי הבריאות ויושחת על ידי המחלה, האם כדאים לנו החיים אחרי שהושחת? והדבר הזה הוא הגוף, או לא כן? קריטון: כן.

סוקראטס: כלום כדאים לנו החיים בגוף מקולקל ומושחת?
קריטון: בשום פנים לא.

סוקראטס: אולם כדאים לנו החיים כשהושחת הדבר ההוא. שמחבל בו העוול ומשפר אותו הצדק? או סבורים אנחנו שפחות ערך הוא מהגוף הדבר ההוא, ויהיה אשר יהיה, שעליו חלים עוול וצדק?

קריטון: בשום פנים לא.

סוקראטס: אלא נכבד יותר מהגוף?

קריטון: בהדבה.

סוקראטס: הטוב באנשים, אין לנו, איפוא, להרבות דאגה מה יאמרו המרובים, אלא מה יאמר הבקי בצדק ובעוול, הוא האחד והאמת עצמה. אם כן, לא פתחת דבריך בדרך נכונה, כשאמרת תחילה שעלינו לדאוג לדעת-הרבים על מה שהוא צודק ונאה וטוב ועל היפוכם של אלה. אלא, יטען הטוען, יש ביד המרובים להמית אותנו.

קריטון: גם זה גלוי לעין. כך יטען, סוקראטס. אמת אתה אומר.

סוקראטס: אולם, איש הפלא, אותו פסוק שגמרנו עליו אומר נראה לי עדיין כמות שהיה, ועיין-נא גם בפסוק זה אם עודנו עומד לנו או לאו: שלא את החיים יש להעריך מעל לכל, אלא את החיים הטובים.

קריטון: הריהו עומד.

סוקראטס: וכלום עומד או איננו עומד הפסוק: שטוב ונאה וצודק הם היינו הך?

קריטון: עומד.

סוקראטס: ובכן, מתוך מה שהסכמנו בו יש לעיין בכך, אם מן הצדק הוא שאנסה לצאת מכאן בלי שיתנו לי האתונאים ללכת, או לא מן-הצדק; ואם יתברר שמן-הצדק הוא ננסה, ואם לאו, — נחדל. אולם מה שאתה אומר בדבר הוצאת ממון, שם טוב וחינוך-הבנים, חוששני שלאמיתו של הדבר, קריטון, אלה

הן מהשבותיהם של אותם המרובים הממיתים על נקלה והיו גם מחיים, אילו יכלו, בלי שום טעם. אך לנו, כיון שכך קובע הגיון דברנו, אין לנו שנעיין אלא במה שאמרנו כעת: אם צדק נעשה כשנשלם כסף לאנשים שיוציאוני מכאן ונחזיק להם טובה, אתם ממלטי ואני הנמלט, או אם לאמיתו של הדבר נעשה עוול בכל אלה; ואם יתברר שעוול נעשה בכך, ודאי אין לשקול עוד — לא אם עלינו למות, כשנישאר ונשב באפס מעשה, ולא אם נסבול כל סבל אחר, בהימנענו מעוול.

קריטון: נראים לי דבריך, סוקראטס; אך ראה-נא מה-זה נעשה.

סוקראטס: ביחד, יקירי, נעיין-נא בכך, ואם יש בפיך טענה כנגד מה שאומר — טען ואשמע בקולך; אך אם לאו, — אל תוסיף עוד, השליו כאלוהים, לשנן באוזני פעמים רבות שעלי לצאת מכאן בעל כורחם של האתונאים; שהרי מאוד ייקר בעיני כשעל דעתך, ולא בעל כורחך, אעשה את אשר אעשה. ראה נא, איפוא, אם ראשית העיון מניחה את דעתך, ונסה להשיב לשאלתי כמיטב אמונתך.

קריטון: אנסה.

סוקראטס: הטוענים אנחנו, שבכל המסיבות אסור לו לאדם שיעשה עוול מרצונו, או שבמסיבה אחת אפשר לו שיעשה עוול, ובאחרת — לאו או שמא לעולם אין העוול לא טוב ולא נאה, כפי שהוסכם בינינו לשעבר פעמים הרבה; או כלום התנדפו לנו כל אותן הסכמותינו הקודמות בימים מועטים אלה, וזמן רב, קריטון, נעלם מזקנים שכמותנו כי בשוחחנו זה עם זה בכובד-ראש, לא נבדלנו מילדים במאומה? או שמא בכל זאת כך הדבר כפי שאמרנו אז: ואם מודה בכך ההמון או לאו, ואם צפויים אנו לסבל חמור מזה או קל מזה, הרי אף על פי כן רע ומגונה הוא העוול לעושהו בכל מסיבות שהן? הן או לאו?

קריטון: הן.

סוקראטס: ובכן, בשום פנים אין לעשות עוול?

קריטון: ודאי שלא.

סוקראטס: אם כן, גם אין לגמול עוול תחת עוול, כפי שסבור ההמון, אם בשום מסיבות אין לעשות עוול.

קריטון: נראה שלא.

סוקראטס: ומה? יש להרע, קריטון, או לאו?

קריטון: ודאי שלא, סוקראטס.

סוקראטס: וכי מן-הצדק הוא שמי שנעשתה לו רעה, יגמול רעה תחת רעה, או אין זה מן-הצדק?

קריטון: בשום פנים לא.

סוקראטס: שהרי אין כל הבדל בין גמילת רעה לבני-אדם לבין עשיית עוול.

קריטון: אמת אתה אומר.

סוקראטס: אם כן, אין לגמול עוול ואין להרע עם איש

מהאנשים, אפילו סבלנו מידי כל סבל שהוא. אך היוהרה-נא.

קריטון, כשאתה מסכים לכך, פן תסכים שלא כדעתך; כי ידעתי

שאך מעטים הם שנראה וייראה להם הדבר הזה. ובין אלה

שסבורים כך ואלה שאינם סבורים כך לא ייתכן דיון משותף.

אלא בהכרח יבוו אלה לאלה בראותם את החלטות האחרים.

לפיכך עיין-נא גם אתה היטב, אם אתה מצטרף ומסכים לדעה

זו, ואם זאת תהיה משתית דיונינו שלעולם אין זה מן הנכון

לעשות עוול, או לגמול עוול תחת עוול, או שיעזר אדם בגמילת

רעה כשנעשתה לו רעה; או אם אתה אוסף ירך ואינך מצטרף

למשתית הזאת? שהרי לי נראה כך גם מקודם וגם עכשיו. אך

אתה אמור-נא ולמדני, אם מכל בחינה שהיא סבור אתה אחרת.

אולם אם אתה מוחזק במה שנאמר לפני כן, שמע-נא את היוצא

מזה.

קריטון: הריני מוחזק בזה, ומסכים לכך גם אני. אם כן,

דבר.

סוקראטס: אומר, איפוא, מהו שיוצא מזה, או ביתר דיוק:

אשאל. אשר הוסכם בין אדם לחברו שמן-הצדק הוא, האם יש לקיים או להפר זאת?

קריטון: לקיים.

סוקראטס: צא וראה, איפוא: כשנלך מכאן בלי שנביא את

המדינה לידי הסכמה לכך, האם נרע עם מי שנרע, ודווקא עם

שיש להרע עמהם פחות מכל, או לאו? והאם נקיים בכך את

הדברים שהודינו בצדקם או לאו?

קריטון: אין בפי, סוקראטס, תשובה לשאלתך, כי אינני

מבין אותה.

סוקראטס: עיין-נא בדרך זו: כשנעמוד לברוח מכאן, או תכנה

את המעשה כאשר תכנהו, — אם אותה שעה יבואו החוקים

וכלל-המדינה, יתייצבו נגדנו וישאלונו: «הגד-נא לי, סוקראטס,

מה יש בדעתך לעשות? כלום אינך מזמן עצמך להאביד אותנו,

את החוקים, ואת המדינה כולה, במידה שהדבר בידך? או שמא

סבור אתה כי יש קיום לאותה מדינה שבתוכה לא יהיה תוקף

לפסקי הדין, והם יבוטלו ויושמדו בידי הדיוטות, והיא לא

תיהרס?» מה-זה נשיב, קריטון, לדברים אלה ולשכמותם? הלא

הרבה יוכל לטעון הטוען, וכל שכן כשהוא נואם מאומן, להגנת

אותו חוק המצווה שפסקי הדין יהיו בני תוקף, אותו חוק הצפוי

לאבדון, וכי נשיב להם: «הלא המדינה עשתה לנו עוול וגזרה

דינו שלא כהלכה?» האם כך נשיב או כיצד?

קריטון: כך, סוקראטס, בחיי זיוס!

סוקראטס: ואם יאמרו החוקים: «סוקראטס, וכי כך הוסכם

בינינו לבינך, או הוסכם שתקיים את פסקי הדין שתפסוק

המדינה?» ואם נשתומם על דבריהם, אולי יאמרו: «סוקראטס,

אל תשתומם על דברינו, אלא תשיב תשובה, שהרי רגיל אתה

בשאלות ותשובות, ובכך, במה אתה מאשים אותנו ואת המדינה,

עד ששלחת ירך להאבידנו? ראשית כל, כלום לא הולדנוך, ועל

ידינו נשא אביך את אמך ויצרך? הגד-נא, כלום מצאת דופי

באלה שבינינו, בחוקי הנישואים, שאינם נאים?» — שום דופי

לא מצאתי בהם" יהיה עלי לומר. — ומה בדבר אלה הנוגעים בגידול הנולדים ובאותו חינוך שנתחנכת גם אתה? כלום לא נאה היא הוראת אותם החוקים שבינינו שנתקפו בענין זה, וציוו על אביך לחנך במוסיקה ובגימנאסטיקה? — "נאה", אומר. — "ניחא. ולאחר שנולדת וגודלת וחונכת, היש בפיך לטעון שלא היית מלכתחילה צאצאנו ועבדנו, אתה ואבותיך? ואם כך הדבר, כלום סבור אתה שאתה ואנחנו הננו שווי-זכויות, וזכותך היא לגמול לנו כגמולנו, ככל אשר ננהג בך? והרי לא הייתה לך אותה זכות שלאביך, או שלאדוניך אם היה לך אדונים, עד שיכולת לגמול להם כגמולם: להשיב גערה תחת גערה או מכה תחת מכה, או שאר דברים רבים כיוצא באלה, ואילו כנגד המולדת והחוקים — מותר לך, וכשאנחנו שולחים ידינו להאביך, בחשבנו שמן-הצדק הוא, תשלח גם אתה ירך להאביך גם אותנו, את החוקים, ואת המולדת, במידה שהדבר בידך, ותטען שצדק אתה עושה במעשה זה, כמי ששוקד שקידת-אמת על סגולה טובה? הזאת חכמתך שנעלם ממך, כי יקרה מולדת מאמך ומאביך ומכל אבותיך, ורוממה וקדושה מהם, ובעיני אלים ונבוני אנשים נכבדה יותר? וכי יש לכבד את המולדת ולוותר לה, ולפייסה בכעסה יותר מפייס את האב, ולהביאנה לכלל דעתך או לעשות כמצוותה, ולסבול כשהיא גוזרת סבל, ולשקוט גם כשהיא גוזרת מלקות אף כבלים, וגם כשתוליד אותך למלחמה בה תיפצע או תמות, יש לעשות כן, וכך הוא הצדק, ואין להירתע ואין לסגת ואין לעזוב את המערכה, אלא במלחמה ובבית הדין ובכל מקום יש לעשות את אשר תצווה המדינה והמולדת, אלא אם כן תביאנה לידי כך שתקבל את דעתך בענין הצדק; אולם פשע באלים הוא לכפות אם ואב, ואת המולדת לא כל שכנו" מה נגיד על כך, קריטון? האמת אומרים החוקים אם לאו?

קריטון: נראה לי שכן.

סוקראטס: ואולי ימשיכו החוקים ויטענו: "עיינא בכך,

סוקראטס, אם אמת בפנינו, שבמעשה שבידך הנך אומר לנהוג בנו שלא כצדק, הלא אנחנו הולדנוך, גידלנוך, חינכנוך ונתנו לך ולכל שאר האורחים חלק בכל אשר נאה, כמיטב יכולתנו, ואף על פי כן — כל אתונאי החפץ בכך, אחרי שנרשם כאזרח וראה את ענייני המדינה ואותנו, את החוקים, ולא מצאנו חן בעינינו, אנחנו מרשים לו במפורש שיצא עם כל רכושו וילך אל כל אשר יחפץ, וכל איש מכם אשר אנחנו והמדינה לא מצאנו חן בעינינו, — אין חוק בינינו אשר ימנע או יאסור עליו ללכת אל אחת מבנותיה של אתונה, או להגר לכל מקום אחר: רשאי הוא לקחת את רכושו וללכת למחוז חפצו, אך כל איש מכם שיישאר לאחרי שראה כיצד אנחנו גוזרים דינים ומנהלים את המדינה משאר הבחינות, הרי הוא כבר הסכים למעשה, לדידנו, שיעשה כפקודותינו, ואם איננו מציינת הרי הוא לדידנו עושה עוול משולש: ממרה את פי מולידיו, באשר אנו הולדנוהו, ואת פי מגדליו, ועם שהסכים לציית לנו, אין הוא מציינת ואף אינו מביאנו לידי כך שנחזור בנו מטעותנו, עת נעשה דבר שלא כהלכה; והלא אנחנו נותנים לו את הברירה, ובלי לצוות עליו בקשיות שיעשה כפקודותינו, הרינו נותנים לו לבחור אחת מהשתיים: לציית לנו או להביאנו לידי כך שנחזור בנו: והוא אינו עושה לא כך ולא כך. והרינו טוענים, סוקראטס, שאם תבצע מזימתך תאשם גם אתה באשמות האלה, לא פחות, אלא יותר משאר אתונאים". וכשאומר: "מדוע זה?" אולי יטענו כצדק כנגדי, שיותר משאר אתונאים נתחייבתי להם באותה הסכמה, שכן יהי בפיהם לומר: "סוקראטס, ראיות גדולות לנו על כך, שמצאנו חן בעיניך, אנחנו והמדינה, כי לא היית יושב בה ישיבת קבע שאין כמותה אצל שאר אתונאים, לולא מצאה חן בעיניך יותר מבעיני השאר; הלא אף לביקור בתחרויות לא יצאת מעולם מהעיר, חוץ מפעם אחת אל האיסתמוס, ואף לא לשום תכלית אחרת, אלא אם כן יצאת למלחמה כאשר יצאתו שלא כשאר אנשים, לא נסעת לכל מקום שהוא, ולא אחזה בך

התשוקה להכיר מדינה אחרת וחוקים אחרים, אלא אמרת די בנו ובמדינתנו. עד כדי כך עדיפים היינו בעיניך והסכמת לחיות חיי-אזרח על פינו, ומלבד זה גם הולדת בנים במדינה זו, כיון שמצאה חן בעיניך. ויתר על כן: במשפט גופו ניתן לך להציע את עונש הגלות, ולעשות או על דעת המדינה, את שאתה מבקש לעשות עכשיו שלא על דעתה. אולם אז התגנדרת כאילו לא יחרה לך אם תיאלץ למות, אלא, כפי שטענת, ביכרת את המוות על פני הגלות, ועכשיו אינך בוש מדברייך ההם, וגם ממנו, מהחוקים, אתה מתעלם, והנך שולח ידך להאבידנו, ונוהג כאשר ינהג הגרוע שבעבדים, ופונה לברוח, שלא כהתחייבויות וכהסכמות שבהן נתחייבת לחיות חיי-אזרח על פינו. תחילה חשב לנו, איפוא, על שאלה זו גופה: אם אמת היא טענתנו שהסכמת במעשים ולא במלים לחיות חיי-אזרח על פינו, או לא אמת? מה נענה על כך, קריטון? כלום לא נודה?

קריטון: בהכרח, סוקראטס.

סוקראטס: "ובכן", יטענו, "אתה מפר את התחייבויותיך כלפינו ואת הסכמותיך, שלא באונס הסכמת ולא משום שהלכת שולל, ולא בשל הכרח להחליט בזמן קצר, אלא בכל שבעים השנה שבהן מותר היה לך לצאת, אם לא מצאנו חן בעיניך ואם נראה לך שאין מן הצדק בהסכמות האלו. אך לא העדפת לא את ספארטה ולא את קריטה, שמדי פעם בפעם היללת את חוקיהן, ואף לא אחרת מהמדינות היווניות או הנכריות, אלא יצאת מכאן לעתים רחוקות יותר משהחגיגים והעיוורים ושאר בעלי מום. לפיכך גלוי לעין הוא, שהמדינה ואנחנו החוקים מצאנו חן בעיניך יותר מבעיני שאר האתונאים. כי מי הוא שבעיניו תמצא חן מדינה בנבדל מחוקיה? ועכשיו לא תקיים את ההסכמות? אם תשמע בקולנו, סוקראטס, קיים אותן, ולא תהיה לצחוק, בצאתך מהמדינה!

כי עיין-נא בכך: אם תעבור עליהן ותפר אחת מהן, מה טוב תעשה לעצמך ולחבריך? הלא כמעט וברור הוא, שחבריך יהיו

צפויים לסכנה שיצאו גם הם לגלות ותישלל מהם מדינתם, או שיאבדו את רכושם. ואתה, אם תלך תחילה אל אחת הערים הסמוכות, אל תיבי או אל מגארה שבשתיהן שוררים חוקים טובים, תבוא כאויב משטרן, סוקראטס, וכל המסורים בנפשם למדינותיהם, יחשדו בו ויחשבוך משחית החוקים, וגם תחוק את שמם הטוב של הדיינים שבכאן, עד כי ייראה הדבר כאילו ביושר גזרו דינך, כי כל המשחית חוקים, בוודאי יחשב כאיש המשחית גם בני אדם צעירים וחסי-תבונה. התברר, איפוא, מהמדינות שחוקיהן טובים, ומההגונים שבגברים? ועוד יהיו חייך כדאים? או תקרב אליהם ותעז פניך לשוחח אתם — על מה, סוקראטס? כלום על אשר שוחחת כאן, שאין לבני אדם דבר יקר-ערך יותר מהסגולה הטובה והצדק והדינים והחוקים? וכי אינך סובר שמנהגו של סוקראטס ייראה חסר טעם? יש לשער כך? אלא שתסתלק מהמקומות האלה, ותגיע לתסאליה אל ידידיו של קריטון? הלא שם רווחות משובה ופריצות לרוב, ואולי ייהנו שם מסיפוריך, כיצד נמלטת מבית הסוהר בתחפושת מגוחכת, עטוף מעיל-עור כרועה או בתחפושת אחרת שדרכם של נמלטים להתחפש בשכמותה. לאחר ששינית גם את מראה פניך, ובימי זקוניך, כשמסתבר שרק זמן קצר נותר לך לחיות, כיצד העזת להשתוקק לחיים בתאוה כזאת אנכ הפרת הגדולים שבחוקים, לא יהיה מי שישאל על כך? אולי לא, אלא אם כן תעלוב באחד מהם. שאם כן, סוקראטס, תשמע דברים מרובים שאינם כפי כבודך. תחיה, איפוא, כעבד נכנע לכל האנשים, ולא תעשה דבר בתסאליה אלא תסעד לבך, כאילו לשם סעודה היגרת לתסאליה? ואותם הדיבורים על צדקה ושאר הסגולה הטובה — היכן יהיו לנו? אך למען בניך מבקש אתה לחיות, כדי שתגדלם ותחנכם? וכי תביאם לתסאליה ותגדלם ותחנכם בעשותך אותם לזרים, כדי שתהנה אותם גם בכך? ואם לא כן, אלא כאן יגדלו, — כלום יהיה גידולם וחינוכם טוב יותר בעודך חי, בלי שתהיה יחד אתם? אמנם ידאגו להם חבריך. כלום ידאגו

נספח ב'

אותיות פרו

אפלטון

אָרְטֵיפֶרְדִין

המשחתחים: אַרְטֵיפֶרְדִין סוּקְרָטֵס

אומֵיפֶרְדִין: מה נחמדש, סוקראטס, שעזבת את הליליאורזו שם
אתה עושה כרגיל. והנך עושה כאן, לפני סטיריהמלדזין? והיי
ודאי אין לך דידודוברים לפני המלך כפי שיש לך
סוקראטס: לא דידודוברים, אומֵיפֶרְדִין, קוראים האתונאים
לענין כענייני, אלא דבר שבפליליים.

אומֵיפֶרְדִין: מה אתה סתו נרמא, שמישחזו קיטרב עליו, שזורי
זאת לא אכח לראות לעולם שאחז תקטרב על זולתך

סוקראטס: ודאי שלא.

אומֵיפֶרְדִין: אלא אתר עליך

סוקראטס: אמנם כן.

אומֵיפֶרְדִין: ומי זה?

סוקראטס: גם אני, אומֵיפֶרְדִין, אינני מניטב לזכור את תאיש
כי צעיר הוא, כפי שנראה לי, ואורלו; דומני שקוראים לו
פלילטוס, ועל פי הדימוס הריהו איש פיטחוסזין, אולי זכור לך

י. גמנסיון מוקדש לאמילון המכונה, ליקיאוס, במוח של אתנה מחזק
לחובות העיר. בזמן מאחר יותר מקום היה מדרשו המפורסם של איטסו.
י. בה משודו של הארכון השני שנקרא, מלך (באסילוס) על יד ככר
השוק של אתנה. — לאחר בטול המלוכה בזמן קודם חששו מסיבת
דחיות ולכס את תואר המלך גם לפני המקדשים שהמלך היה מכלא אותם
בהוקף סביבתו ככותן גדול, וכן נשאר תואר זה לַאָרְכֹן השני (מבין
השעת הארכונטיסם) שהיו מקידי המדינה הגבוהים בזמן) שהיה ממונה
על כל העניינים שבקורושה וכן על משפטים מקשורים בהם כדוגמת
משפטי רצח והשטטים על חטאים באלים.

י. הראשי מבין שלושת מאשימינו של סוקראטס (השונה את ה,אמילונד
בכך וחי, י. אטיקה נחמלקה בזמן זה לסט, ידמרי (כפריס) ששבעה
או שמונה מהם היו בעיר אתנה גומה.

אומֵיפֶרְדִין סוּקְרָטֵס בן אַרְטֵין

ספרות המתלקה

לפילוסופיה

אחד מליטוס איש פיטוטוס, חלק-שיער ודל-זקן, ואפו אף-נשר?
אותיפרון: אינני זוכר, סוקראטס; אך מה האשמה הגיש
עליך?

סוקראטס: מה האשמה? אחת שאומרת כבוד, כנראה לי,
למגישה; כי אין זה דבר של מה בכך, אם צעיר כמותו הכיר
לדעת ענין כל כך חשוב, על פי טענתו, מבין הוא כיצד
מתקלקלים הצעירים, ומי הם האנשים המקלקלים אותם, ודומה
שהוא אחד החכמים, וכיון שראה סכלותי, הולך הוא אל המדינה,
כילד ההולך אל אמו, לקטרג עלי שהנני מקלקל את בני גילו.
ונראה לי שהוא המדינאי היחיד המתחיל תפקידו בדרך הנכונה,
שדרך נכונה היא לשקוד קודם-כל על הצעירים, שיהיו טובים
ככל האפשר, כשם שאיכר טוב שוקד, כמובן, קודם-כל על
צמחיו הצעירים, ורק אחרי כן גם על השאר, וכן מנכש אולי
גם מליטוס קודם-כל אותנו שהננו מקלקלים את הצעירים
בנביטתם, ואחרי כן ישקוד בודאי גם על המבוגרים ויזכה את
המדינה בטובות רבות וגדולות מאוד, כפי שמסתבר באדם
המתחיל התחלה שכזאת.

אותיפרון: הלוואי, סוקראטס, אך חוששני שיהיה להיפך;
כי ממש בחילול האח היוקדת מתחיל הוא, כמדומני, את פשעיו
במדינה, כשהוא שולח ידו לעשות לך עול, אך הגדנא לי:
באיזו מעשים מקלקל אתה, לפי טענתו, את הצעירים?

סוקראטס: במשונים, אישי המופלא, אם לפי השמועה, כי
הוא טוען שאני בודה אלים מלבי, וכאילו בודה אני אלים
חדשים ואיני מאמין בישנים, האשימני, כפי שהוא טוען, מסיבה
זאת גופה.

אותיפרון: מבין אני, סוקראטס; כיון שלדברייך מזדמן לך
מדי-פעם בפעם אותו דיומוני, הוא הגיש, איפוא, האשמה

* הדיומוניון של סוקראטס שהוא מרחיב את הדיבור עליו ב"אפולוגיה":
אותו קל אלהי המזהיר אותו מדי פעם כשהוא עומד לעשות מעשה
שאינו לטובה.

זו כאילו מחדש אתה חידושים בעניינים שבקדושה והולך אל
בית הדין להעליל עליך, בדעתו שעלילות ממין זה מתקבלות
בנקל על לבי-ההמון. הלא גם לי צוחקים, כאילו יצאתי מדעתי,
שעה שאני מדבר באסיפת העם בעניינים שבקדושה ומגיד להם
מראש עתידותיהם. אמנם לא התבדה דבר ממה שאמרתי להם
מראש, אף על פי כן צרה עינם בכולנו שכך עשויים אנחנו. אין
לשים להם לב כלל וכלל, אלא להישיר לכתו

סוקראטס: אותיפרון ידידי, אולי אין בכך כלום, כשהם
צוחקים לאדם, כי האתונאים, דומני, לא איכפת להם אחד
שלדעתם בעל-יכולת הוא, אך לא איש-הוראה בחכמתו. אולם מי
שלדעתם עושה גם אחרים לשכמותו, עליו כועסים הם, אולי
מתוך צרות עין, כפי שאמרת, ואולי מטעם אחר.

אותיפרון: אינני משתוקק כלל לעמוד על כך, כיצד הם
מתייחסים אלי מבחינה זו.

סוקראטס: הרי עליך רוחת אולי הדעה שלעתים רחוקות
אתה מתייצג, ושאינך נכון ללמד חכמתך; אך עלי, חוששני,
סוברים הם שמתוך אהבת הברייות מדבר אני ומבזבז את
שישלי על כל איש ואיש, ולא רק בלא לקחת שכר, אלא שאף
אשלם בשמחה למי שמוכן להקשיב לי, לו, איפוא, כפי שאמרתי
כרגע, יצחקו לי כשם שאתה אומר שהם צוחקים לך, לא יהיה
זה מעמד נטול-חמד כשנעשה בבית הדין תוך שעשוע וצחוק.
ואולם אם ינהגו כובד-ראש, אזי אין סופו של דבר זה גלוי אלא
לכם, לנביאים, בלבד.

אותיפרון: אך אולי, סוקראטס, יהיה זה לא-כלום, וכרצון-
לכך תצליח במשפטך, וכן אני, דומני, בשלי.

סוקראטס: אך מהו משפטך, אותיפרון? אתה נתבע או תובע?
אותיפרון: תובע.

סוקראטס: את מי?

אותיפרון: אחד שברדפי אחריו דומה אני כמשוגע.

סוקראטס: וכי מה? אחרי מי-שמתעופף רודף אתה?

אותיפרון: רחוק הוא מאוד מלהתעופף, שהריהו זקן מופלג.

סוקראטס: מי הוא זה?

אותיפרון: אבי.

סוקראטס: שלך, הטוב באדם?

אותיפרון: אמנם כן.

סוקראטס: ומהי התלונה, ועל מה הדין?

אותיפרון: על רצח, סוקראטס.

סוקראטס: היראקלסו הרי ודאי, אותיפרון, אין יודעים רוב האנשים מהי הדרך הנכונה, שלא כל אחד, דומני, יעשה דבר כזה, אלא רק מי שהרחיק להתקדם בחכמה.

אותיפרון: ואמנם בחיי זיוס, סוקראטס: הרחקתי להתקדמו

סוקראטס: האם מבני ביתך הוא האיש שנהרג על ידי אביך?

הרי ברור שכן, כי בגלל זר ודאי לא היית תובעו לדין על מעשה

רצח

אותיפרון: מגוחך הוא, סוקראטס, שלדעתך יש הבדל אם

זר או בן-בית הוא ההרוג, ושלא על זאת בלבד יש להקפיד: אם

בצדק הרגו ההורג או לאו, ואם בצדק — להרפות ממנו, ואם

לאו — לתבעו לדין, אפילו ההורג יושב עמך אל אח אחת ומסב

אל שולחן אחד. כי כמוהו תטמא גם אתה, אם תחיה יחד עם

איש כזה שידעת חטאו, ואם לא תטהר את עצמך ואת הלה מתוך

שתתבענו לדין, והנה ההרוג היה שכיר משכירי, וכשעבידנו את

חזותנו שבנאכסוסי, עבד אצלנו שם, ובשעת שיכרה מתקצף הוא

על אחד מעבדינו ושוחט אותו, ואבי כובל אותו בידיו וברגליו,

משליכו לבור ושולח איש לכאן כדי לשאול את פי מפרשו של

חוקי-הקודש מה עליו לעשות. באותו זמן הוניח את אסירי ולא

דאג לו, שראה בו רוצח שלא איכפת כלל אם ימות; והוא הדבר

שקרה. כי מפאת הרעב, הקור והכבלים מת האיש בטרם ישוב

השליח מעם המפרש. והרי על כך מתרעמים אבי ושאר בני

הגדול והמורה ביותר שבאיי ה"קיקלאדים" שהם קבוצת איים בדרום

הים האיגיא.

ביתי: שבגלל אותו רוצח תובע אני את אבי לדין על מעשה רצח, אף על פי שלא הרגו כלל, כפי שטוענים ההם, ואפילו היה הורגו ממש, הלא רוצח היה ההרוג, ואין לשים לב לאיש כזה, שכן, טוענים הם, אין זה ממידת החסידות שבן יתבע את אביו לדין על רצח, שהרי לא השכילו לדעת, סוקראטס, מהו על פי ההווייה הקדושה חסידות וחטא.

סוקראטס: אולם אתה, בחיי זיוס, אותיפרון, הנך סבור שאתה בקי בהווייה הקדושה, ובמה שמן-החסידות ומן החטא, בדיוק רב עד שאינך חושש, לאחר שנעשה המעשה כפי שאתה מספר, שאם תידיין עם אביך תחטא בעצמך?

אותיפרון: הרי לא יהיה בי חפץ, סוקראטס, ואותיפרון לא ייבדל במאומה מהמון-העם, לולא ידעתי כל זאת בדיוק.

סוקראטס: אם כן, אותיפרון אישי המופלא, הרי מוטב לי

שאהיה תלמידך, ובטרם אשיב להאשמתו של מליטוס, אציע לו

את הפשרה הזאת ואומר שגם בעבר החשבתי מאוד ידיעת

העניינים שבקדושה, ועכשיו, מאחר שהאשימני הלז שאני פושע

בדברי על ענייני קדושה ללא הכנה ובחדשי בהם חידושים,

הייתי לתלמידך, וכך אוכל לטעון: "אם גם אתה, מליטוס, מסכים

עמי שאותיפרון הוא חכם בדברים שכאלה, תהא נא גם אמונתי

נכונה בעיניך ואל תידיין; ואם לאו, הבא-נא לדין את מורי

ההוא לפני שתביא אותי, שאת הוקנים מקלקל הוא, אותי ואת

אביו, אותי בהוראה ואת ההוא בתוכחה ובהטלת עונש." — ואם

לא ייענה לי האיש ולא יחדל מהמשפט, או לא יאשים אותך

במקומי, הרי אוכל לטעון בבית הדין אותם הדברים עצמם

שהצעתים לו כפשרה

אותיפרון: ובחיי זיוס, סוקראטס: אם אמנם ינסה להאשים

אותי, אמצא, כמדומני, את מקום התורפה שבו, ובו ידובר לנו

בבית הדין זמן רב לפני שידובר בין

סוקראטס: גם אני, חברי היקר, מבין זאת, ולכן משתיקק

אני להיות תלמידך. בהיותי יודע שבך, כפי הנראה, אין

משגיחים כלל לא אדם אחר ולא מליטוס זה, ואולם אותי הכיר לדעת בחריפות ובקלות כזאת, עד שהאשימני כחוטא לאלים. בחיי זיוס, איפוא: הגדנא לי עכשיו את הדבר שהבטחתני זה-עתה שאתה יודעו בבירור: מהו לדבריך חסידות וחטא, כשהמ-דובר הוא ברצח ובשאר עוונות? וכי החסידות איננה אותו הדבר עצמו בכל פעולה ופעולה, והחטא שוב סותר לכל מה שמן-החסידות, ואילו כל מה שמן-החטא הוא ישווה לעצמו ויהיה בעל דמות אחת, מבחינת החטא הוא ישווה לעצמו ויהיה אותיפרון: ללא כל ספק, סוקראטס.

סוקראטס: אם כן, אמורנא: מהי לדבריך החסידות, ומהו החטא?

אותיפרון: הריני אומר לך שהחסידות היא מה שאני עושה עכשיו: לתבוע לדין את עושה העוול שפשע ברצח או בשדידת-הקידש או בכל עוון כיוצא בזה, אם אבי או אמי או כל אדם אחר, ולא לתבעו — הרי חטא הוא, שכן, סוקראטס, הבטנא מה גדולה הראיה בה אנמק לך את הדין הזה, וגם באוני אחרים כבר השמעתיה, להראותם שזאת היא הדרך הנכונה בעניינים אלו: לבלתי הרפות מהחוטא ויהיה אשר יהיה. שהנה מאמינים אותם האנשים עצמם שזיוס הוא הטוב והצדיק באלים, ומודים שהלה ככל את אביו על שום שבלע את בניו שלא כדין, ואביו שוב סירס את אביו שלו בשל מעשים כיוצא בזה; ואולם עלי מתרעמים הם על שאני תובע את אבי לדין בשל מעשה-עוול שעשה; נמצא שהם אומרים דבר והיפוכו על האלים ועלי.

סוקראטס: ואולי זאת הסיבה, אותיפרון, שאני נתבע לדין: שכשאומר אדם דברים כאלה על האלים, מתקשה אני לקבלם על כן, כנראה, יהיו אשר יטענו שאני פושע, אולם עכשיו שגם אתה סבור כך, אתה הבקי כל כך בעניינים אלה, נצטרך כנראה גם אנחנו להסכים לזה. שהרי מה נוכל לומר אנחנו המודים בעצמנו שאיננו יודעים על כך ולא כלום? אך הגדנא לי בחיי

אליהידידותי: המאמין אתה באמת שכך אירעו הדברים האלה? אותיפרון: וגם במופלאים מאלה, סוקראטס, שרוב בני אדם אינם יודעים אותם.

סוקראטס: מאמין אתה, איפוא, שגם מלחמה נטושה באמת בין האלים לבין עצמם, ויש ביניהם איבות נוראות וקרבות ושאר מדנים רבים כיוצא באלה, כפי שמסופר בפי המשוררים ומצוייר בידי הציירים הטובים בשאר קדשינו וגם בבגדה של אתיני הנישא בפאנאטיניאה? הגדולים אל האקרופוליס, והוא מלא תמונות כאלה? כלום נגיד שדברים אלה אמת הם, אותיפרון?

אותיפרון: לא זו בלבד, סוקראטס, אלא כפי שאמרתי קודם: לכשתרצה, אספר לך על האלים גם שאר דברים לרוב, ומובטחני כי תתפלץ לשמע אזניך.

סוקראטס: לא ייפלא הדבר; אולם תספר לי זאת פעם אחרת, בשעת הפנאי. וכעת נסה-נא לומר לי ביתר-בירור את ששאלתיך לפני שעה קלה: כי קודם, חברי, לא לימדתני די-הצורך כששאלתי חסידות מהי, אלא אמרת לי שהנה מעשה חסוד הוא מה שאתה עושה עכשיו, בתבעך את אביך לדין על מעשה רצח.

אותיפרון: ודברי אמת אמרתי, סוקראטס!

סוקראטס: אולי, אלא שאומר אתה, אותיפרון, שיש עוד הרבה מעשי-חסידות אחרים!

אותיפרון: ואמנם יש ויש!

סוקראטס: וכי אינך זוכר שלא זאת ביקשתיך: ללמדני אחד או שניים ממעשי החסידות המרובים, אלא את הדמות ההיא

י זיוס נקרא, בין שאר כינויו, גם בתואר זה, בהיותו האל המגן על הידיים. סוקראטס מסתמך איפוא בהשבעה זו על ידידותו של אותיפרון, * החג האתונאי הגדול שנחוג כל ארבע שנים לכבוד "אתיני מגינת העיר"; חלקו המפורא ביותר של חג זה היתה תהלוכת בתולות אתונה אל ססלה הקדום של האלה שהיה עומד במקדשה (ה"ארכתיאון") שבמבצר העיר (ה"אקרופוליס"); בתהלוכה זו הובא אל הפסל בגד חדש מעשה רקמה, שתמונתו פארו את נצחונות האלה במלחמתה נגד גיגאנטים וטיטאנים.

עצמה שבגללה חסודים הם כל מעשי החסידות? הרי אמרת שבגלל דמות אחת חטאים החטאים וחסודים מעשי החסידות; וכי אינך זוכר?

אותיפרון: זוכר אני.

סוקראטס: אם כן, למדני-נא הדמות הזאת מהי, ואשוונה לנגד עיני ותשמש לי דוגמה, עד שאוכל לומר על כל מעשה שלך או של אדם אחר — שאם כך טיבו של המעשה, הריהו מן החסידות, ואם לא כך, — לאת

אותיפרון: אם רצונך בכך, סוקראטס, אומר לך את הדבר גם בדרך זו.

סוקראטס: אמנם רצוני בכך.

אותיפרון: אם כן: מה שאהוב על האלים, — מן-החסידות הוא, ומה שאיננו אהוב עליהם, — הריהו מן-החטא.

סוקראטס: יפה עד מאוד, אותיפרון, ובדרך שביקשתך לענות, כך ענית עכשיו. אולם אם לפי האמת, — זאת אינני יודע עדיין; אך אתה, כמובן, תוסיף ותלמדני שכדברך כן הוא.

אותיפרון: בודאי.

סוקראטס: הבה, איפוא, נעיין-נא בפירוש דברינו. מה שאהוב על האלים, והאדם האהוב עליהם, — חסוד הוא, ומה ששנוא עליהם, וכן מי ששנוא עליהם, — הוא חוטא; אולם החסוד והחוטא אינם היינו הך, אלא מנוגדים תכלית ניגוד הם. לא כן?

אותיפרון: אמנם כן.

סוקראטס: ונראה לך שבצדק נאמר כך?

אותיפרון: סבורני שכן, סוקראטס.

סוקראטס: והרי נאמר גם כן, אותיפרון, שהאלים רבים זה עם זה וחולקים זה על זה, ויש ביניהם איבות?

אותיפרון: נאמר.

סוקראטס: אולם, הטוב באדם, אילו עניינים הם שהמחלוקת בהם מביאה לידי איבה וכעס? נעיין-נא בענין בדרך זו: במקרה

→ (ה) סוקראטס
הוא חוטא; אולם החסוד והחוטא אינם היינו הך, אלא מנוגדים תכלית ניגוד הם. לא כן?

שנהיה מחולקים, אני ואתה, על אודות מספר, אם משני מיני חפצים — אלו או אלו מרובים יותר, כלום תעשה אותנו מחלוקת בעניינים אלו לאויבים, ותכעיסנו איש על רעהו, או ניגש ונספור את החפצים ונתפייס מהר בעניינים שכך טיבם? אותיפרון: בודאי.

סוקראטס: וכן במקרה שנהיה מחולקים בשאלה מה גדול ומה קטון יותר, הלא ניגש ונמדוד, ונפסיק חיש מהר את המחלוקת?

אותיפרון: כך הוא.

סוקראטס: וכשניגש ונשקול, נתפשר, כמדומני, בשאלה, מה כבד ומה קל יותר?

אותיפרון: כמובן.

סוקראטס: אולם מהו שנהיה מחולקים בו, ואיווהי ההכרעה שלא נוכל לבוא אליה, עד שנהיה אויבים זה לזה ונכעס איש על רעהו? אולי אין הדבר עולה על דעתך; אך עיין-נא במה שאומר אני אם לא זאת המחלוקת: על הצדק והעוול, הנאה והמכוער, הטוב והרע? כלום לא אלה הם הדברים שבהיותנו מחולקים בהם, וכשלא נוכל להכריע בהם די-צורכנו, נהיה אויבים זה לזה בשעת איבה, אני ואתה וכל שאר בני אדם?

אותיפרון: כן, סוקראטס; זאת היא המחלוקת, ובעניינים האלה.

סוקראטס: ומה בדבר האלים, אותיפרון? אם אמנם מחולקים הם, הרי בודאי תהיה מחלוקתם באותם העניינים גופם?

אותיפרון: בהכרח גמור.

סוקראטס: גם האלים, איפוא, אותיפרון האציל, יש בהם לדברך דעות שונות על מה שהוא מן-הצדק, ועל מה שהוא נאה ומכוער וטוב ורע; שהרי לא היו רבים זה עם זה אילולא נחלקו בעניינים אלו; לא כן?

אותיפרון: נכונים דברך.

Handwritten notes at the top of the right page, including the number 1710.

Main text on the right page, written in Hebrew, discussing various topics.

Handwritten notes on the right side of the right page.

Main text on the left page, written in Hebrew, continuing the discussion.

Handwritten notes on the left side of the left page.

Handwritten notes on the left side of the left page.

Handwritten notes at the top of the right page, including the number 95.

Main text on the right page, written in Hebrew, starting with 'בשם אלהים אבינו'.

Handwritten notes on the left side of the left page, including the number 94.

Main text on the left page, written in Hebrew, starting with 'בשם אלהים אבינו'.

(לכו שם ואלו פ' עמסומו סולמו ס' ע)
והוא שם על עמסומו שם על עמסומו ואלו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו

והוא שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו

עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו

עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו

עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו

עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו

עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו

עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו

עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו

עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו
עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו שם על עמסומו

Handwritten marginal notes in Hebrew script, including the words 'עמסומו' and 'אורחא' written vertically and diagonally.

נספח ג'

אתיקה

אריסטו

שהם קובעים מנהגים הריהם נוסעים באורחים סגולה טובה, וזאת היא כוונתו של כל מחוקק; ואלה שאינם מצליחים בכך, החסיאן את משרתם, ובה מצוי ההבדל בין משטר טוב ומשטר גרוע.

ועוד: מתוך אותו הטיבנות ואותו הדרכים עצמן נוצרת ונפסדת כל סגולה טובה, וכך גם כל אומנות שמתוך הנגינה בינה נוצרים גם הכנרים הטובים וגם הרעים, ואת הקביעה המקבילה אפשר לקבוע לגבי הכנאים ושאר האומנים; שלכשייטבו לבנות, יהיו בנואים טובים, ולכשירעו, רעים, שלולא כך היה לא היה שום צורך במורה, וכולם היו משכנים אומנים טובים או רעים, וגם לגבי הסגולות הטובות והזרות: שכשאתנו-¹⁰

והתנו עם בני האדם הרינו נעשים צדיקים או רשעים, ובמעשים שנעשה בשעות הסכנה ומתוך שגחגל לרחוש בשחזן או פחד ניעשה אמיצים או מוגז לז; וכדברים האלה ניתן לומר גם בדבר התאוות וההתנוונות: יש אנשים שיישעו מיושבים בדעתם ומתנוגים, ויש שפרוצים וכעסנים, מתוך שיתנהגו כך או כך באותם המצבים שבהם ניתן להתנהג כך או כך. בקיצור, תכונות נוצרות מפעוליות הדומות להן; מטעם זה עלינו להציג פעילויות מסוג מסויים, שהרי תכונות הנפש תואמות את ההבדל לים שבין הללו. לפיכך אין זה הכדל של מה בכך, אם מגיל הצעיר ביותר הורגל אדם לנהוג בדרך זו או זו; ההבדל הוא רק מאד, או ביתר דיוק: הוא קובע את הכל!¹⁰

כ מכיון שבסוגייה שלפנינו אין אנו עוסקים, כמו באחרות, לשם הכרה עיונית — שאין אנתנו עוסקים בה כדי להכיר את מהות הסגולה הטובה, אלא כדי שניעשה טובים, ורק לשם כך יש ענין בהכרחה — מכיון שכך, חייבים אנתנו לעיין בכל הנוגע למעשים, דהיינו — כיצד יש לעשותם; שהרי כפי שאמרנו, קובעים הללו גם את התחוות האופי. ותנה תהלל¹⁰

1. ע' 40

ספר שני

א מאחר שישנה אפוא, סגולה טובה משיגי מינים, של השכל¹⁰ ושל האופי, ניתן לומר על השכלית שהיא נוצרת ומתחזקת בראש וראשונה מכוח ההוראה, ומסיבה זו צריכה היא לנסיון ולזמן, בעוד שסגולת האופי הטובה (ה'איתית') נקנית מתוך חרגל, ולכן היא נקראת על שמו של זה ('אזחוס'), אגב שינוי קטן בתנועה הראשונה של המלה. מכאן גם ברור שאף אדם מסגולות האופי אינה גדלה בקרבנו מכוח הטבע, שישום תכונה²⁰ הקיימת מצד הטבע, אי אפשר לשנות את טיבה על ידי חרגל, כשם שהאבן שמשביעה נעה כלפי מטה, לא תורגל לנוע כלפי מעלה, אף לא אם אלק פעמים יורקנה הזורק כלפי מעלה כדי להרגילה, וכן לא תורגל האש לנוע כלפי מטה, וגם שום דבר אחר לא יורגל לנהוג בניגוד לטבעו. לא מכוח הטבע, אפוא, ולא

בניגוד לטבע גדלות בנו הסגולות הטובות, אלא מתוך שמשביענו מסוגלים אנתנו לקבל אותן, ומשתלמים בהן מכוח ההרגל. ועוד: כל מה שניתן לנו מירי הטבע, מצוי בנו מלכתחילה בכות, ולאחר מכן אנו מפתחים דברים אלו בפועל. ראיה לכך משמשים החושים; שלא משום שהרבינו לראות או לשמוע קיבלנו את החושים האלה, אלא להיפך: מאחר שהיו בנו, השתמשנו בהם, ולא משום שהשתמשנו בהם, זכינו לקבלם. ואילו את הסגולות הטובות קונים אנתנו לעצמנו מתוך שנתחיל להפעילן, והוא הדיו גם לגבי האומנויות. שכל הדברים שעשייתם צריכה לימוד, הרינו לומדים אותם אגב עשייתם, כדרך שממור שונבה בחים נהיה לבנאים, ומתוך שנגנו כנינו נהיה לכנרים. באותה דרך עצמה ניעשה צדיקים, כשנעשה מעשי צדק, מיושבים בדעתנו, כשנעשה מעשים של יישוב דעת, ובעשותנו מעשה גבורה ניעשה גיבורים.

על כך מעיד גם מה שמתחדש במדינות; שהמתקנים מתוך

על כך מעיד גם מה שמתחדש במדינות; שהמתקנים מתוך

יידמה כחטר תחושת יישוב הידעה ואומץ הלב הולכים וגשתחים, אפוא, על ידי הפלצה והמעטה, ומתיקטים מכות המידה

הכנינות. אולם לא זו בלבד שהם נוצרים וגולים מאותם המקורות

והסיבות שבגללם הם גם כלים: גם הפעילות שלהם עצמם נמוגת אף היא עם אותם המקורות והסיבות. כך הדבר גם במה

שיותר נראה לעין, כגון בחוקת הגוף; הרי זו נוצרת מתוך שהארס יאכל הרבה ויעמוד בהרבה עמל; ולזה מוכשר מאין

כמותו החזק בגופו. וגם לגבי הסגולות הטובות הן הדיון. שתלא

ממור היגזרות מהתנאות נעשים אהתנו מיישבים בדעתנו, ולאחר שגששינו אנשים כאלה, מסוגלים אהתנו מאין כמונו להיגזר מהן.

וכך גם לגבי אומץ הלב. שמתוך שאנו מתחילים לבח לסכנות ולעמור בהן, הרינו נעשים אומצי לב, ולכשתיה אומצי לב,

נרזיה מסוגלים מאין כמונו לעמוד בסכנות.

2

3 כסימן לתכונות האופי יש לקבל את התנאה או הצער

המתלוות להשיגים. שמי שמתאפק מהתנאות הנופנית ושמה

באותה התאפקות, הריהו מיושב בדעתו, ואילו המיצר אגב כך,

הריהו פרוץ. וכן העומד בסכנות ושמה או אינו מייצר מחור כך,

הריהו אמיץ לב, והמיצר — פחדן. שכן הנאה וצער למינייהם

הם החתום שבו מופיעה סגולת האופי הטובה. הרי לשם התנאה

10 הם עושים אהתנו מעשים גרועים, ובגלל הצער הכרוך בהם נמנעים

אהתנו מעשיית המשובחים. על כן, כפי שאומר אפלטון, יש

צורך בהדרכה מסייומת, החל מהגיל הצעיר ביותר, שחמדיכנו

להיות שמחים ומציידים באותם הדברים שמוז הראוי לשמח

ולהצר בהם; שחמדינו תנכח אינו אלא זה.

ועוד: אם פעולות והיפעלויות הן תחמוזן של הסגולות הטובות,

וכל היפעלות וכל פעולה מתלווים אליהן הנאה וצער, יהיי גם

15

שעלינו לפעול לפי המתכונת הנכונה, מקובל על הכל וישמש

לנו כהנחה; במיעד מאוחר יותר² אף נרחיב עליו את הדיבור

ונקבע הן את מהותה של המתכונת הנכונה הן את יחסה אל שאר

הסגולות הטובות. אך מלכתחילה צריך שיהא מוסכם, שכל הדיון

והחשבוץ על סוגיית ההתנהגות חייב להינתן בקווים כלליים

ולא בדייקנות מפרטת, כשם שכבר קבענו³ גם בפתיחת דברינו,

שטיבו של הדיון והשבוץ שיידרש בכל ענין וענין צריך שיהא

לפי מה שמתאפשר בחומר הנדון; בעיות של התנהגות ושל

התועלת הצפויה במעשים אין בהן שום יציבות, כפי שאין

יציבות בענייני הכריאות. ואם כללי של הדיון החשובון עשוי כך,

על אחת כמה וכמה יהיה הדיון על הפרטים מחוסר דיוק. שאי

אפשר להסדירם לפי כלליה של שום אומנות או משה ערוכה,

אלא עושי המעשים חייבים הם עצמם להחשב מדי פעם בפעם

עם נסיבות השעה, כפי שיה הדיון בהכמת תרפואה ובספנות

10 אך אף על פי שה טיבו של דיוננו הנוכחי, עלינו להושיט אותו

מדיה של עזרה שיש בידנו להשיטה. וקדם כל נשורת נא לנגד

עינינו את העובדה, שקדברים כגון אלו עשויים להישחת על ידי

שממשישים ועל ידי שמגזימים בהם, וכיון שצריך להסתמך על

הנראה כעדות לגבי מה שאינו נראה לעין, אביא לדוגמה את

15 חזקת הגוף והכריאות; גם אימונים רבים מדי וגם מועטים מדי

מכלים את חזקת הגוף, וכל משהייתם משקאות ומאכלות את

הכריאות, מגבירים ומקיימים את הכריאות. זה הדיון גם לגבי

הם יוצרים, ומגבירים ומקיימים את הכריאות. שמי שבורח

יישוב דעת, אומץ לב ושאר הסגולות הטובות ייעשה מוג לב,

ומפחד מפני כל דבר ואינו עומד בשום סכנה, ייעשה מוג כל סכנה,

2. ספר י' פרק י"ג.
3. ע' 16.

4. החוקים, החתלת ספר ב (במהדורה העברית: כרך ד', ע' 64);
וכן פוליטיאה²—401 (במהדורה העברית: כרך ב, ע' 264).

מחדים אנתנו — מקצתנו יותר ומקצתנו פחות — לפי קנה
 3 זמליה של הנאה וצער. מכאן מתחייב שבחלקה יעסוק כל הדין
 הזה בשיי אלו. שאם אנתנו שמתים ומצירים כראות או שלא
 כראות, דבר זה קובע במידה מכרעת את מעשינו.

והח מזה, אם הירקאקלטיס⁵ אמר שלשה להילתם נגד הכספ,
 הרי המלחמה נגד הנאה קשה אף יותר, והן אומנות הן סגולה
 10 טובה עוסקות המיד כמה שקשה יותר; שבוה גם התצלחה
 מעולה יותר. אף מטעם זה, אפוא, אין הסגולה הטובה והאומנות
 המדינית עוסקות אלא בהנאה וצער למיניהם. כי המיטיב להזדקק
 להללו יהיה איש טוב, והמרט — איש רע.

בכך הוכח אפוא, די הצורך שתחום הסגולה הטובה הוא הזיקה
 15 להנאה וצער למיניהם, ושאותן הפעולות שבהן היא נוצרת, גם
 מחזקות וגם — אם הן נעשות באופן שונה — משחיתות אותה,
 ושהפעולות שבהן היא נוצרת הן אותן שבהן היא גם מנמימה
 את עצמה.

ד אולי תישאל השאלה, מה פירוש הקביעה שקבענו, ושלפיה
 רק בעשיית מעשי הצדק ניעשה צדיקים, ורק בעשיית מעשים
 של ישוב דעה — מיושבים בדעתנו? שאם בני אדם עושים
 20 מעשים של צדק ויישוב דעת, הוה כבר צדיקים ומיושבים
 בדעתם, כדרך שבהיותם עושים מעשים של דקדוק ומסיקה.
 הגם כבר דקדקנים ומסיקאים.

וכלום אין זה נכון גם לגבי האומנויות? שכן יכול אדם לכתוב
 לפי כללי הדקדוק גם בדרך המקרה או על פי עצתו של מי שהוא
 אחרי. הוא לא יהיה, אפוא, דקדוק, אלא אם כן גם יפעל למעשה,
 25 בריבוי ובכתיבה, לפי כללי הדקדוק, וגם יעשה כן על פי דרכו
 של הדקדוקן, כלומר — מתוך ידיעת הדקדוק המצויה ברוחו.
 יותר על כן: אין כלל דמיון בין האומנויות והסגולות הטובות;

5 הקטע במלואו: 'קשה להילתם נגד הכספ, שכל מה שירצה
 יקנה במחיר החיים'.

מטעם זה הנאה וצער למיניהם תחומה של הסגולה הטובה.
 ראיה לכך מצויה גם בענשים שנוקקים להללו. הרי ההענשה היא
 מעיין שיטה של רפואה, ומטבע הרפואה הוא לפעול כמה שיותר
 את המחלה.

ועוד: כפי שאמרנו זה עתה, מתרחסת כל תכונה אופי מטבע
 ביייתה לאותם הדברים שמכותם שלהם ושל דומיהם עשויה היא
 להשתבש ולהשתפר, וסוג הדברים האלה הוא התחום שבו היא
 20 מציצה את עצמה. והנה מכותם של הנאה וצער למיניהם נעשים
 בני אדם גרועים: מתוך שירדפו אחרי אותה הנאה שלא מן
 הראוי לרדוף אחריה, או יכרתו מפני צער שלא מן הראוי לכרות
 מפני, או שירדפו אחרי הנאה, או יכרתו מפני צער, בשעה
 שאינה יפה לכך, או בדרך שאינה ראויה, או שישבשו מכל
 בחינה אחרת הניתנת להבחנה בעניינים אלו. מטעם זה יש

המגוריים את הסגולות הטובות כמצבים של אי-היעללות ושקט
 25 נפשי; אולם אין צדק בהגדרה זו, כיון שהיא ניתנת באורח
 סתמי, ובעליה אינם מוסיפים 'בדרך הראויה' ובדרך שאינה
 ראויה, ואף לא בזמן הראוי ובזמן שאינו ראוי, ואף לא שאר
 תוספות שמתבקשות בהקשר זה. אנתנו מניחים, אפוא, שסגולה
 האופי הטובה עשויה להזדקק זיקה טובה ככל האפשר להנאה
 וצער למיניהם, והרעה עשויה לנהוג בדרך המפוכה.

טיבן זה של סגולה טובה ורעה יתברר לנו גם מתוך עובדות
 30 אלו. הרי בחורים אנתנו כמה שנבחר בו בשל שלוש תכונות, וכן
 דוחים אנתנו את אשר נדחה בשל שלוש: אנו בחורים בדבר
 משים שהוא משורבט, מועיל או מהנה, ודוחים דבר משום שהוא
 מנוגד, מזיק או מצער. הנה האיש הטוב עשוי לנהוג נכונה
 לגבי כל אלו, והרע עשוי להתשיא, וכראש וראשונה לגבי
 ההנאה. שהרי זו משותפת היא, מצד אחד, לבעלי החיים, ומצד
 שני היא מחלווית לכל דבר שבו יבחר הכותר; שגם המשובח
 נראה מהנה וגם המועיל.

וכן גדלה היעשלות זו יחד עם כולנו מינקותנו; לפיכך קשה
 למחוק אותה מתוך חיינו לאחר שהעמיקה חדרה. וגם את מעשינו

מיני דברים, והם רגשות, כוחות ותכונות אופי, נמצא שהסגולה הטובה משהייתה לאחד מאלה. ב'רגשות' מתכוון אני אל תאות, רוגז, פחד, בטחון, קנאה, שמחה, ידידות, שנאה, ערבה, יצר תחרות, המלה וככלל של הדבר: לכל מה שמתלחלים אליו הנאה או צער; ב'כוחות' — למה שמכווחו אמורים אצטנו להרגיש רגשות אלו, כגון לרגוז או להצטער או לרחם, ואילו בהסגנות אופי מתכוון אני למה שגורם לנו לעמוד עמידה טובה או רעה ברגשות, כגון שעמדדנתו בכעס תחיה רעה, אם נתכעס ברגש חזק או חלש מדי, וטובה, אם במידה האמצעית, וכיוצא בזה בשאר הרגשות.

והנה הסגולות הטובות והרעות אינן רגשות, מאחר שאין אצטנו נקראים הגונים או גרועים בשל רגשותינו, ונקראים כך בשל סגולותינו הטובות או הגרועות, ומאחר שלא לפי רגשותינו חולקים לנו שבה או גנאי; שהרי אין משבחים את מי שמפחד או מחרג, ואין מגנים את המתרגז בשל רגש זה עצמו, אלא משום שהוא עושה כן באופן מסויים; אולם בשל סגולותינו הטובות הרעות אמנם משבחים או מגנים אותנו.

ונוסף על כך רוגזים ומשפחים אצטנו שלא מ'רצוננו'; ואילו הסגולות הטובות רצוניות הן, או שלא תיתכנה בלא רצון, ומלבד מ'בחינת הסגולות הטובות הרעות אין אמרים שאצטנו 'מוקצעים', אלא שאנו 'עושים' בגללם ב'רצוננו לצד פלוני, וכן, מאותם השעמים נופם, אין הם 'כוחות'. שהרי אין אנו נקראים טובים או רעים, ואין משבחים או מגנים אותנו, בשל עצם היכולת להפעל על ידי רגשות; וכן מצויים בנו הכוחות משפע ברייתנו, או לא מטובענו געשים אצטנו טובים או רעים; על כך כבר דיברנו קודם.¹⁰

אם הסגולות הטובות אינן, אפוא, לא רגשות ולא כוחות, משתחייב שהן הכונות אופי.

אונברסיטת בר אילן
ספריית המתקנה
לפילוסופיה

ע 6.

שיצטרותותן של האומנויות — הצלחתן טמונה בתוך עצמן, ולבניהן די בכך שלאחר שתבאנה לעולם, תהיינה בעלות אכות מסויימת, ואילו לגבי מעשים שבתחום הסגולות הטובות לא די בכך שיהיו בעלי אכות מסויימת, כדי שנוכל לומר עליהם שאמנם הם געשים בצדק או ביישוב דעת, אלא לגביהם דרוש יתר על כן שגם העושה אותם יתמלא בו כמה הנאים: ראשית, הוא צריך לעשותם תוך ידיעה; שנית, לעשותם מתוך שהוא רוצה בהם, ורוצה בהם לשמם; ושלישית, לעשותם מתוך דעה יצירה ובלתי הפספה, הנאים אלו אין מונים אותם כדורשים לגבי האומנויות, חוץ מן הידיעה; ואילו לגבי הסגולות הטובות אין כל משקל לידיעה, אבל לשאר הגורמים האמורים נודעת לגביהן השיבה רכה מאד, או כל החשיבות שבעולם — והם אותם שיסגל אדם לעצמו מתוך שירבה לעשות מעשים של צדק ויישוב דעת. על המעשים אומרים, אפוא, שהם של צדק ויישוב דעת, אם לפי טיבם יכלו להיעשות בידי האיש הצדיק המיושב בדעתו, ואילו צדיק ומיושב בדעתו אינו אותו איש שעושה את המעשים האלה, אלא מי שעושה אותם כדרך שיפעלו אנשיו צדיקים ומיושבים בדעתם. נכון, אפוא, מה שנאמר, שבעשיותו מ'עשי צדק געשה אדם צדיק, ובעשיותו מעשים של יישוב דעת — מ'עשי צדק געשה אדם צדיק, וכלשלא יעשה מעשים אלו, לא יהיה לשום אדם

אף לא סיכוי כל שתוא להיעשות איש טוב.
 אולם רוב האנשים אינם עושים אותם, אלא בבקשם להם חסות בדיון העיוני הם רואים את עצמם כפילוסופים ומקווים שיהיו הגונים בדרך זו, וככל נהגים הם כאותם החולים שמאזינים בהשומת לב לרופאיהם, אך אינם עושים דבר מפקודותיהם של אלו, וכישם שהללו לא יהיו מתוקנים בנופם לפי שיטת הטיפול הזאת, לא יהיו אלו מתוקנים בנשמתם, לכשיעסקו בפילוסופיה לפי אותה שיטה.

ה על פי סדר העניינים, עלינו לעיין עכשיו במהות הסגולה הטובה, וכיון שמה שממהווה בשמה נמנה עם אחד משלושה

²⁰

כמי שעומד להחיל באימוניו הגימנסטיים וגם לגבי מרוץ והתנושרשות זה הוא הדין. כל הכפי כמה שהוא, נמנע, אפוא, ממה שיותר מדי או פחות מדי, והוא מבקש וכוור לו את האמצע, אך לא את האמצע המדוי של הדבר עצמו, אלא את האמצעי הוא ביחס אלינו.

והוא, אפוא, השיטה בה מביאה כל אומנות את פעלה לדי סיום טוב — מתוך שתחושה לגבי עיניה את האמצע ודנה את פעוליה לפי קנה מידה זה (והרי מאותו טעם נהוגים לומר על יצירות מוצלחות שאין מה לגרוע ואין מה להוסיף עליהן, ומאמרה זו משתמע שהיתר והחסר מקלקלים את המעלה, ואילו האמצע מקיים אותן), ואם, כאמור, זהו הדבר שאותו משווים האומנים הטובים לגבי עיניהם בשעת פעולתם, ואם מצד שני הסגולה הטובה היא דבר מרוויק ומעולה יותר מכל אומנות, ומצד זה היא דומה לטבע, אזי יהיה זה טובה לכוון אל הממצע, מדבר אני על סגולה האופי הטובה שהרי היא הממונה על רגשות ומעשים, והיחל, החסר הממוצע מצויים בתחומם של הללו. דרך משל, פחד, בטחון, תשוקה, כעס, חמלה, וכדור כלל — הנאה וצער, אפשר לחוש אותם תחושה יחידה ופחותה מדי, ולא זו ולא זו תהיה תחושה טובה. ואילו לחוש תחושות אלו בשעה הראויה ולגבי הדברים והאנשים הראויים להן ולשם המטרה הראויה וכדור הראויה, — זוהי המידה האמצעית והמעולה שהיא סימן החיכר של הסגולה הטובה; וברומה לכך ישנה גם בתחום המעשים מידה יחידה, חסרה ואמצעית. ותחולת הסגולה הטובה היא ברגשות ובמעשים שבהם היתר והחסר אינו אלא כשולן ונגזא, ואילו המידה האמצעית — שבהם והצלחתם, ושני אלה, השבח וההצלחה, הלא הם סימני היכרה של הסגולה הטובה. לפיכך הסגולה הטובה היא מידה ממצעת, באשר, כאמור, היא מכוננת אל מה שהוא אמצעי.

אל מה שהוא אמצעי } הכשולן אופנים רבים לו (שהרי לפי דימוי ראה אורח: } הכשולן אופנים רבים לו (שהרי לפי דימוי הפתאגוראים משתייך הרע למינו של הפלתי מונבל, הטוב — לשל המונבל). בעוד שההצלחה אפשרית רק באופן אהל לפיכך

1 בכר קבענו את הטון שאלי משתייכת הסגולה הטובה; אולם אין להסתפק בקביעה וסתמית הזאת שהיא תכונה אופי, אלא חייבים אנתנו גם לייק ולהגדיר איזה מין תכונה היא, יאמר נא, אפוא, שכל סגולה טובה גורמת מצד אחד למצבו השפיר של אותו דבר שהיא סגולתו, ומצד שני היא מביאה לדי הצלחת פעילו של הדבר הזה, כדור שסגולתו הטובה של העין עושה גם את העין וגם את פעלה למתוגנים; שהרי מכות סגולתה הטובה של העין מיטיבים אנתנו לראות, באותו אופן עושה סגולה הטוט הטובה את הטוט עצמו למתוגן, וכיח עם זה היא גורמת לכך שיצטיין בריצה ובנשיאת הרכב ובקמורה כפני האוכיבם. ואם בכל דבר ודבר זה הכלל, תהיה גם סגולת האדם הטובה אותה תכונה שממכחה נעשה האדם עצמו לטוב, וככוחה אף יצלחה בעשיית פעלו המיועד לו.

2 כבר הרחבנו את הדיבור על האופן שבו ייעשה דבר זה, אך נכל להבהיר לנו זאת גם מתוך עיין בעצם מהותה של הסגולה הטובה. הרי בכל דבר רצוף וניתן לחלוקה אפשר לקחת יותר, פחות או מידה שווה, וזאת מבחינת הדבר עצמו או ביחס אליו; והמידה השווה היא האמצע בין יותר וחסר. ותנה כמה שהיא 'אמצעי מבחינת הדבר עצמו הרינו מתכוון למה שממכחה מרחק שורה משני קצותיו, ואמצע זה הוא אחד ויחיד לכל בני האדם; ואילו כמה שאמצעי הוא ביחס אליו מתכוון אני למה שאינו מופרז ואיננו לקוי בחסר — ואמצע זה איננו אחד, ולא אותו הדבר לכל בני האדם, דורד משל: אם עשר הרבה הוא ושתיים — מעט, הרי שיש הוא האמצע בין זה וזה מבחינת הדבר עצמו; שכן הוא נופל מזה ועולה על זה באותה מידה; זהו האמצע לפי המתכונת האריתמטית. ואילו את אשר ביחס אליו אמצעי הוא, אי אפשר לתפוס כדורד זו אם הרבה הוא לפלוגי לאכול עשרה מנינים ושנינים הם פחות מדי בשבילי, לא יצונו המעמל לאכול ששה מנינים; שאולי גם זה יהיה יותר או פחות מדי בשביל האיש שיאכל אותם; פחות מדי אם המדובר במיליון, ויותר מדי אם

3 שמו של מתגיש שפורסם.

אמצע לגבי מה שחסריר או יתר הוא, ואין מידה יתירה או חסירה לגבי מה שממוצעי הוא.

1 אולם אין להסתפק בקביעה כללית זו, אלא יש ליישם אותה גם לעוברות למיניהן. שכשנדיבים על עניינים שבמחוזם ההתנהגות, אמנם מקיפות יותר הקביעות הכלליות, אך החלקיות הן אמיתיות יותר, באשר ההתנהגות מתבצעת במקרים הפרטיים, וקביעותינן חייבות להיות מוחלטות לחלו. נקח נא מקרים אלה מהלוח שלגו, אומץ וזלז הוא האמצע לגבי הרגשות של פחד והצוה, אשר לאנשים המפלגים באלה, לא נתייחד שם מיוחד למי שמפליג בחוסר פחד (תכונות רבות לא נתייחדו להן שמהן), ואילו המפלגה בחוסר פחד (תכונות רבות לא נתייחדו להן שמהן) ומעו פחות מדי — מוג לב. לגבי רגשות ההנאה והצער — לא לגבי כולם, ופחות במיני הצער משבנהגות למיניהן — האמצע הוא יישוב דעת, והתפלגה — פריצות. אין הרבה אנשים הלוקיים מצד רגש ההנאה, ועל כן אין לא נתייחד להם שם; נקרא-נא להם 'צטולי הרגש'.

10 אשר למתן כספים וקבלתם, האמצע הוא נדיבות, מידת היתר והחוסר — בזבזן וקמצנות. המפלגים והמחסרים בפעולות אלו צושים כן באופנים מופרכים: הזבזבזן מוציא יתר על המידה ומכניס במידה פחותה מדי, והקמצן מפרזי בהכנסה ומוציא פחות מדי. (לפי שעה מדברים אנחנו על כך בדפוסים כלליים ובראשי תיבות, ומסתקים בכך; לאחר מכן נגדיר תכונות אלו בקביעות מדוייקות יותר.) אשר לכספים, מצויים לגביהם גם מערכי נפש אחרים: אמצעי — השליחות (שכן שונה השווע מן הנדב; הוא עוסק בגדולות, והלה — בקטנות), מידה יתירה — חוסר טעם וגסות, ומידה חסירה — כילות. הלאו הן שונות מהתפלגת הנדב-בות ופחיתותה; על שיבו של שוני זה ידובר לאחר מכן. בענין כבוד וקלון האמצע הוא גדלות נפש, התפלגה — מה שנקרא יהירות, והמידה החסירה — ענוותנות. וכשם שהנדבנות כפי שאמרנו, נבדלת מהשליחות באשר היא עוסקת בסכומים

זה קל וזה קשה, שהרי קל הוא להחטיא את המטרת, וקשה — לפתע בה. גם משעם זה, אפוא, שייכים היתר והחוסר לתכונות של הרע, והאמצע — לסגולת הטוב. שכן

דרך אמת לקהגו, ואלקים למגול.

הסגולה הטובה היא, אפוא, תכונת אופי שטיבה לבחור, והשרויה באותו אמצע שאמצעי הוא ביהם אל¹⁰ המוגדר לפי שיקול של הגיון, וכדרך שיגויירנו אדם נבו¹¹ והיא מיצוע בין שתי קלקלות: בין זו שמחוד הפרוה וזו שמחוד המעט¹² וביתר דיוק, מיצוע היא משום שמיני הקלקלה עולים על המידה הראויה או נופלים ממנה, ואילו הסגולה הטובה מוצאת את האמצע ובחירת בני נמצא שהסגולה הטובה היא מיצוע, הן לפי הויתרה הן לפי ההגדרה הקובעת מהותה, ואילו שיא הפיסגה היא לפי ערכה והתעלותה שבה.

10 אולם לא בכל פעולה ולא בכל רגש ימצא אמצע, שאחרים מזה נקראים בשמות שמלכתחילה כרוכה בהם הקלקלה, כגון שמהו-לאי, הוצפה וצרות-עין, ומבין המעשים — ניאות, גניבה ורצח, כל הדברים האלה ושכמותם נקראים כפי שהם נקראים משום שהם עצמם רעים הם, ולא היתיר או החסיר שבהם. לפיכך לעולם לא ייתכן למצוא בהם את הדרך הנכונה, אלא לשנות כלבד. והטוב או הרע בדברים שכאלה אינו חלוי בכל, אם תנאף את האשה הנכונה ונמזן הנכזב וכדרך הנכונה, אלא עצם העשייה של כל דבר מעין זה אינה אלא שגיאה. ושערת דומה לזו תהיה ההנחה שבמעשים של עוול, פחדנות ופריצות מצויה מידה אמצעית, ויתרה וחסירה; שמחוד כך תגיע גם להנחה, שגם במידה היתירה והחסירה ישנו אמצע, והתפלגה של היתירה ולקוי של החסירה. לא כל כשם שלגבי יישוב הדעת ואומץ לב אין יתיר וחסיר, משום שהאמצע הוא מבוהנה מסיימת שיא הפיסגה, כך גם אין לגבי הפשולות האלה לא אמצע ולא יתיר ולא חסיר, אלא ככל שתיעשינה, הנו שגיאה. שכן בכלל של הדבר אין שום

והאיש האמצעי הוא קל לשון ותכונותו — קלות לשון; ההפלה היא ליענות ובעליה — ליצי; והמחסר הוא בור ותכונתו — בורות. ואילו לגבי שאר מיני התמדה שמקומם החיים בכללם, מי שהמוד כראוי הריהו חביב ותכונתו — תביבות; המפליג — אם בלא שתהא לו מטרף כל שהיא, הריהו מתחנת, ואם לשם תועלתו של, הריהו חנפן; ומי שמחסר והוא חשוד תמדה בכל ענין, הריהו איש פס וזעף.

ישנן מידות אמצעיות גם בתחום הרגשות ובמצבים תקשורים באלה; שתלא תבושה אינה סגולה טובה, אבל גם הצנע נמצא משובח; וגם בכנון אלה יש מי שנקרא 'אמצעי', ואחר נקרא 'פס' ורץ על המדידה, כמו אותו שפל רוח המתבייש בכלי; ואילו המחסר שלעולם אינו מתבייש בכלום, הריהו עז פנים, והאמצעי — צנוע. תרעומת היא האמצע בין צרות עין ושמתה לאיד; ומצביט אלו הם בתחום רגשות הצער וההנאה נוכח מולותיו של הזולת. שהמתרעם מציג בשל מולותיו הטובים של מי שאינו ראוי שייטפ לו; צר העין עולה עליו ומיצר על כל מי ששפר חלקו; ואילו השמת לאיד רחוק עד כדי מצער על כל מול רע, שהוא ממש ישמת. אלא שעל מצביט אלו יודמו לנו לדון גם במקום אחר; ואשר לצדק, כיון שמלה זו משמשת בשתי הוראות נהיה חייבים לאתר מכו להפריד בין שתי הוראותיו אלו ולהראות כיצד שתיהן תנו מידות אמצעיות; ובאותה שיטה נדון גם במגולות הטובות המתחידות להגיון המתחשבת.

ח ישנם, אפוא, שלשה מצביט, שניים — קלקלות, זה מצד ההפלה וזה מצד החוסר, ואחר — סגולה טובה, והוא האמצעי; וכל אלה מנוגדים הם זה לזה במובן מה. שתלא המצביט תקיצי; וניי מנוגדים גם זה לזה וגם לאמצעי, והאמצעי מנוגד לקיצוניים; שכשם שהשווה הוא גדול יותר ביחס לקטן ממנו, וקטן יותר ביחס לגדול ממנו, כן מפליגים המצביט האמצעיים ביחס למחסרים, וביחס למפליגים מחסרים הם, הן בתחום הרגשות והן בתחום המעשים. שכן נראה האמין נועז ביחס לפחדן, וביחס

קטנים, כן יש גם תכונה מסויימת שעומדת באותו חס אל גדלות הנפש, שעניינה בכבוד גדול, ועניינה של זו — בקטן. שכן אפשר לשאוף לכבוד במידה יתירה או פחותה מן הראוי, המפריז בשיאיפותיו ונקרא שאפתן, והממעט — חסר שאיפה, ואילו לממוצע לא נתייחד שם. גם תכונותיהם של אלו אינן לזה שמת, חוץ מזה של השאפתן הנקרא 'שאפתנות'. מביא שאנשי תקצות חובעים לעצמם את המקום האמצעי, ומאריך גיטא יש שאנו קוראים את איש האמצעי 'שאפתן' או 'חסר שאיפה', ויש שאנחנו משהביתם אדם בחינת שאפתן, ויש שבהינת חסר שאיפה. על המיכה שבגללה אנו עושים כד נרדוב את הדיבור לאתר מכו; עכשיו נדון על שאר התכונות, לפי השיטה שנקטנו.

גם לגבי הכעס קיימת מידה יתירה, חסירה ואמצעית; אמנם כמעט שאין לאלה שמות, אך נקרא נא לאיש האמצעי 'מתון' ולמדידתו 'מתנינות'; ואשר לקצוות ייקרא נא המפריז 'כעס' וקלקלתו 'כעסנות'; והממעט — אדיש, וליקויו — אדישות.

מצויות עוד שלוש מידות אמצעיות שעל אף דמיון מה שישנן ביניהן נבדלות הן זו מזו. שאמנם מצויות כולן בתחום החסמים שבין איש לרעהו בדיבור ובמעשה, אולם נבדלות הן בכך שעניינה של האחת הוא אמירת האמת, ועניינן של שתי האחרות — ההתדה; ומשתי אלו שייכת האחת לתחום הברדיות, והשניה — לכל תופעות החיים. לפיכך עלינו להרחיב את הדיבור גם על אלו, למען נייטיב לראות שבכל ענין וענין משובח האמצעי, ואילו הקצוות אינם נכונים ואינם משובחים, אלא מגוינים. גם כמה שאנו מתכוונן אליו אינן שמות למרכיביה התכונות, ועלינו לנסות, כמשאר המקרים, להמציא בעצמנו שמות, כדי שיהיו דבריינו בהרורים, וניתן יהיה לעקוב אחריהם ביתר קלות. — אשר לאמירת האמת, ייקרא נא האיש האמצעי 'אמיתי', והתכונה האמצעית — אמיתיות, ואילו העמדת הפנים המפריזה תיקרא רברבנות ובעליה — רברבן, בעוד שהמעטת תיקרא אירזנית, והמעטת דמותו — איש אירזני אשר לתמדה שבתחום הבריות.

והנה משעם זה מנוגדת ליישוב הפריצות, שהיא הפלגה, יתור משפנוגד לה הקצה המחטר.

ט העובדה שסגולת האופי הטובה היא מידה אמציעת, ובאותה מובן של המלה היא מידה אמציעת, הובהרה, אפוא, די הצורך; וכן הובהר שהיא האמצע בין שתי קלקלות שאחת מהן יש בה משום הפלגה השניה — משום המעטה; ואף סיבת היווצרה כמות שהיא, כלומר — יכולתה לקלוט אל מה שאמצעי הוא הן בתחום הרגשות הן בתחום המעשים, הובהרה כרבעי. מכאן גם יוצא שלא דבר קל הוא להיות איש הגון. שלא קל הוא לחפוש את האמצע בכל ענין וענין, אשם שלא כל אדם, אלא רק המנוחה, מסוגל לחפוש את אמציעתו של מעגל. כך גם יכול כל איש ואיש להתכנס בלא קושי, וללחם כסף במתנה ולהוציאן לצרכיו; אולם למי וכמה ומתי ולשם מה וכיצד — זה שוב לא ידע כל אדם, ואינו דבר קל; ועל כן התעלה בכך היא דבר נדיר, משובת, ונעלה.

ס לפיכך חייב האדם תקולע אל האמצעי להתרחק תחילה ממה שמנוגד לו לזה יתור, כעצמה של קאלפסו: מן קשפרי גל זה תרתיקת את אגניתי.⁸

שמשני הקצוות אחד הוא מוטעה יותר, והשני — פחות. ומאחר שהקליעה אל האמצע יש בה קושי קיצוני, צריך להפליג, לפי התגמם, בנתוב שאינו הטוב ביותר, אלא השני אחרי הטוב, ולבחור בפחותות שברעות, וזה ייעשה על הצד הטוב ביותר בדרך האמורה.

אולם עלינו גם להבהיר לעצמנו, מה הם הכיוונים שכלפיהם נוסה כל אחד מכונינו להיסקות⁹ שהרי זה נוסה להיסקתו לכאן והתו זהו מן האדוסיאה (כפ, 108); אך אריסטו ציטט מחזונו וטעה בייחס הדברים לקאלפסו; שלא הוא, אלא קירקי נתנה את העצה, המלים המנוסחות הם דבריו של אודיסיוס שמוסר להנאי שלי את עצמה של קירקי.

5

לפתוח — נועז; ובאותו אופן נראה המיושב בדעתו פרוץ — ביחס לנטול הרגש; והנדיב נראה בוכז ביחס לקמצן, וקמצן ביחס לבוכז. לפיכך גם ידחו אנשי הקצוות את האמצע אל הצד המנוגד להם, והפתחן יקרא לאמין הלב — נועז, והנעז — פחדן, וכיוצא בזה.³⁵

וכיון שהמצבים האלה מנוגדים זה לזה בצורה זו, הרי הניגוד המדול ביותר קיים בין הקצוות לכין עצמם, ניגוד שהוא גודל מזה שכינים לבין האמצע, שכן מרחוקים הם יותר זה מזה מאשר מהאמצע, כשם שהגדול מרוחק יותר מהקטן, והקטן מהגדול, משמרחוקים שניהם מן השווה. ועוד, כמה מהקצוות יש בהם דמיון-מה אל האמצע, כגון העוה המופרות הדומה כאומץ לב והפורנות הדומה כנדיבות; ואילו אי הדמיון הגדול ביותר קיים בין הקצוות זה מזה עצמם; והלא עיגודים מוגדרים כידברים הרחוקים זה מזה ביותר; מכאן שבריוחוק יותר יש גם משום ניגוד יותר. והנה בכמה מקרים מהוה החיסור ניגוד-יותר לאמצע, ובכמה — והפלגה; דרך משל, לא העוה, שהיא הפלגה, אלא הפחדנות, שהיא חיסור, מנוגדת יותר לאומץ הלב; ולא חוסר רגש, שהוא חיסור, אלא הפריצות, שהיא הפלגה, מנוגדת יותר ליישוב הדעת. עובדה זו נוצרה בגלל שני טעמים ששאהד מהם שמון בענין עצמו: כיון שקצה אחד הוא קרוב רדומה יותר לאמצע, אין אנו מנגדים לאמצע את הקצה הזה, אלא מעדיפים לנגד לו את הקצה ההפוך; ובדרך משל: כיון שההעוה נראית דומה וקרובה יותר לאומץ הלב, והפחדנות — דומה פחות, אנו מעדיפים לנגד לו יותר. זהו טעם אחד השמון בענין מהאמצע, נראה מנוגד לו יותר. שמה שמרוחק יותר עצמו; ואילו השני שמון בנו. שאותם הדברים אשר מתכונה טבעית כל שהיא הרינו נוטים אליהם יותר, הללו נראים לנו מנוגדים יותר לאמצע. אנתנו עצמנו, דרך משל, יש בנו מטיב ברייתנו נטייה אל ההנאות, ובשל כך ניסחף יותר קלות כלפי התנהגות פרוצה משכלפי נאותה; ואנו נוהגים, אפוא, לראות 'ניגודים' לאמצעי כאותם הדברים שלצדם נמשכים אנתנו יותר.

א

א כיון שהסגולה הטובה שייכת לאחוזים הרגשות והמעשים, וכיון ששבת ונגא נחלק לאותם הרגשות והמעשים שבאו לעולם מריצון בעליהם, ושנעשו שלא מריצונם וזכים לסליחה ולעזרים גם לחמלה, אולי מן הצורך הוא שמי שחוקק את הסגולה הטובה יעמוד על ההבחנה בין מה שעשה ברצון ושלא ברצון, וזה יהיה מועיל גם למחוקקים לגבי קביעת הכיכודים והענינים.

דברים הנעשים מחור כפייה או בשל אי ידיעה, רואים אותם כדברים שעושהם לא רצו בהם; ובכפיייה נעשה דבר שסיבתו היא היצונית, והאיש הפועל את הפעולה או הנפעל באותו רגש אינו חורם לכך ולא כלום, כאילו רוח סערה, או אנשים שהש-

תלטו עלין, הביאותו למקום כל שהוא. ואילו לגבי דברים שעושים אותם מחור פחד מפני רעות גדולות יותר או לשם תכלית נאה, למשל כשרחץ יצוה אדם לעשות משהו מנוגה, שעה שהורין או ילדי נמצאים ברשותו של אותו רחץ ואם יעשה את המעשה, יינצל, ולא, ייהרג, — לגבי מעשים כאלה ספק הוא אם הם נעשים ברצון או שלא ברצון. מה שהוא מעין זה מתארע גם כשמטילים בשעת סערה סחורה מה המספנה הולמה; שסתם כך שום אדם אינו מאבד דבר מריצונו, אולם לשם הצלה נפשו והצלה שאר המפלגים עמו יפעל כל מן ששכלו בראשו. פעולות מעין אלו הנה, אפוא, מעורבות אולם דומות יותר לאלה שנעשות מריצון, שכן ראויות הן שיכתוב בהן בשעת היעשות, ותכליתה של הפעולה תואמת את מסיבות השעה. את המלים 'פעולה שמרצון' ישלל מריצון יש אפוא לנקוט לפי מסיבות השעה שבה פועל הפועל; ואותו אדם פועל מריצונו; שהמסיבה להנעת אברי הגוף שיש להניע בפעולות כאלה נמצאת בו עצמו, ואם סיבת היעשות הדברים טמונה באדם, הרי שביכולתו הוא לעשותם או לא. הדברים מעין אלו

10

11

וזה לכאן; והדבר יחברך מחור התנאה והצער שאנו חשים, ומוטל עלינו למשורך את עצמנו אל הכיוון הנחמד; שלכשנברר להטות את עצמנו מצד השגיאה, נגיע אל האמצעי; הלא לפי שיטה זו נוהגים האנשים שמישורים קרשים שהתקממו. ובכל ענין יש להיזהר ביותר מפני המתנה והתנאה; שאין אחרנו שופטים בלתי משוחחיים לגביה. יחסנו אל התנאה צריך, אפוא, להיות כחם וקני העם אל הליני, ועלינו לפוסרה מדי פעם בפעם במלים של הללו; שאם כך נשלחנה, לא נהיה עשויים לשנות באותה מידה. לסיכומה של סוגייה זו ייאמר, אפוא, שאם כך נעשה, תגדל ביותר יכולתנו לקלוט אל האמצעי.

אז זה בלא ספק דבר קשה, וקשה במיוחד הוא יישומו של הכלל אל הפרטים; שהרי לא קל להגדיר, כיצד ולמי ובשל מה וכמה זמן יכנס הכוונה; שגם אנתנו משבתים לעתים את הממעיינים בנדון זה וקוראים להם 'מחוינים', ולפעמים נשבת את המתקצפים ונקרא להם 'גבוינים'. אולם מי שסוטה אך מעט מן המידה הנכונה, כלפי היתר או כלפי החסור, לא ינוגה, אלא רק זה שסטייתו מרובה, כיון שרק איש כזה משגהים בו הבריות. אולם מאינו נקודה ואילך, ובאיה שלב של סטייה, יגובה הסוטה, זה דבר שלא קל להגדירו במיעוט עיוני ודרי אותו קושי קיים לגבי כל מה שנתפס כחושים, שלגבי כל הדברים האלה מכריעים הפרטים המייחדים אותם, וההכרעה בעניינם נעשית אגב החתושה בהם. ברור, אפוא, רק זה, שבכל ענין וענין משוברים התכונה האמצעית, ושלעתים עלינו לסוטה אל היתר ולעתים אל החסור; שזאת היא הדרך הקלה ביותר בה ניתן לקלוט אל האמצעי והתעלותה.

10

11

9. איליאס ג. 159—160; בתרגום פרוטא: 'אף על פי שהיא (תליני) דומה במראה לאלות בנות האלמות, תשים פכאן בספינותי. לבל תישאר צרה לני ולילדיני אחריני.'

פחות מהמעולה שבבני האדם. אך שום איש אינו מייחס לעבר חלק באושר, אלא אם כן הוא מייחס לו גם חלק בחיים. שלא כבילויי זמן שכן טובים מצוי האושר, אלא בפעילויות שמתבצעות בהתאם לסגולה טובה, כפי שאמרנו גם קודם.¹⁵

7 ואם האושר הוא אפוא, פעילות בהתאם לסגולה טובה, מסתבר שתהא זו פעילות לפי המעולה שבסגולות; והמעולה שבסגולות הרחי, כמובן, סגולתו של הטוב שבביחודותו. ובין שהשכל ובין שמה שהוא אחר הוא זה שלפי עצם טבעו מוחזק להיות מושלנו ומנהיגנו, ובעל כח מחשבה בעניינים נאים ואלוהיים. ובין שיסוד זה הוא עצמו אלוהי וכך שאינו אלא האלוהי שבביחודותו, הרי פעילותו של זה, כשהיא מתנהלת לפי הסגולה המיוחדת לו, ניתן לומר עליה שהיא האושר המושלם. וכבר נאמר, שפעילות זו היא עיונית.¹⁶

17 קביעה זו יורכ בה שהוא הואת גם את קביעותו הקודמות באשר וגם את האמת. שהרי הפעילות הואת היא הטובה ביותר, באשר השכל הוא המעולה שבכוחותיו, ובין הדברים שניתנים להכרה מעלים ביותר הללו שמכירים השכל. ושנית, היא הרצופה ביותר; שכן מסוגלים אנו להחבנו החבונות עיונית יותר רצופות משנוכל לפעול כל פעולה אחרת. וכן סבורים אנו שהנאות צריכה להיות מעורבת באושר, ומוסכם הוא, שבין כל הפעילויות שבחחומה של סגולה טובה הרי זו שבחחום החכמה היא נעימה ביותר. מכל מקום חוקה על הפילוסופיה שצפונות בה הנאות מופלאות, הן מבחינת הטוהר הן מבחינת היציבות שבהן. אך הדעה נוחת, כמובן, שאורח חייחם של היודעים יהיה אף נעים

15. ע' 26.

16. הדבר לא נקבע בשום מקום במלים מפורשות, אך ניתן להסיק ממה שזאמר בע' 19; וכן תואמת הקביעה את החוכמה שבספר ה' שלשמה החכמה העיונית היא הדוגל העליונה של סגולה טובה.

17. ע' 24 וכי זמקסמות אחרים.

נוכחות הפעילויות המוכרדות, אין להם כלום עם המעמד השל—טוני, ואם אנשים אלו שמעודם לא טעמו טעמה של הנאה טהורה ואצילה מוצאים להם מקלט בתענוגות הנות, אין להסיק מכך שאמנם תענוגות אלו רצויים יותר. הלא גם הילדים סבורים שמה שחשוב אצלם, מעולה הוא מכל; והדעה נוחת שכפי שדברים שונים נראים חשובים לילדים ולגברים, כך שונה גם הערכתם של אנשים גרועים והגונים. וכפי שכבר אמרנו פעמים הרבה: ¹⁴ "חשובים או נעימים הם אותם הדברים שחם חשובים או נעימים לאיש חשוב; וכל איש ואיש רצוה לו יותר אותה פעילות שהולמת את תכונתו שלו, ולגבי האיש הטוב אין זו אלא הפעילות שהולמת את הסגולה הטובה. לא בשעשועים, אפוא, מצוי האושר; וגם יהיה זה דבר משונה אם אמנם התכלית אינה אלא שעשוע ואדם יסרח ויסבול כל ימי חייו — לשם שעשוע. שבקצור, כל דבר שבבעולם נבחר בו לשמו של דבר אחר, פרט לאושר שהוא התכלית. והנה לשקוד ולעמול להגיע מתוך כך לשקידה של וילדותי מדי, אולם להשתעשע כרי להגיע מתוך כך לשקידה של כובד ראש, לפי ניסוחו של אנאכארסוס. זה נראה נכון. שכן דומה השעשוע לנופש, וכיון שאין ביכולתנו לעמול ללא הפסק, וקוקים אנו לנופש; אך הנופש אינו תכלית, באשר אינו בא לעולם אלא לשמה של פעילות.

למאשר נחשב אורח החיים שמתנהל לפי סגולה טובה, כלומר — מתוך כובד ראש, ולא תוך שעשוע. ואנו אמרים שהמעשים הנעשים בכובד ראש טובים מן המגוחכים והקשורים בשעשוע, ובהעמדתו זו מול זו את פעילויותיהם של שני יסודות בנפש של אדם או של שני אנשים נפרדים, קובעים אנו שהנאותה פעילות שיש בה מידה יחידה של כובד ראש, הריהו תמיד זו של הטוב יותר מבין השניים; ואם היא של הטוב יותר, הרי שממילא תהיה אף היא עצמה טובה יותר, ויותר משתחייבת לאושר. וכן יוכל כל אדם שיוזמן וכל עבד ליהנות מתהנאות הנפשית, לא

14. ע' 28/9.

פעילותו של השכל, בהיותה עיונית, חזקה עליה שהיא גם מעולה יותר מצד אומת שקידה של כוכב ראש המשקעת בה, ושאיז היא שואפת לכל תכלית הנבדלת ממנה עצמה, ושהיא כוללת בקרבה הנאה מושלמת ומיוחדת רק לה אשר יש בה כדי להגביר מצדה פעילות זו; ואם מתברר שלפעילות זו מיוחדים גם ההסתפקות כמה שיש בה, וגם הפנאי השלולות (במידה שאפשר לאדם לחיות בשלולה), וגם שאר כל התנוונות שנתהוגם לייחס אותן לאיש רב-האושר, — אזי תהיה פעילות זו אושרו המושלם של כל-אדם, בתנאי שתוכנה גם לאורך ימים מושלם; שכלל מרכיבי האושר איך שזים דבר שאיננו מושלם.

אולם אורז חיים שכזה נעלה הוא ממה שניתן לבן אדם; שלא כאשר הוא אדם יהיה חיים כאלה, אלא כאשר מצוי בו מה שהוא אלוהי; ובה במידה שהכוח האלוהי הזה נבדל מהטבע המורכב שלנו, נבדלת גם פעילותו מזו שמופעלת לפי שאר סוגי הטגולה הטובה, אם השכל הוא, אפוא, דבר אלוהי לעומת האדם, הרי גם אורח החיים המתנהל מכוחו יהיה אלוהי לעומת אורח החיים האנושי. אולם איך לנו להטות אורז לעצתם של אלה האומרים, שבהיותנו בני אנוש, אל-נא נחשוב אל מעבר לתחום האנושי, ובהיותנו בני תמותה, נסתפק בדברים בני תמותה. לא כל שדהדבר הוא בידו חייב אדם לעשות את עצמו לבן אלמות, ולהתאמץ ככל שיוכל לחיות בהתאם למעולה שבסטודיו; שאף אם כפיכךל זעיר ממדים הוא היסוד הזה, הרי לפי עצמתו וערכו עולה הוא הרבה על שאר יסודותינו. ואמנם נראה שכל אדם ואדם זהה ליסוד הזה שבקרבנו, באשר הלה הוא החלק הריכוני והמעלה בכל אחד ואחד. יהא זה, אפוא, משיגה, אם אדם לא יבחר את חייו ישל עצמו, אלא של מה שהוא אחר; והדבר שגאמר כבר קודם לכן,¹⁸ יהיה גם כאן במקומו: מה שמתייחד לכל מיז ומיז, הרי זה לפי טבעו טוב ביותר ונעים ביותר לאותו מיז שהוא מתירוד לול, וזהו, אפוא, לגבי האדם אורח החיים שלפי

18. ע' 231.

מזה של המתחיקים אחרי ידיעה, וכן יימצא בהתחבונות העיונית, יותר משכל ענין אחר, אותו דבר שנתהוגם לקרוא לו 'הסתפקות בעצמו', שאמנם גם האישי החכם כמו הצדיק ושאר כל בעלי הסגולות הטובות, וקוק אף הוא לצרכי החיים, אולם כשאלה מצויים ברי כולם במידה מספקת, עדיין זקוק הצדיק לאגשים שללפיהם, ולאורים שעמקתם יעשה צדקה, והוא הדין במיושב בדיעתו ובאמץ הלב ובכל סוג אחר של בעלי סגולות טובות; ואילו החכם יוכל גם בניו לבין עצמו להתמסר לעינו, וכלל שהוא ידכם יותר, יהיה יותר מסוגל לכך. אמנם בוודאי מושב שיהיו לו תברים לעיסוקן, אך על פי כן מספיק הוא לעצמו במידה גדולה יותר מכל השאר. וכן נראה שרק פעילות זו הכיבה היא בשל עצמה. ששום דבר אינו יוצא ממנה מלבד העיון הזה עצמו, ואילו מהפעילות המעשיות מפקימם אנונו תוצאות, גדולות או קטנות, מלבד המעשה עצמו. וכן נראה שהאושר תלוי בכך שהוא לנו פנאי; שהרי אנו מתמסרים לעסקינו כדי שיהיה לנו פנאי, ויצאים למלחמה כדי שנוכל לחיות בשלום. והנה פעילותו של הסגולות המעשיות מוצגת בעניינים מדיניים או צבאיים; והפעיל לוח המבצעות בתחומים אלו חזקה עליהן שאינן משאירות לעוסקים בהן פנאי כל שהוא, ולגבי הפעולות הצבאיות אמנם זה נכון במידה שאין למעלה ממנה; שהרי איש אינו בוחר במלחמה לשמה, או מכין אותה לשמה, ומי שהיה הופך יחידים לאויבים כדי לגרום לקרבנות ולשפיכות דמים, היה נחשב לאדם רצחני מאין כמוהו. אך גם פעילותו של המדינאי אינה משאירה לו זמן פנוי, ומעבר לתחומי של עצם העיסוק המדיני היא שואפת לשררות ולכיבודים, ואם ניתן לומר שהיא שואפת גם להשיג אושר למדינאי עצמו ולשאר האזרחים, הרי אושר זה אינו אלא דבר נפרד מהפעילות המדינית, כשם שבכל ספק הוא גם מבוקש בחינת דבר נפרד. ואם מבין כל המעשים שגששים בתחום הסגור לוח הטובות מצטיינות ביפיו ובגדולתן הפעולות המדיניות והצבאיות, אך אלה גדולות מבעליהן את הפנאי, ושואפת אל מטרה מסויימת ואינו רצויות, אפוא, מצד עצמן, ואם מארדר גיטא

* א

15

10

2

יותר לגבי הסגולה הטובה, — מתוך ההנחה שכוונתם בה גם זו וגם אלה; ברור, אפוא, שסגולה טובה מושלמת לא יחתכן בלא שיחתכו המעשים לכוונה הטובה. ואולם לצורך המעשים דרושים דברים הרבה, וככל שהמעשים גדולים ומסוארים יותר, ירבו הצרכים. אך מי שהתמסר להחכונות עיונית אין לו צורך בכל הדברים מסוג זה, על כל פנים לא לשם פעילותו זו, אלא הוא אדם וחי יחד עם אחרים, הריהו בוחר את המעשים שבחמם הסגולה הטובה. הוא יזקק, אפוא, לאמצעים הללו כדי לחיות חיי אדם.

אולם העובדה שהאשר המושלם הוא פעילות עיונית, תחבר גם מהקישורים הנאים. הרי מניחים אנוני שהאלים הם מכוונים ומאושרים; אך איזה סוג של פעולות עלינו לייחס להם? שמא פעולות של צדק? וכי לא יראו מנוחכים כשהם מהקשרים בהסכמים ומחזירים פקדונות ועושים שאר פעולות כיוצא באלה? או שמא נייחס להם מעשי גבורה, כשהם עומדים בסכנות ומחזירים נפשם משום שכר נאה? או שמא את מעשי הנדיבות? או למי יתנו? הלא יהיה זה משונה אם אמנם יהיה להם כסף או מה שהוא כוח. ואיזה הם המעשים שיוכלו לעשותם מתוך ישוב דעת? הרי חסר טעם יהיה השבח שנשבחם על אלה, מאחר שאין להם שום תאוות רעות? ואם נפריט את תנאיהם של כל מיני העשייה, יתברר שהמדובר אינו אלא בדברים פעושי ערך שאינם ראויים לאלים. אולם הכל יוצאים מההנחה שהם חיים, ומכאן — שהם פעילים; שאי אפשר להעלות על הדעת שהם ישינים כמו אנדמיציאן. וחי אשר העשייה, ולא כל שכן היצירה, נשללה ממנו, מה נשאר לו חוץ מן ההחכונות העיונית? מכאן שפעילותו של האלה, העולה על כל אחרת מצד אשרה השלי, תהיה עיונית. מכאן שגם מבין הפעילויות האנושיות תהיה זו רבת-אשר ביותר שמטבע ברייתה קרובה ביותר לזו של האלה.

ראיה לכך יש גם בעובדה, שאר בעלי החיים אין להם חלק

השכל, באשר השכל — יותר מכל דבר אחר — הריהו האדם עצמו. מכאן שאורח חיים זה הריהו גם המאשר מכל. שני לאושר הוא אורח החיים המתנהל לפי הטוג השני של סגולה טובה, שכן הפעילויות בתחומי אינו אלא אנושיות. את מעשי הצדק והגבורה ושאר כל המעשים שבחמם הסגולות הטובות עושים אנוני איש כלפי רעהו, כשאנו מקיימים מה שראוי לכל אחד לקיים הן לגבי הסכמים ושירותים ומיני פעולות, הן בחמם הרגשות, וכרוי שכל זה אנושי הוא. ונראה שכמה מאותם הדברים אף נגרמים על ידי הגוף, ושסגולת האופי הטובה קשורה בקשרים רבים עם הרגשות. החכונה צמחה אף היא לסגולת האופי, וזו לחכונה, באשר עיקרי החכונה תואמים את סגולת האופי הטובה, והישרי שבסגולת האופי — את החכונה. ומאחר שסגולת האופי מעורבת גם ברגשות, יש להסיק שהן משתייכות לטבענו המורכב, וסגולותיו של זה — אנושיות הן. אנושיים הם, אפוא, גם אורח החיים שהן מעצבות אותו, והאושר שבו. סגולתו של השכל, מאדד גיטא, היא נפרדת מן הגוף, ונסתפק בקביעה זו על אודותיה; פירוט יתר בעניינה יהיה חורג מן התפקיד שלמנו לפנינו במסגרת זו.

אך נראה שגם היא וקיקה לאמצעים חיוניניים. אך כי רק מעט, או במידה פחותה משקוקה להם סגולת האופי. הרי שחיהו דורשים להן צרכי החיים, ונניח שבאוחת המידה, אף כי המדינאי פועל יותר בנוסח ובכל מה שכוונן בגוף; אף על פי כן, לגבי צרכי החיים לא יהיה ההבדל גדול מצד זה. ואילו לצורך הפעילי-ות יהיה ההבדל גדול. שכן זקוק הנדבך לכסף כדי שיוכל לפעול במדינות, וכן הצדיק, כדי שיוכל לגמול טובה תחת טובה (שהרי משאלות לכו בלבד אינו ניכרות לעין, וגם מי שאיננו צדיק, מעמיד פנים כאילו היה מבקש לפעול בצדקה); ואמין הלב דרוש לו כוח, אם אמנם עתיד הוא לבצע כל מעשה שבחמם סגולתו, והמיושב בדעתו — דרושה לו הזדמנות; שבלעד זה — כיצד יתברר בו, או בכל אחד מהנזכרים, ששיבו הוא כמות שהוא? השאלה שנויה במחלוקת אם הכוונה או המעשים השוכבים

מתוך הסתכלות במציאות ובחיים ששם מצוי קנה המידה המכריע בעניינים אלו. עלינו, אפוא, לסקור מה שאמרנו עד כה, ולהעמיד את הדברים מול החיים, ואם יחאינו למציאות, נאשר אותם, ואם יעמדו בניגוד אליה, נראה בהם הגיונות גרידא.

מי שמפעיל את שכלו ומטפח אותו הריהו שרוי, כפי שמסתבר, במצב הטוב ביותר, והוא גם אהוב ביותר על האלים. שאם לעניינים האנושיים, אף ניתן יהיה להניח בטעם טוב, שהם שמתים במה שהוא מעולה ביותר ומקורב להם ביותר (והלא זה השכל), ושיגמולו טובה לאלה המחבכים ומכבדים את הדבר הזה יותר מכל, באשר אנשים אלו דואגים לאותם הדברים החביבים גם על האלים, ופועלים בדרך נכונה ונאה. והרי גלוי לעיני הוא, שכל זה מצוי בחכם; מכאן שהחכם הוא הכיב ביותר על האלים; ואם כן, מסתבר שהוא גם מאושר ביותר; עד שגם מטעם זה ניתן לומר שהחכם הוא מאושר מכל.

ט אם בקווים כלליים דובר, אפוא, די הצורך בעניינים אלו וכסגולות הטובות, וכן גם בענין הידידות וההנאה, — האם עלינו להאמין שבה נסתהמה תבניתנו? או שמא, כפי שנוהגים לומר, לא העיזו והתכיהו הם התכלית בעניינים שבחנהום המעשה, אלא העשייה? לגבי סגולה טובה לא די, אפוא, בהכרתה, אלא צריך להשתדל לקנות ולהפעיל אותה, או לנסות כל דרך אורה שבה נעשה אנשים מצויינים. ואילו יד היה בדיונים לעשותנו הגונים, אוי בצדק היו הללו זוכים לשכר רב ועצום, לדברי תיאורגיס, וכן הריזו היה לספק תמורתם את הגמול הזה. אך למעשה מתחבר שיש בכוחם לוח הפנייה ותנופה לצעירים בעלי רוח נדיבה, ולגרום לכך שמי שאציל מטבעו ואותב אהבת אמת את הנאה, יכרף את עצמו כל כולו לשלשונה של סגולה טובה; אולם את רוב בני האדם אין ביכולתם להפנות לאורח חיים נאה וטוב. שמשבע ברייתם אין הללו עשויים לציית לרגש הכושר, כי אם לפחד, ולא להימנע ממצעים גורעים בשל החרפה שבהם, אלא

באושר; והלא אין בהם שום מאותה פעילות. שבעוד חיי האלים הם מכל וכל ברוני אושר, וחיי בני האדם באותה מידה שבה מצוי בהם דמיון-מה של אותה פעילות, אין האושר שרוי אף לא באחד משאר בעלי החיים, מאחר שאין להם שום חלק בהתבוננות העיונית. ככל שמשמרת, אפוא, העיון, משתרע גם האושר, ואלה שהעיון מצוי בהם במידה יתירה, ירכה גם אושרם, ולא בדרך אקראי, אלא מכוח עיונם, באשר זה כשלעצמו יקר ערך הוא. מכאן שהאושר הוא צורה מטיימת של התבוננות עיונית.

אולם האדם, באשר אדם הוא, יהיה לו צורך גם ברווחה חיצונית. טבענו אין לו מכות עצמו כל מה שדורש לו להתבוננות העיונית, אלא גם הנוף צריך להיות בריא, וצריך שמוזן ושאר מיני טופל יהיו במצבא. אך אין לנו צורך להאמין שכדי להגיע לאושר, יש צורך בדברים רבים וגדולים, אם בהיעדר הטובות החיצוניות לא יוכל אדם להיות מאושר. שלא העצמאות מבחינת טיפוס הצרכים ולא הפעולה תלויות בהפלגה, וגם מי שאינו שולט על יפשה וים יכול לעשות מעשי פאר; שגם מאמצעים בניגונים ניתן לפעול בהתאם לסגולת הטוב. דבר זה הוא גלוי לעיני, שלפי הדיעה הרווחת עושים אורחים פריטים לא פחות, אלא יותר מצעשים הגונים משעושים השליטים. מספיק, אפוא, שיהיו בידנו אמצעים בכמות בניגונית, שכן מאושרים יהיו חיינו של מי שפעיל בהתאם לסגולת הטוב. ואולי גם סולין היטיב להחיות את ברוכי האושר באמרו שהם אותם האנשים שהיו מצוייקים במידה מספקת באמצעים החיצוניים, ועשו מעשים שלפי דעתו היו מפאריים מאין כמותם, ושחיו כל ימיהם בידה מיושבת. שכן גם ברכוש בינוני אפשר לעשות את הראוי. ונראה שגם אנאפסגוראס לא תיאר לעצמו את המאושר לא כעשיר ולא כשליט, באמרו שכלל לא יתמה על כך, אם בעיני רוב בני האדם ייראה המאושר כאדם משונה; שהם דנים לפי דרכים חיצוניים שרק אותם הם רואים. דעותיהם של החוכמים מתאמות, אפוא, כפי הנראה, למה שהעלה דיונו, והואמות מעיזו אלו אמנם יש בהן כדי לחזק את האמון; אולם לגבי כל מה ששייך לתחום המצעים מבחינים באמת רק

ב

ט אם בקווים כלליים דובר, אפוא, די הצורך בעניינים אלו וכסגולות הטובות, וכן גם בענין הידידות וההנאה, — האם עלינו להאמין שבה נסתהמה תבניתנו? או שמא, כפי שנוהגים לומר, לא העיזו והתכיהו הם התכלית בעניינים שבחנהום המעשה, אלא העשייה? לגבי סגולה טובה לא די, אפוא, בהכרתה, אלא צריך להשתדל לקנות ולהפעיל אותה, או לנסות כל דרך אורה שבה נעשה אנשים מצויינים. ואילו יד היה בדיונים לעשותנו הגונים, אוי בצדק היו הללו זוכים לשכר רב ועצום, לדברי תיאורגיס, וכן הריזו היה לספק תמורתם את הגמול הזה. אך למעשה מתחבר שיש בכוחם לוח הפנייה ותנופה לצעירים בעלי רוח נדיבה, ולגרום לכך שמי שאציל מטבעו ואותב אהבת אמת את הנאה, יכרף את עצמו כל כולו לשלשונה של סגולה טובה; אולם את רוב בני האדם אין ביכולתם להפנות לאורח חיים נאה וטוב. שמשבע ברייתם אין הללו עשויים לציית לרגש הכושר, כי אם לפחד, ולא להימנע ממצעים גורעים בשל החרפה שבהם, אלא

נספח ד'

עקרונות

המוסר

יום

על עקרוני המוסר הכלליים

[133] הוויכוחים המטורדים ביותר הם הוויכוחים המתחילים עם בני-אדם קשי-עורף המזויקים בעקשנות בעקרונותיהם, — להוציא, אפשר, הוויכוחים עם בני-אדם שכל דבריהם נאמרים בלב ולב ושאינם מאמינים למעשה בדעות שום מגינים עליהן, אלא שמשתתפים בהם בפלגוס כדי להתגדר או לחלוק על זולתם או להראות כשנוני-מחשבה חריפי-מוח מכל שאר בני-האדם. אלה ואלה יש לצפות מזה במידה שיה שידבק בלי הכנה בטעות של עצמם, כוון ליריבתם ויעמדו בהתלהבות של קנאים על הטעות הדבר שאי-שקר. ומכיוון שהעיון השכלי אינו המקור שממנו שואבים שני סוגי המתנגחים את עיקריהם, תקות שיה היא שאין טענה הגיונית שאינה פונה אל רגשותיהם, הניעים אי-פעם להחזיק בעקרונם סבורים יותר. המכחישים שהתבטחו המוסריות זו הבחנתו של ממש, יש למנותם עם המתוכחים המדברים בלב ולב. לא יצויר שיוכל בן-אנוש לדיות סבור כבוד-ראש אי-פעם שכל המתבטח וה-מצטיי ראויים במידה שיה לחיבתו ולחוקתו של כל אדם. כה עמוק החילוק שקבע השבע בין אדם לחבר, ואת החילוק הזה מוסיפים להעמיק החינוך, החוגמה וההרגל במידה רבה כל-כך, שבשעה שמסתכלים אנו בבת-אחת בשני הקצוות הנג-

בעניינים אלו, שנוגזרים הרי-הוצאות יכלו להיות קיימים בפועל בין שיטה לשיטה, ואפילו בין חלקיה השונים של כמעט כל שיטה ושיטה, ואף-על-פי-כן, עד מלפני זמן לא רב לא חש בדם שום אדם, הלורד שפסבורי (Shaftesbury), בעל הטעם ודק, שזכה הראשון לעמוד על הנחנה זו, ובדרך כלל נאמן היה לעקרונות של הקולנונים, לא נוקה לחלוטין אף הוא מאותו בילבול עצמו.

[135] יש לתודות שלכות שתי הדעות גם יחד ניתן לשערן טענות שלכאורה צודקות הן, אפשר לומר: את ההבחנות המוסריות מבחינת ה ש כ ל כשלעצמן שאם לא כן, מניין חזירכותם המורכבים על נושא זה שאנו שומעים גם בחיי יום גם כפי-לוסופיה? מניין שלשלת הראיות הארוכה שמציעים לעתים קרובות משני הצדדים? מניין הדוגמות שמביאים, בני-הסמך שמתחייבים בהם, הנאידות השוות שדורשים, והטענות שחושבים, הנקשרים שמקיימים והמסקנות השונות שמתאזרות לעקרוניתן והמיוחדים? אפשר להחזיק על האמת, אך לא על המעט. מה שקיים בטבע הדברים הוא קנה-המידה לשיפוטנו; מה שחש כל אדם בלבו הוא קנה-המידה לרגש. את משפטי הנאומאטיה אפשר להזכיר, את השיטות הפיסיקה אפשר לומר; אולם נוסף-הצליל של חרוזים, הריך שבאזנה, ברק-החריפות של דיבור שנו, — כל אלה מן ההכרח שיגורמו הנאה מיד. לעולם אנו אדם מעייני עיון שכלי ביופיו של חברו, אך לעתים קרובות שוקל הוא במאוזני השכל את הדק או העול שבמעשיו. בכל משפט פלילי משתדל הנאשם קודם כולו לסתור את העובדות שמעלים נגדו ולהכחיש את המעשים שמייחסים לו; ושנית, להזכיר שאף אם עשה אותם באמת, אפשר להצדיקם כבלתי-מועיקים וחזקים. את הנקודה הראשונה מבררים,

זיים, אין לך ספקן מדקדק כל-כך, וכמעט אין לך בעל ביי-טחור-עצמי חקיף בדעתו כל-כך, שיהא שולל לחלוטין כל הבדל ביניהם. כל-כמה שיהא האדם קנה-ההרגשה מן ההכרח שילעגים קרובות ייחרתו בלבו דמויות של ישר ואי-ישר במעשי הבריות; ואף אם היוזק בעקשנות במשפטים-הקדומים אשר לו, על-כרחו ישים לב שגם אחרים קולטים רשמים דומים. לפיכך, הדרך היותר לחשופי על הלי-מתחבטותיו של יריב כזה היא להניחו לנפשו. כשיראה שאין שום אדם מושיר בוויכוח עמו, קרוב לוודאי שלבסוף יעבור מעצמו מתוך ליאות בלבד, לצד השכל הישר והמתבונה.

[134] זה לא כבר נתגלע פולמוס אחר, והואי חרבה יותר לבריקה מדוקדקת, בנוגע ליסוד הכללי של המוסר. שארלים אם המוסר מקורו בשכל או ברגש; אם אנו רוכשים לנו את ידיעת המוסר על-ידי שלשלת טיעונים ועל-ידי לימוד מן הפוסטם על הכלל, או על-ידי הרגשה בלתי-אמצעית וחוש פנימי הדק משאר החושים; אם, דוגמת כל משפט נכון על האמת ועל השקר, מן הדין שיהא המוסר אחר לכל יצור בעל-שכל ובעל-הגיון, או אם, דוגמת המפיסה של יופי וכיעור, מיוסד הוא כולו במבנה ובמערות המיוחדים של מין האדם. הפילוסופים העתיקים, אף-על-פי שלעתים קרובות קובעים הם ששלימות המידות אין כל עיקרה אלא האמת המעשים לירישות השכל, הרי בדרך כלל דומה שהם רואים את מקור המוסר בטעם וברגש. מצד אחר, החוקרים החדשים שלנו, אף-על-פי שגם הם מרכיב לדבר על הוצפי שבמידות הטובות ועל הכיעור שבמידות הרעות, הנה בודגל משתדלים הם לכנס הבחנות אלו בעזרת שונגים מליטסיים ועל-ידי חיסקים מן העקרונות המופשטים ביותר של השכל. כה גדול היה הכילכל

עקר נא מן הלכות את כל רגשי הדין כלפי המידות הטובות ואת הנטיות אליהן, וכן את כל רגשי התיעוב כלפי המידות הרעות או את המלידה מהן; עשו נא את בני-האדם אדישים כלל כלפי ההבחנות הללו, — המוסר לא ירא עוד למור מעשי, ולא ירא בו כרי לכוון את חיינו ואת מעשינו.

[1371] מיעוטים אלו לזכות כל אחת משתי הדעות (ועליהם אפשר להסיק כמה וכמה) סבירים מאד, ועל כן נוטה אני לשיעור ברעתי שאפשר אלו ואלו גם יחד מוצקים הם ומנוחים את הדעת, ושהשכל והרגיש משתפים פעולה במעט בכל תקביעות והחלטה המוסריות. קרוב לוודאי שפסק-הדין המופי המציין את המכונות ואת המעשים כראויים לחיבה או לשנאה, לשבח או לגנאי; הטובע בהם את חוכם הכבוד או הקלון; הדן אותם לכד-זכות או לכף-חובה; הזועף את המוסר לעקרונות פועל והקובע ששלימות המידות היא אושר לנו ושחיתות המידות אסון לנו, — קרוב לוודאי, אמר אני שפסק-דין סופי זה סומך על איזה חוש או רגש פנימי שנטע הטבע במין האדם כולו. כי מה הדבר האחר שיכול להיות בעל השפעה כזו? אבל כדי לפלס את המדד לרגש כזה ולאפשר לבריות להכיר כראוי את מושאו, על-פי רוב מן הצורך, כפי שמוצאים אנו, להקדים את שכלי מרובה, להבחין הבחנות דקות, להסיק מסקנות מדויקות, להשוות דברים רחוקים, לנחם יחסים מורכבים, לקבוע ולברר עובדות כלליות. יש מיני נוג, בייחוד המינים הטבעיים, שדייניו לראותם ומיד נתפעל מהם ונתענג עליהם; וכשאדם פועלים פעולה זו, לא יושל שום עיון להעניק להם יתר השפעה, או לסגלם ביהר הגלחה לטעמו ולהרגשתו. אבל יש גם כמה מיני נוג, בייחוד באמנויות היפות, שכדי לחוש בהם כראוי נדרש עיון שכלי מרובה; וטעם מעוות אפשר לעתים קרובות

לכל הדעות על-ידי היסקי השכלי; כיצד נוכל לשיער שלשם בירור הנקודה השנייה נעזורים בכות נפשי אחר? [136] מצד אחר, המבוססים להעמיד את כל הקביעות המוסריות על הרגיש, באים ומשתדלים להראות שלשולם אין בכוונתו של השכל להסיק מסקנות ממיני זה המידות הטובות, אמורים הם, חב-יכות משבעו על האדם, המידות הרעות שבו אמת. זהו עצם טיבן או מהותו, אבל כלום יוכל השכל או המישור ההגיוני להעניק את החאיים השונים הללו לנושאים כל-ישתם, ולקבוע מראש שהאחד מוכרח לעורר אהבה, והאחר שנאה? איזו סיבה נוכל לייחס לרגשות אלו, זולת המבנה והמתכונות המקוריים של רוח האדם, שמשבעה מסוגלת להרגיש?

תכליתם של כל המיעוטים בענייני מוסר היא להתרומת את חובתנו; לצייר לפנינו כראוי את המישור שבמקידת הדעות ואת הדין וההמליצנו להתרחק מאלו ולדבוק באלו. אבל כלום אפשר יהא בוסן מן הזמנים לצפות שייעשה הדבר מכות ההי-קשים והמסקנות של השכל, שמעצמם איז להם כל שליטה על רגשות בני-האדם, ואינם מניעים את כוחותיהם לפעולה? הם מגלים אמיתות; אבל כשהאמיתות, שהם מגלים, אמיתות סתומות הן, ואינן מעוררות בנו שום חשקה או סלידה, מן התמונע שתהא להן השפעה כלשהי על ההנהגות בני-האדם ועל דרך חייכם. מה שמכובד, מה שהוגן, מה שיהא מה שאציל, מה שגדיר, כובש את לבנו וממריץ אותנו לדבוק בו ולקיימו. מה שמובן, מה שברור וגלוי, מה שמסתובר מה שנוכח, — דבר זה מבא רק לקיד ההודאה הקרה של השכל, גם נמתן סיפוק לסק-רנות השנינית שלנו, ובאורח זה שם קץ להקירותינו.

בתרצות משפטים ממין זה. מאחר שבכל לשון יש קבוצה של מילים ומושגות לשבת, וגם קבוצה אחרת שהיא המשך מזה, הרי גם ידיעה מורפוטית של ניכח הלשון דיה להדריכנו, בלי שום עיון שכלי, בבואנו לאסוף ולסדור את תכונות האדם הראויות לשבח או לגנאי. המקור היחיד של העיון — לגלות בשני הצדדים את הקווים המשותפים לתכונות הללו; להבחין באותו פרט שזתכונות הראויות לגנאי, ומכאן להגיע אל סדר המוסר, והתכונות הראויות לגנאי, מזה; ומכאן להגיע אל סדר המוסר, ולמצוא אותם העקרונות הכלליים שהם המקור האחרון לכל לימוד-חובה או לימוד-זכות. הואל ועניין של עובדות הוא ולא של מצב מופשט, נזכר לקוות להצלתה רק אם נשתמש במתחודה המסויגת, ונסוּק את העקרונות הכלליים מתוך שנשוה דוגמת מיוחדות. המיוחדת המדעית והאחרת, שעל-פיה נקבעת תחילה עקרונות כללי מופשט, וממנו מסתעפות אחר כן מסקנות רבות ושונות, אפשר שמצד עצמה היא מושלמת יותר, אלא שהיא הולמת פחות את טבעו וטוּל-השלמות של האדם, ובה מקור רגיל לאשליות ולטעויות בעניין זה כבעניינים אחרים. בני-האדם כבר נמרסאו מן התאה להנחתם ולשיטת במדעי הטבע, ולא יסו אותו לשום טעון שאין מקורו בניסיון. הגיעה השעה שיניסו להכניס תיקון דומה בכל הדיננים בענייני מוסר, ויפסלו כל שיטה בתורת-המידת, כל-כמה שתוא החיפה ומתו-כמת, שאין יסודה בעובדות ובתצפית.

את מחקרנו בחתום זה נחמול בהתבוננות במידות הטובות החברתיות, נד-י-ב-ר-ת וצ-ד-ק. המכרת המידות הללו תפתח לנו בודאי איהו פתח, שדרכו יתא אפשר להפיץ אור גם על השאר.

לחקרנו על-ידי טיעון והתבוננות מתשבחת. יש יסוד מוצק להחליט שהנור המוסרי נמנה בעיקרו עם סוג אחרון זה, ודורש את סיועם של כוחותינו השכליים כדי שתהא לו השפעת נאותה על רוח האדם.

[138] אולם, אף-על-פי שישאלה זו בדבר עקרונות המוסר הנ-לליים רבת-עניין היא ורבת-חשיבות, אין מן הצורך כעת שנשרח וננסח לחקור בה. שכן, אם נצליח, בהמשך החקר שלפנינו, לגלות את מקורו האמיתי של המוסר, יקל עלינו לראות באיזו מידה משתתף הרגש או השכל בכל הקביעות ממין זה. כדי להשיג תכלית זו, נשתחל ללכת בדרך פשוטה מאוד: ננתח כל אותה הסכוכת של תכונות נפשיות שהן מכוננות מה שקור-אים, בהיי יום יום, ה-ע-ר-ד ה-א-י-ש-י (Personal Merit); נשים לב לכל תכונה נפשית הנורמלת לו לאדם שיהא מכונר ואחוב, או שגוא וכווי; נעקוב אחר כל הרגל או רגש או כושר שאם מייחסים אותו למישהו, יש בכך משום שבה או גנות, ושאפשר להכניסו לשייר תהילה או לשייר לעג על אופיו ועל מידותיו של האדם הזה. הטגולה להרגיש קל מהרה כטיבם של כל אלה היא נחלתם המשותפת של בני-האדם; ומכאן בשחתן מספיק בלבן של הפילוסוף שלעולם לא יוכל לטעות טעות ניכרת כבואו לערוך את רשימת התכונות הללו, ושה-טכנות לחפד את היוצרות לגבי מושאי התבוננותו אינה נשקפת לו כלל. אין לו אלא להסתכל רגע קט בצפונות לבו ולראות אם היה רוצה או לא היה רוצה שייחסו לו תכונה זו או זו, ואם ירד או איך היה שהיה מייחס לו תכונה כזו. הלשון מעצם טבעה מדרכת אותנו, כמעט בלי שום אפשרות של טעות.

או אם אך נתן בכותר ההתבוננות והמחשבה הרגילה) שבמספר של דבר הם הם המורומים, ושהקריבו את ההנאה לא-חסולא שאדם נוהג מאופין, למצער בינו לבין עצמו, למען רכישת צעצועים וקישוטים ריקים. מה מועטים הדברים הנחוצים כדי לספק את הצרכים הטבעיים; ואשר להנאה, כלום יש מקום להשוואה בין קורת-הריות, תבלתי-נקנית בכסף, שאדם מפיק מן השיחה, מן החכמה, מן הלימוד, אף מן הכריאות ומיפי מחזות הטבע הרגילים, אבל למעלה מכול, מן ההתבוננות השלמה בהתנהגותו שלו, — כלום יש מקום להשוואה, אומר אני, בין כל אלה ובין שעשועי מותרות וביזות, המקדחניים והריקים? אכן, תענוגות טבעיים אלו דבר אין להם ולמחר, אין מחיר להשגתם, כי אינם עולים פרוטה; וגם אין מחיר להנאה שנהגתם מהם, כי היא למעלה מכל מחיר.

נספח א.

על הרגש המוסרי

[234] אם נתקבל והנחה הקדמת, יקל עלינו כעת להשיב על השאלה, שפתחו בה 1, בדבר עקרונות המוסר הכלליים. ואף-על-פי שדחינו או את ההכרעה בשאלה זו, לבל תמשוך אותנו לתוך עיונים מטובכים שאינם תלמים היבורים על ענייני מוסר, נוכל לחזור אליה כעת ולבדוק איזה חלק נוטל השכל, ואיזה חלק נוטל הרגש, בכל פסקי השבח או הנגאי שאנו פוסקים. מאחר שבסיס אחד עיקרי לשבח המוסרי הוא, על-פי הנחתנו, התעלה שבאיו תכונה או באיזה מעשה, כרי וגלוי שהשכל מן והתכרח שיהא לו חלק ניכר בכל הפסקים ממין זה; שהרי כושר נפשי זה בלבד יוכל להרחיבו את נטיית התכונה והמ-עשים, ולהצביע על התצאות המועילות שהללו מביאים להכרה ולבעלותם. במקרים רבים זהו עניין המניח מקום לחילוקי-דעות רציניים: מתעוררים ספקות; מתגלים ניגודים בין מה שמעוניין בו פלוגי ובין מה שמעוניין בו פלמוני; ויש להעדיף צד זה או זה על-סמך הכחות דקות מן הדקות ויתרון קטנטן במידת התעלה. זאת רואים בייחוד בשאלות הנוגעות לצדק;

אפשר לו להיות אלא הרגשה של קורת-רוח מאושרם של בני-אדם, ורוגז על סבלם; שהרי אלו הם התכליות השונות שה-מידות הטובות והמאורות הרעות נוטות להגשימן. כאן אפוא מלמדנו השכל על נטיית המעשים השונים, ורגש אהבה - הבריית מבלה לטובה אותן נטיות שהן מועילות ומטיבות. [236] חלוקה זו בין שני מיני המושל: השכל והרגש, בכל תפקידים המוסריים, נכבשת בכורר מן ההנהגה והקדומת. אולם אשער נא שהנהגה הזאת כוונתה היא צורך אפוא לבקש אינו שיטה אחרת שתגדיל את דעתנו. ואני מעז לומר שלשולם לא נמצא שיטה כזו, כל עוד נגיד שהשכל הוא המקור והחילוי למוסר. כדי להוכיח זאת, מן הראוי שנשקול בדיעבד את המשנה הנגימיקים הנבאים.

1. הנחה כוונת תכלית בכל להשמיר פנים של אמת, כל עוד אינה חורגת מחתום הדברים הכלליים, משתמשת במונחים בלתי-מוגדרים, ומסתייגת בהשוואות במקום דוגמאות בייחוד בולט הדבר באותה פילוסופיה שמייחסת את הברית כל הזמ-הנות המוסריות לשכל בלבד. בלי השתתפות של הרגש, בשום מקרה מיוחד אי-אפשר אפילו להקנות מוכן להנחה זו, אף אם לכאורה תיראה כדבר אמת בהכרזות ובהרצאות-התבריים הכלליות. בדרך, למשל, את החשא של כפיי-ה - טו ב-ה שטרבריים עליו כשרואים ראיון טוב, מפורש ונדע, יחד עם עשיית טובות, מזה, וכמוכה על כך — ראיון רע או אדישות, יחד עם עשיית רעות או זלזול, מזה. נחת נא את כל הנסיבות הללו, ובדוק נא, בעזרת שכלל בלבד, במה כל עיקר החסרון או הנגאי. לשולם לא תבוא לידי שום תוצאה או מסקנה. [237] השכל דן או על דברים ששבו-בדה או על ית-סיים. חקור נא אפוא, קודם כולל, היכן הוא אותו דבר

ואמנם ניתן לשער זאת מראש, בשים לב למין התועלת שפנים-קים ממידת טובה זו². אילו היה כל מקרה בודד של צדק, דוגמת כל מקרה של גריבות, מועיל לחברה, הרי היה נמצא פשוט יותר, ומניח מקום לחילוקי-דעות רציניים לעתים רחוקות בלבד. אבל מכיוון שמקרים בודדים של צדק מוקיפים לעתים קרובות בנטייתם הראשונה המיידית, ומכיוון שהנחה עלת הדוברתית נובעת רק משמירת העיקר הכללי ומן העובדה שכמה בני-אדם מצטרפים ומשתתפים באותה ההתנהגות היש-רת, המצב נעשה כאן מסובך ומורכב יותר. הנסיבות השונות שבחי החברה, התוצאות השונות של איה מנהג, המטרות השונות שאפשר להגיע, — כל אלה, במקרים רבים, מוטלים בספק ומשמשים נושא לוויכוחים ארוכים ולכדיקה מסופת. מטרת החוקים האורחיים היא להכריע בכל השאלות בנוגע לצדק; גם ויכוחי המספטיים, מכוונים כולם לתכלית זו. ולעתים קרובות דרוש שכל או כושר - שיפוטי דייקני מאד, כדי להכריע הכרעה נכונה בתוך סכך המסקנות, שמקורו בריבוי מיני תועלת מעורפלים או מנוגדים.

[238] אולם, בעוד שהשכל, כשתוא מחדד ומטופח במלוא היכולת, יש בו כדי ללמדנו על הנטייה המוקפת או המועילה של תכונות ומעשים, הרי הוא לברז איז בו כדי לחלל גנוי או שבה מוסרי³ התועלת אינה אלא נטייה אל תכלית מסוי-ימת; ואילו היינו אדישים כליל כלפי התכלית, היינו חשים אותה האדישות כלפי האמצעים. מן הצורך שיתגלה כאן רגש, כדי שנעדיף את הנטיות המועילות על המזיקות. רגש זה אי-

2 עיי' בהספח ג', 2

כשאומרים שהמכוס של שתיים ושלוש שווה שווה לחצי של עשר, אני מבין יפה יחס זה של שוויון. אני מבין שאם יחלקו עשר לשני חלקים שכל אחד מהם יכול כמות שווה של יחידות, ושני אחד מן החלקים הללו אל שתיים מחוברות לשלוש, יוכל חלק זה אותה כמות היחידות כמספר מורכב זה. אבל כשמוקיש אותה מכאן על היחסים המוסריים, אני מודה שנבצר ממני לחיטוי לזבין אותה. מעשה שבגדלי מוסר, חטא כבד כפייית טובה, הוא מושא מורכב. כלום המוסרות כל עיקרה — יחס-הגומלין של חלקיו? כיצד? באיזה אופן? ציין את היחס; נסח נא את הזגדני נסוח מדויק ומפורש יותר, ועד מהרה יתחוויר לך שהם כרוכים.

[239] לא, אומר אתה, המוסרות כל עיקרה — יחס המעשים אל כלל היחידות; הם קרויים טובים או רעים, כפי מה שהם תואמים או נוגדים אותו. אם כן, כלל-היחידות הזה מהו? במה כל עיקרו? כיצד הוא נקבע? על-ידי השכל, אומר אתה, והבדק את יחסיהם המוסריים של המעשים, ובכך, היחסים המוסריים נקבעים על-ידי עריכת השוואה בין המעשה מוסיים ובין כלל מוסיים. והכלל הזהו נקבע על-ידי התבוננות ביחסיהם הא-סריים של המושאים מה נאה והריפה שלשלה-מהשבות זו!
 "כל זה הוא מיטפיסיקה", אמה זועם. "די בכך. אין צורך בשום דבר נוסף כדי לעורר חשד חזק שכל זה שקר". כן, אני משיב, ודאי יש כאן מיטפיסיקה, אלא שכולה באה ממך, מפני שאתה מעלה הגהה מסובכת שבשום אופן אי-אפשר לעשותה מובנת או למצוא התאמה בינה ובין איזו עובדה או דוגמה מיוחדת. מה שאין כן ההגהה שאנו מחזיקים בה: כאן לפנינו הגהה ברורה, היא אומרת שהמוסרות נקבעת על-ידי הרגש. היא מגדרת את המידה הטובה כפעולה או תכונה ר-ו-

שבעובדה שאנו קוראים לו כאן חטא; ציין אותו; קבע את זמן קיומו; תאר את מזהותו או טבעו; באר, מתי החוש או הרכיש שרוא מתגלה לו. מקומנו ברחשו של האדם שרוא כפוי-טובה. מן ההכרח אפוא שיהא אדם זה חש בו ומודע לו. אולם אין שם כלום, וזלת ההיפעלות של רצון רע או אדישות מוח-לסת, לא תוכל לומר שהלל, כשלעצמו, בכל הזמנים ובכל התנאים, הריהו חטאים. לא רוא; אינו בגדר חטא אלא בשעה שמבחינות הן כלפניו. ובכך מכאן אותה למד שהחטא של כפייית-טובה טוב אינו עובדה בודדה מיוחדת, אלא נובע היא מצורות של נסיבות המעורר בצופת, בשל מבנה רוחו המיוחד, את רגש הגנאי.

[238] תיאור זה, אומר אתה, תיאור כרוך הוא. אמנם, החטא אינו איזו עובדה מיוחדת שהשכל מבטיח לנו את א-מ-שותה, אלא כל עיקרו ביחסים מוסריים מסויימים שה-שכל מגלה אותם כמו שהוא מגלה את האמיתות של הניאומטרית או של האלגברה. אולם, מה הם היחסים, שואל אני, שאתה מדבר כאן עליהם? במקרה המתואר למעלה, אני רואה תחילה רצון טוב ומעשים טובים באדם אחר, ואחר רצון רע ומעשים רעים באדם אחר. בין אלה קיים יחס של ניגוד. כלום החטא אין כל עיקרו אלא יחס זה? נניח שמישוה תראה רצון רע כלפי או עשה לו רעות; ואילו אני, בתגובה לכך, הייתי אדיש כלפיו או עשיתי לו טובות. כאן לפנינו אותו היחס עצמו של ניגוד; אף-על-פי-כן, לעתים קרובות ראוייה התנהגותי לשבח רב. תפוד ותפוד בעניין זה כאוות-נפשך: לעולם לא תוכל לבסס את המוסרות על אידה יחס, אלא אנוס אתה להסתיע בפסקים שפוסק הרגש.

רואית עליה; וצריך שלמוזמיה נשאיר בתלוי-ועומד כל פסק או רגש מוסרי. כל עוד אין אנו יודעים אם פלוגי הוא שתקוף או לא, כיצד נוכל לקבוע אם מי שהרג אותו הוא פושע או חף מפשע? אולם, משנודעו לנו כל הנסיבות וכל היחסים, שוב אין לו לשכל כר-פעולה, ולא נשאר לו שום מושא שיזמנו להמעסק בו. השבח או הגנאי שבא אחר-כך, אי-אפשר שיזמנו פעלו של כוח-השיפוט, אלא של הלב בלבד. אינו היגד עיוני או קביעה עיונית, אלא רגש פעיל או הרגשה. בתקירותיו של השכל, למדום אנו מנסיבות ומיחסים ידועים משהו חדש ובלתי-ידוע. בפסקים המוסריים, כל הנסיבות הידועים צריכים להיות ידועים מבהחילה; ורוח האדם, כשהוא סוקרת את הכול יחד, חשה איהו רושם חדש של חיבה או סלידה, תוקרת או בוז, שבה או גנאי.

[241] מכאן התברר הרב שבין שגגה בדבר שבעורב ר' ד' ובין שגגה בדבר ש' ו' ש' ; וזהו טעם הדבר שהאחת נחשבת ברגל לפשע מה שאין כן האחרת. כשרצת ארשם את אביי לאיס, לא ידע על היחס שבביניהם; והנסיבות שלא היה אשם בהן ושלא היו תלויות ביצונו, הביאותו לידי דעות מוטעות בדבר המעשה שעשה. אבל כשרצת נירון את אמו אגריפנת, כל היחסים שבינו ובינה, וכל הנסיבות של העובדה הזויה, היו ידועים לו קודם-לכן; אלא שהמניע של נקם, של פחד, או של עניין פרטי, גבר בלבו הפראי על רגשי החובה והאהבת-הבריות. וכשמביעים אנו את החיעוב כלפינו, היעוב שנירון עצמו נעשה בתוך זמן קצר בלתי-רגיש אליו, אין פירושו של דבר שאנו רואים יחסים שנעלמו ממנו; פירושו של דבר הוא שיורש-לבנו גורם לנו להרגיש רגשות שהחנופה והתמכרותו גבלתי-פסקת לפשעים הנחשבים ביותר הקשיחו את לב מפניהם.

חגיגת המעוררות בצופה את ההרגשה הנעימה של שבת; ואת המידה הרעה — כחלופה — ונהג באים אנו לכרוך עובדות גלויות, לאמור, אילו מעשים הם בעלי השפעה כזו. אנו מתבוננים בכל הפרטים שהמעשים הללו תואמים בהם זה את זה, ומכאן מניסים ללמוד דברים כלליים אחרים ביחס לתוצאות האמורות. אם אמת קורא לך מיטפיסקה ומוצא כאן משתו מסובך, אין לך אלא להסיק שמבנה רוחך אינו מותאם למדעי המוסר.

[240] ו. כשאדם שוקל, בומוז מן המונים, את המעשים שעליו לעשות (למשל, אם מוטב שבאיהו מקרה מסויים יסייע לאזיו או למי שהיטיב עמו), מן הדין שיתבונן ביחסים הנפ-רדים הללו, וכן בכל הנסיבות והמצבים שהאנשים הללו נתונים בהם, כדי לקבוע את החובה והחזית העדיפים; וכדי לקבוע את הפרופורציה של הצלעות במשולש כל-שזוא, צריך לכרוך את מהותה של החבנית והיא ואת היחס שבין חלקיה השונים. אולם אי-על-פי שלכאורה דומים שני המקרים הללו, הרי בעצם קיים הבדל גמור ביניהם. מי שדן דיין עיוני במשולשים או במעגלים, מתבונן ביחסים השונים, הידועים והנתונים, שבין חלקי החבניות הללו, ומכאן הוא מסיק יחס כלתי-ידוע, החלוי ביחסים הקודמים. אבל בשקול-הדעת המוסרי צריך שנוכר תחילה את כל המושאים ואת כל היחסים שביניהם, ואחר נקבע על יסוד השוואה של כל הפרטים, במה אנו בוחרים או מה אנו משבחים. אין עובדות חדשות שיש להכירן; אין יחסים חדשים שיש לגלותם. קודם שנוכל להבין דעה לגנאי או לשבת מניחים אנו שכל נסיבות המקרה נתונות לנו. אם אינו נסיבה חשובה ערדנה בלתי-ידועה או מוטלת בספק, צריך שנשמחש תחילה בכוחותינו השכליים כדי לחקור אותה ולקנות לנו יריעה

במקום שום מבארים את כל החלקים והפרופורציות של צמדי. הם מדברים על כרכוב, ועל אפרין, ועל בסיס, ועל מסילה, רמה, ועל סדל ועל ארכיטרב; גם נוהגים תיאור של כל אחד מחלקים אלו ומציינים את מקומם. אבל אילו ביקשת מזהם שיתארו את יופיו ויצינו את מקומה, מיד היו משיבים לך שהיופי אינו בשום אחד מחלקיו או מאיבריו של העמוד, אלא נובע תוא מכללותו, כשתבנית מורכבת זו מוצגת לפני אדם נבוה, המסוגל לחוש תחושות דקות אלו. כל עוד לא תפיע צופה כזה, אין כאן אלא תבנית בעלת מידות ופרופורציות מיוחדות; חזיבה ויופיה נובעים אך ורק מרגשותיו של הצופה.

ועוד: שים לב לקרקור, בשעה שהוא מצייר את פשיעתם של אישים כרוס (Verres) או קאטילינה (Catalina). בעל-כורחו תודה שהשפלות המוסרית נובעת, באותו האופן, מז והתבוננות בכלל כולו, כשהוא מוצג לפני יצור שכלי-החלישה שלו הם בעלי מבנה וצורה מיוחדים. הנואם יצייר חגיגה, חוצפה, פראות, מזה; צננה, יסורים, צער, תום, מזה. אבל אם אינך חש שמתעורר בלבך, לנוכח מסבוכת זו של נטיבות, רגש של המהומרות או של תכלה שהוא מוקיע בעוז כזה? אימתו, או עיקר הפשע או תכלה שהוא מוקיע בעוז כזה? אימתו, או לגבי איזה נושא, והנה ראשיתו? ומה דמות לבש כעבור תודשים מועטים, כשנשתנו מעיקרו או היו כלא היו כל מגמרי-חיים ומחשבותיהם של כל הנוגעים בדבר? על שום שאלה מן השאלות הללו אין להשיב תשובה מניחה את הדעת, על-פי הדוגמה המופשטת בדבר מהות המוסר; ולכסוף אנוסים אנו להודות שהפסע או אי-המוסריות אינו עובדה מיוחדת או יחס מיוחד שיכול לשמש מושא לשכל, אלא מלא מקורו ברגש הנגאי שאי-אפשר לנו שלא להרגישו, מכוח מבנהו של טבע

רגשות אל אפוא, ולא גילוי של יחסים ממיז כל-שהוא, הם הם כל עיקרו של הקביעות המוסריות כולן. קודם שנוכל להתיימר לפסוק פסק כל-שהוא ממיז זה, צריך שיהא כל דבר ידוע ומבוור לגבי המושא או המעשה, ואז לא נוחר לנו אלא להרגיש, מצידנו שלנו, רגשימה של גנאי או של שבת, שעל-פיו קובעים אנו שהמעשה מעשה פשע או מעשה צדק ויושר. פיי קובעים אנו שהמעשה מעשה פשע או מעשה צדק ויושר. [242] ויו. משנה זו תהיה גלויה ומוכחת בעינינו עוד יותר, אם נשוה את היופי המוסרי ליופי הטבעי, — לאותו יופי שב-פריטים רבים הוא דומה לו מאד. כל יופי טבעי תלוי בפרופורציה של החלקים, ביחס שביניהם ובמעמדם והחדי; אולם שעות היא לחסיק מכאן שהפישת היופי, דוגמת הפישת האמה בשאלות המגיאומטרית, יסודה אך ורק בתפיסת היחסים, ושכולה מתבצעת על-ידי השכל או כוחות-השכל. בכל תחומי המדע חוקרת רוחנו על-יסוד היחסים הידועים את היחסים תכלתי-ידועים. אבל בכל פסק שפוסק הטעם או בכל משפט על היופי והיוצוני, כל היחסים גלויים לעין מראש; והחוד כך מתעורר בנו רגש של קורת-רוח או של סלידה, כפי טבעו של המושא וכפי מצבם של כלי-נופנו.

אבקלידס ביאר בהרחבה את כל תכונותיו של מעגל; אבל בשום משפט לא אמר אפילו מלה אחת על יופיו. הטעם ברור. היופי אינו תכונה של המעגל. איך למצוא אותו בשום חלק של הקו, שתלקיו רחוקים במידה שיה ממרכז משותף. אינו אלא תרשים שתבניתו זו מעוררת ברוחו של אדם, שתבנה המיוחד שלה מכשיר אותה לרגשות כאלה. לשווא תשתדל למצוא אותו במעגל, או תבקש אותו, אם בעזרת חושיר ואם בעזרת העיון המתמטי, בכל תכונותיה של תבנית זו.

שים לב לדברי פאלאדיו (Palladio) ופול (Petrault),

באורה בלתי-אמצעי את רגשותיהם ואת נטיותיהם של בני-אדם.

[245] והנה, מכיוון ששלמות-המידות היא תכלית, ורצויה היא לשמה, בלי שכר וגמול ואו רק למען הסיפוק התכליתי-אמצעי שהיא נותנת, מן הצורך שידא איזה מינוף של רגש שהיא נוגעת בו, איזה חוש-טעם פנימי או הרגשה פנימית (ואחת היא מה שם נקרא לו), שהוא מכוון את הטוב ואת הרע המוסרי, מחזיק בהו-ופוסל את זה.

[246] כך מכוונים בקל את החושים והתפקידים הנבדלים של השכל ושל הטעם. האחד מקנה את ידיעת האמת והשקר. השני מקנה את הרגשת הנופי והכיעור, המידה הטובה והמידה הרעה. האחד מגלה את המושאים כמו שהם באמת בטבע, בלי להוסיף או לגרוע. השני הוא בעל כוח יוצר, וכ-שדוא מקשט או ממוזן את כל המושאים הטבעיים בצבעים השאלים מן הרגש הפנימי, הריהו בורא באופן-מה בריאה חדשה, השכל, שהוא קר ושומד מן הזד, אינו מניע לשום מעשה, ואינו אלא מכוון את הדרך שאנו מקבלים מן התשוקה או מן הנטייה, על-ידי שהוא מראה לנו את הדרך להשיג את האויש או להחליל מן הטבל. הטעם, ממך שהוא משמש מקור להנאה או לכאב ובאורה זה קובע את האויש או את הטבל, געשה מניע למעשים, והוא השריש או הדרך הראשון לתשוקה ולרצייה. האחד עוזר לנו לגלות מתוך נטיבות ויחסים, ידועים או משוערים, את הנסתרים והבלתי-ידועים. השני גורם לנו, כשכל הנסיבות והיחסים נותנים לפנינו, להרגיש על-ידי הכלל כולו רגש של גנאי או של שבת. קנה-המידה של הזאת, מכיוון שהוא מיוסד בטבע הדברים, הריהו נצחי ואינו ניתן לשינוי, אף על-ידי רצונו של היש העליון. קנה-המידה של

ואדם, כשרואים אנו מעשי פראות או בגדנות.

[243] ו. בין מושאים מסוי רוח חיים יכולים להיות אולם הווסים שמוצאים אנו ביצורים שהמוסר חל על פעולתם, — אף-על-פי שדבר דומם לעולם אי-אפשר לו להיות מושא לא-תבה או לשונאה, ולפיכך גם אי-אפשר לחלות בו ערך אישי או עול. אילו צעיר המתרומם מעל לאילן שממנו יצא ותמשי-מיד אותו, נחזו בכל אהם והווסים שהיה נתון בהם נירון כשרצח את אגרישניה; ואילו היה כל עיקר המוסריות ביחסים בלבד, היה בלי ספק האילן הזוא פושע כמותו.

[244] ו. הדבר נראה גלוי שתכליתיהם האחרונות של מעשי בני-אדם, לעולם ובשום מקרה אי-אפשר לבססן בעזרת השכל, אלא הן מוצאות להן פרקליט אך ורק ברגשותיהם ובנטייתיהם של בני-האדם, ואינו תלוייה כלל בכוחותיהם השכליים. שאל את פלוני, למה הוא מתעמל; ויגוד: מפני שהוא רוצה לשמור את בריאותו. ואם תשאל, למה הוא רוצה בכרי-אות, ישיב מיד: מפני שהמחלה גורמת כאב. ואם תמשיר בתקידותך ותבקש הסבר, מפני מה הוא שונא את הכאב, לא יוכל להשיב שום תשובה. זודי תכלית אחרונה, ולעולם איך מבקשים לה סמך בשום מושא אחר.

אפשר שעל שאלתך השנוייה, מפני מה הוא רוצה בבריאות, יוכל להשיב גם תשובה זו: היא נחוצה כדי שיוכל לעסוק במשלה-ידו. אם תשאל, למה הוא דואג לכך, ישיב לך: מפני שהוא רוצה להרוויח כסף. אם תשאל: למה? — תספך הוא האמצעי להתנהג, אומר הוא. ומעבר לכך, שטות היא לבקש טעם הדבר. מן הנמנע להמשיר בשאלות עד אין סוף; מן הנמנע שתמלך יהא דבר אחד משמש יסוד וטעם לכך שדבר אחר נרצה. משלה צריך להיות רצוי לשמו, רצוי מפני שהוא תואם

השנן, מכיוון שהוא נובע מן המבנה והמערכות הנצחיים של בעלי-החיים, יסודו האחרון באותו רצון עליון, שתעניק לכל יצור את הטבע והביטחון לו וקבע את המוסר והסדרים השונים של המציאות.

נספח ב
על האהבה העצמית

[247] קיים עקרון (ואמורים שרבים מחזיקים בו), שבשום פנים ואופן אינו עולה בקנה אחד עם המידות הטובות ונס תרגיש המוסר; וכשם שאי-אפשר שיהא נובע אלא מהלך-המתשבה ולושתת ביותר, כך נוטה הוא מצידו לעודד עוד יותר את השחיתות והיא. עקרון זה אומר שכל נדיבות היא צביעות גרידא, כל ריעות — תרמית, כל התמסרות לענייני ציבור — מחזה היתול, כל נאמנות — תחבולה לעורר ביטחון ואמון; וכן הוא אומר שבשעה שכולנו שוקדים, למעשה, על ענייני הפרטי בלבד, לובשים אנו מסכות נאות אלו כדי שה-אחרים לא יעמדו על המשמל, ויפלו לחור רשת המרמה ותמ-זילות שאנו פורסים לרגליהם. נקל לשער, בעל איות לב צריך לזיות מר שמחזיק בעקרונות כאלה ואינו חש שום רגש פנימי המסתגיש שיטה מזקת כל-כך; וכן, אינו מידת של חיבה ונדירות יכול הוא לרחוש למין האדם, שהוא מצויר בצבעים מגוונים כל-כך, ומגזית שהוא רחוק כל-כך מלהיות מסוגל להכיר טובה ולשלם חיבה תחת חיבה. או אם לא נחלה את העקרונות הללו אך ורק בלב מושתת, הנה למצער נצטרך לומר שהמחויב בהם לא טרח לבחון את הדברים בדיקנות הדרושה וביישוב-הדעת הדרושי. אכן, כשבעלי מהשבה שטחית רואים בקרב בני-האדם

נספח ה'

מזל מוסרי

נייגל

קאמי – לא תמיד על סמך טיעונים טובים – דוחה התאבדות ופתרונות אחרים שהוא רואה בהם אסקפיזם. הוא ממליץ על מרד ועל בוז. נוכל להציל את כבודנו, כך דומה שהוא חושב, על ידי כך שננופף באגרוף כלפי העולם האטום לתחינותינו ונמשיך לחיות למרות זאת. הדבר לא ימנע את האבסורד שבחיים אבל יעניק להם אצילות מסוימת.³

דברים אלה נראים לי רומנטיים ומהולים בשמץ של רחמים עצמיים. האבסורדיות שלנו אינה מצדיקה מצוקה כה רבה ואף לא מרי כה רב. אסתכן בגלישה לרומנטיות מכיוון אחר ואטען כי האבסורדיות אינה אלא אחד הדברים הכי אנושיים בנו: ביטוי למאפיינים הכי מתקדמים ומעניינים שלנו. בדומה לספקנות באפיסטמולוגיה, האבסורד אפשרי רק משום שיש לנו תוכנה מסוג מסוים – היכולת להתעלות ולחרוג מתוך עצמנו במחשבה.

אם תחושת האבסורד היא דרך לתפוס את מצבנו האמתי (אף כי המצב אינו אבסורדי עד שהתפיסה מופיעה), אזי איזה נימוק יש לנו להתקומם נגדה ולחמוק ממנה? בדומה ליכולת לספקנות אפיסטמית, היא נובעת מהיכולת להבין את מגבלותינו האנושיות. היא אינה צריכה להיות עניין להתייטר בגינו אלא אם אנו הופכים אותה לכזו. היא גם אינה צריכה לגרום לנו למרוד בכוז בגורל וכתוצאה מכך להרגיש אמיצים וגאים. תאטרליות רגשנית כזו, אף אם היא מתרחשת בדל"ת אמות, מסגירה כישלון להעריך את חוסר החשיבות הקוסמית של המצב. אם בבחינת נצח אין כל נימוק להאמין שמהו חשוב, הרי שגם דבר זה אינו חשוב, ונוכל לגשת לחיינו באירוניה במקום בהפגנות גבורה או בייאוש.

3 "סיזיפוס, הפרולטר של האלים, אין-אונים ומורד, מכיר את כל ההיקף של מצבו העלוב: במצבו זה הוא הוגה בשעת הירידה. צלילות הדעת, שנועדה להיות עינוי, משלימה בעת ובעונה אחת את נצחוננו. אין לך גורל שאי-אפשר להתגבר עליו על-ידי הברז" (קאמי אלבר, המיתוס של סיזיפוס, תרגום צבי ארד, תל אביב: עם עובד, תשל"ח 1978, עמ' 125. הופיע לראשונה ב-Paris: Gallimard, 1942).

3

מזל מוסרי

קאנט חשב שמזל טוב או רע אינו צריך להשפיע על השיפוט המוסרי-שאנו מגבשים לגבי אדם ולגבי מעשיו, וגם לא על ההערכה המוסרית שאדם מגבש לגבי עצמו.

הרצון הטוב אינו טוב על ידי מה שהוא גורם או מצליח לעשות, לא על ידי הכשרתו להשגת איזו מטרה שהיא, כי אם טוב הוא מכוח רציתו בלבד, כלומר כשהוא לעצמו; וכשהוא נידון בפני עצמו, ערכו עולה לאין ערוך על ערך כל הדברים שהוא עלול לפעול לטובת איזו נטיה, ואפילו לטובת סכום כל הנטיות. ואף אם, מחמת פגעי גורל קשים או מפני הענקה מצומצמת מידי טבע חורג, חסר הרצון הזה כל יכולת להגשים את כוונתו; ואף אם כל מאמציו הגדולים ביותר ישובו ריקם ולא יהא כאן אלא הרצון הטוב (ודאי לא כחשק גרידא כי אם כשימוש בכל האמצעים שברשותו), בכל זאת יהא הרצון עומד ומבהיק כאבן חן, כדבר שערכו המלא בו בעצמו. התועלת שבו, או אי-פוריותו, אינה יכולה להוסיף על ערכו זה, אף לא לגרוע ממנו מאומה.¹

יש להניח שהוא היה אומר אותם דברים לגבי רצון רע: אין זה נוגע למוסר אם הוא משיג את מטרותיו הרעות או אינו משיג אותן. דרך

1 הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות, תרגום מ' שפי, ירושלים: מאגנס, תשי"ז, עמ' 20-21.

פעולה שהיינו מגנים אילו היו תוצאותיה רעות – אי-אפשר לזכותה אם התמזל המזל ותוצאותיה טובות. לא יכול להיות סיכון מוסרי. נראה שעמדה זו שגויה, אך היא מופיעה בתגובה לבעיה יסודית בנוגע לאחריות מוסרית שאין לנו עבודה פיתרון מניח את הדעת.

הבעיה מתפתחת מהתנאים הרגילים הנחוצים לשיפוט מוסרי. אינטואיטיבית נראה שאי-אפשר להעריך אנשים מבחינה מוסרית על מה שאינו באשמתם או על מה שנובע מגורמים המצויים מחוץ לשליטתם. יש הבדל בין שיפוט כזה לבין הערכה של משהו כדבר טוב או רע או כמצב עניינים טוב או רע. לפעמים מבצעים הערכה כזו נוסף על השיפוט המוסרי, אך כשאנו מאשימים מישהו על מעשיו איננו אומרים רק "העובדה שהם התרחשו רעה" או "העובדה שהוא קיים רעה": אנו שופטים אותו, אומרים שהוא רע; וטענה זו שונה מהטענה שהוא דבר רע. שיפוט כזה אפשר לבצע רק לגבי סוג מסוים של מושאים. אנו חשים, מבלי שנוכל להסביר בדיוק מדוע, כי ניתן לערער בקלות על עצם האפשרות לבצע הערכה מוסרית, אם מתברר שהמעשה או התכונה שמייחסים לאדם אינם מצויים בשליטתו, וזאת בלי קשר לשאלה עד כמה הם טובים או רעים. שעה שהערכות אחרות עומדות בעינן, דומה שזו מאבדת את תוקפה. לכן היעדר שליטה ברור – כתוצאה מתנועה בלתי רצונית, מהפעלה של כוח פיזי או מפורות בנוגע לנסיבות – פוטר את הנעשה משיפוט מוסרי. אלא שמעשינו תלויים בהרבה דרכים אחרות במה שאינו מצוי בשליטתנו – כלומר במה שאינו תוצר של רצון טוב או רע, אם להשתמש במונחים של קאנט. ובדרך כלל איננו סבורים כי השפעות חיצוניות בטווח הרחב הזה פוטרות את הנעשה משיפוט מוסרי, אם חיובי ואם שלילי.

אתן מספר דוגמאות. נפתח במקרה מהסוג שקאנט מתכוון אליו. הצלחה וכישלון במה שאנו מנסים לעשות תלויים כמעט תמיד, במידה כזו או אחרת, בגורמים שאינם מצויים בשליטתנו. דברים אלו נכונים לגבי רצח, עזרה לזולת, מהפכה, הקרבת אינטרסים לטובת אחרים – כמעט כל מעשה בעל חשיבות מוסרית. גורמים חיצוניים קובעים חלקית את מה שנעשה ונשפט מבחינה

מוסרית. יהא הרצון הטוב כשלעצמו דומה לאבן חן ככל שיהא, יש הבדל מוסרי משמעותי בין הצלתו של אדם מבניין בוער ובין הפלתו מחלון הקומה השתים עשרה תוך כדי ניסיון להצילו. בדומה לכך, יש הבדל מוסרי משמעותי בין נהיגה רשלנית ובין הריגה. אך התשובה לשאלה אם נהג רשלן פוגע בהולך רגל תלויה בנוכחותו של הולך הרגל במקום שבו חוצה הנהג ברמזור אדום. ההזדמנויות וההכרעות שעומדות בפנינו גם כן מגבילות את מה שאנו עושים, וגורמים מחוץ לשליטתנו קובעים אותן במידה רבה. אדם שהיה קצין במחנה ריכוז עשוי היה לחיות חיים שלווים ובלתי מזיקים לזלי עלו הנאצים לשלטון בגרמניה. ואדם שחי חיים שלווים ובלתי מזיקים בארגנטינה היה עלול להפוך לקצין במחנה ריכוז לזלי עזב את גרמניה משיקולים עסקיים ב-1930.

בהמשך אומר דברים נוספים לגבי הדוגמאות הללו כמו גם לגבי אחרות. אני מציג אותן כאן כדי להמחיש נקודה כללית. כאשר היבט משמעותי ממה שעושה מישהו תלוי בגורמים מחוץ לשליטתו אך אנו ממשיכים להתייחס אליו מהיבט זה כמושא לשיפוט מוסרי, ניתן לכנות זאת מזל מוסרי. מזל כזה יכול להיות טוב או רע. והבעיה שמעוררת תופעה זו – ואשר הובילה את קאנט לטעון כי התופעה אינה אפשרית – היא זו: בבחינה מדוקדקת נראה כי טווח ההשפעות הרחב שזיהינו כאן חותר תחת ההערכה המוסרית בדיוק כפי שחותר תחתיה הטווח הצר והמוכר של נסיבות ושל תנאים הפוטרים מהערכה מוסרית. אם מחילים את תנאי השליטה באופן עקיב, הוא מאיים לשחוק את מרבית ההערכות המוסריות הנראות טבעיות בעינינו. הדברים שבגינם אנו שופטים אנשים מבחינה מוסרית נקבעים על ידי גורמים שמעבר לשליטתנו באופנים רבים יותר מכפי שנראה ממבט ראשון. וכאשר מחילים לאורן של עובדות אלו את מה שנראה כדרישה טבעית לאשמה או לאחריות, רק מעטים מבין השיפוטים המוסריים הקדם-עיוניים (פרה-רפלקטיביים) נותרים ללא פגע. בסופו של דבר דומה שאף אחד או כמעט אף אחד ממעשיו של אדם אינו מצוי בשליטתו. מדוע לא להסיק אפוא שתנאי השליטה שגוי – שזוהי השערה

ראשונית סבירה אך דוגמאות נגדיות ברורות מפריכות אותה? במקרה זה אפשר לחפש תנאי מלוטש המבודד את הסוגים של היעדר שליטה שאכן חותרים תחת שיפוטים מוסריים, אך אינו מוביל למסקנה הבלתי קבילה הנובעת מהתנאי הרחב והגורסת שרוב או כלל השיפוטים המוסריים המקובלים אינם לגיטימיים.

מפלט זה אינו עומד לרשותנו משום שאיננו עוסקים בהשערה תאורטית אלא בבעיה פילוסופית. תנאי השליטה אינו רק תוצאה של הכללה ממספר מקרים ברורים. הוא נראה נכון גם במקרים נוספים החורגים מן הקבוצה המקורית. כשאנו חותרים תחת ההערכה המוסרית על ידי כך שאנו מביאים בחשבון צורות אחרות של חוסר שליטה, איננו מגלים רק מה היה נובע אילו קיבלנו את ההשערה הכללית: אנו משתכנעים למעשה שהיעדר השליטה נוגע למקרים אלו גם כן. שחיקתו של השיפוט המוסרי אינה צצה כתולדה אבסורדית של תאוריה פשוטה מדי, אלא כתולדה טבעית של המושג הרגיל של הערכה מוסרית כשמחילים אותו לאור תיאור מלא ומדויק של העובדות. תהיה זו לפיכך טעות לטעון כי מאחר שהמסקנות בלתי קבילות, יש צורך בתאוריה שונה של התנאים לאחריות מוסרית. ההשקפה הגורסת כי המזל המוסרי פרדוקסלי אינה טעות – אתית או לוגית. היא מבטאת את ההבנה שאחד התנאים האינטואיטיביים לשיפוט מוסרי מאיים לחתור תחת עצם אפשרותו של שיפוט כזה.

הדבר דומה למצב בתחום אחר של פילוסופיה, תורת הידע (אפיסטמולוגיה). גם שם אנו מוצאים כי תנאים שנראים טבעיים לחלוטין – תנאים שצומחים מתוך התהליכים הרגילים המשמשים כדי לקרוא תיגר על טענות לידע וכדי להגן עליהן – מאיימים לחתור תחת הטענות הללו כולן אם מחילים אותם בצורה עקיבה. מרבית הטיעונים הספקניים ניחנים בתכונה זו: הם אינם תלויים באכיפתן של אמות מידה לידע הסובלות מחומרה או מקפדנות שרירותית ונובעות מאי-הבנה; אדרבה, נראה שהם צומחים באופן

בלתי נמנע כתוצאה מהחלה עקיבה של אמות מידה רגילות.² גם הקבלה של ממש קיימת כאן, שכן ספקנות אפיסטמית צצה כשמביאים בחשבון את האופנים שבהם סברותינו וקשריהן למציאות תלויים בגורמים המצויים מחוץ לשליטתנו. סיבות חיצוניות ופנימיות יוצרות את סברותינו. אנו יכולים להעמיד את התהליכים הללו לבחינה מדוקדקת במאמץ להימנע מטעויות, אך מסקנותינו בשלב זה נובעות אף הן מהשפעות שאין לנו שליטה ישירה עליהן. דברים אלה ימשיכו להיות תקפים יהיה אשר יהיה משך החקירה. בסופו של דבר, סברותינו תמיד נובעות מגורמים המצויים מחוץ לשליטתנו. חוסר האפשרות להבין את הגורמים הללו, מבלי להיות נתונים לחסדיהם של גורמים אחרים, מוביל אותנו להטיל ספק בכך שיש לנו ידע כלשהו. דומה שאם יש לנו סברות נכונות, הדבר נובע ממזל ביולוגי טהור ולא מידע.

המזל המוסרי דומה לכך: אף כי מבחינות שונות המושאים הטבעיים להערכה מוסרית מצויים מחוץ לשליטתנו או מושפעים ממה שמצוי מחוץ לשליטתנו, איננו יכולים להגות בעובדות אלו מבלי לאבד את אחיזתנו בשיפוטם.

יש בערך ארבעה אופנים שבהם המושאים הטבעיים להערכה מוסרית נתונים לחסדי המזל באופן מעורר דאגה. אחד הוא התופעה של המזל שבמבנה – סוג האדם שהינכם, כשאינ מדובר רק במה שאתם עושים בכוונה אלא בנטיותיכם, ביכולותיכם ובמזגכם. קטגוריה נוספת של מזל היא נסיבות חייו של האדם – סוג הבעיות והמצבים שהוא ניצב בפניהם. שני הסוגים האחרים עוסקים בסיבות ובתוצאות של פעולות: מזל בנוגע לאופן שבו נסיבות קודמות קובעות מראש את רצון האדם ומזל לגבי תוצאותיהן של פעולותיו ושל תוכניותיו. כל ארבעת האופנים מציבים בעיה משותפת. כולם מנוגדים לרעיון שאין להאשים אדם בדבר במידה החורגת מהאשמה על אותו חלק של הדבר המצוי בשליטתו; ובדומה לכך,

2 ראו Thompson Clarke "The Legacy of Skepticism", *Journal of Philosophy* LXIX, no. 20 (November 9, 1972), 754-69.

אין לשבח אדם על דבר במידה החורגת מהשבח על אותו חלק של הדבר המצוי בשליטתו. דומה שאין זה הגיוני לשלול או להעניק שבח על דברים שאין לאדם שליטה עליהם או על השפעות שיש לדברים הללו על תוצאות שיש לו עליהן שליטה חלקית בלבד; והוא הדין באשמה. דברים כאלה אולי יוצרים את התנאים לפעולה, אך אפשר לשפוט את הפעולה רק במידה שהיא אינה רק נובעת מהתנאים הללו אלא גם חורגת מעבר להם.

נתבונן תחילה במזל – טוב ורע – כפי שהוא בא לידי ביטוי בתוצאות המעשה. קאנט, בפסקה המצוטטת לעיל, חושב על דוגמה אחת כזו אך הקטגוריה נפרשת על פני טווח רחב. היא כוללת את נהג המשאית שבמקרה דורס ילד, האמן שנוטש את אשתו ואת חמשת ילדיהם כדי להקדיש את עצמו לציור,³ ומקרים נוספים שבהם האפשרות להצליח ולהיכשל גדולה אף יותר. אם הנהג לגמרי חף מאשמה, הוא ירגיש נורא בגלל התפקיד שמילא באירוע אך לא יהיה עליו לגנות את עצמו. לפיכך דוגמה זו של חרטת סוכן⁴ עדיין אינה מקרה של מזל מוסרי רע. ואולם אם הנהג אשם

3 במקרה כזה, שנבנה על פי חייו של גוגן, דן ברנרד ויליאמס (Williams) במאמר "Moral Luck" *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. L (1976), 115-35. (הגרסה המקורית של מאמרי זה נכתבה כתשובה לו.) ויליאמס מצביע על כך שאף כי לא ניתן לחזות מראש הצלחה או כישלון, רגשותיו הבסיסיים ביותר של גוגן לגבי ההחלטה ייקבעו בדיעבד על יסוד ההתפתחות של כישרונו. אני חולק על ויליאמס כי לדעתי התאוריה שלו אינה מצליחה להסביר מדוע אפשר להכתיר כאלה עמדות-בדיעבד בתואר מוסריות. אם הצלחה אינה מאפשרת לגוגן להצדיק את עצמו בפני אחרים אך עדיין קובעת את רגשותיו הבסיסיים ביותר, הדבר מעיד רק שרגשותיו הבסיסיים אינם בהכרח מוסריים. אין בכך כדי להראות שהמוסר כפוף למזל. לו היו השיפוטיות-בדיעבד מוסריים, היה נובע מכאן כי שיפוטיות היפותטיים המתבצעים מראש – היינו שיפוטיות מהצורה "אם אעזוב את משפחתי ואהפוך לצייר דגול, ההצלחה תצדיק את מעשיי; אם לא אהפוך לצייר דגול, המעשה יהיה בלתי נסלח" – הינם אמיתיים. [מאמרו של ויליאמס רואה אור בסדרה "בדיוק", בתוך מזל מוסרי.]

4 מונח של ויליאמס (שם).

5 agent] פירושו בין השאר גם (1) נציג מוסמך או מתווך, כמו בצירופים "סוכן חרש" ו"סוכן מכירות", וגם (2) ישות שניחנה ביכולת לפעול – היינו ביכולת

ולו במידה זעירה של רשלנות – אם למשל לא בדק לאחורונה את הבלמים – הרי שאם רשלנות זו תורמת למותו של הילד, הוא לא רק ירגיש נורא. הוא יאשים את עצמו במוות. ומה שהופך את המקרה הזה לדוגמה של מזל מוסרי הוא, שהיה עליו להאשים את עצמו על הרשלנות עצמה רק במקצת, לולי נוצר מצב שבו היה עליו לבצע עצירת פתאום כדי להימנע מפגיעה בילד. אך הרשלנות היא אותה רשלנות בשני המקרים, ולנהג אין כל שליטה על כך שילד רץ לתוך מסלול נסיעתו.

דברים אלה נכונים גם לגבי רמות רשלנות גבוהות. אם אדם שתה לשכרה ומכוניתו סוטה למדרכה, הוא יכול לראות עצמו בר מזל מבחינה מוסרית אם אין הולכי רגל במסלול נסיעתו. אילו היו שם הולכי רגל, היו מאשימים אותו במוותם וכנראה תובעים אותו על הריגה. אך אם הוא אינו פוגע באיש, אזי אף על פי שהוא מפגין אותה מידת רשלנות, הוא אשם בעבירה הרבה פחות חמורה; והוא ודאי יגנה את עצמו – ואחרים יגנו אותו – בחריפות פחותה בהרבה. אם להתבונן בדוגמה משפטית אחרת, העונש על ניסיון לרצח קל מהעונש על רצח מוצלח – יהיו מניעי התוקף וכוונותיו דומים ככל שיהיו. נראה כי מידת אשמתו יכולה להיות תלויה בתשובה לשאלה אם הקורבן לבש במקרה אפוד מגן או אם ציפור חלפה במסלול הקליע – דברים שאינם מצויים בשליטת התוקף.

לבסוף, ישנם מקרים של החלטה בתנאים של חוסר ודאות. מקרים אלה שכיחים בחיים הציבוריים והפרטיים כאחד. אנה קרינינה נוסעת עם ורונסקי, גוגן עוזב את משפחתו, צ'מברליין חותם על הסכם מינכן, הדקבריסטים משכנעים את הכוחות תחת פיקודם למרוד בצאר, המושבות האמריקאיות מכריזות על עצמאותן מבריטניה, אתם עורכים היכרות בין שני אנשים בניסיון לשדך

לבחור בין חלופות ולמשש את הבחירה; בהתאם לכך, סוכנות היא היכולת לגרום דברים, כלומר היא כוח סיבתי. המונחים "סוכן" ו"סוכנות" השתגרו בעברית בשתי המשמעויות כמו גם באחרות. במשמעות השנייה הם התבססו למשל בצירוף "סוכן שינוי".

ביניהם. בכל המקרים האלה יש תחושה שמוכרחה להיות החלטה כלשהי אשר, לאור מה שידוע באותו זמן, הופכת את הגינוי לכלתי הולם, תהיה התוצאה אשר תהיה. אך אין זו אמת; כשאדם נוהג כך הוא נוטל אחריות על חייו או על עמדתו המוסרית, מפני שתוצאות הדברים קובעות מה הוא עשה. אפשר, נוסף על כך, להעריך את ההחלטה על פי מה שאפשר היה לדעת באותה עת, אך אין זה סוף הסיפור. אילו הצליחו הדקבריסטים להדיח את ניקולאי הראשון ב-1825 ולהקים משטר חוקתי, הם היו גיבורים. בפועל, לא זו בלבד שהם נכשלו ושילמו על כך, אלא שהם גם נשאו באיזושהי אחריות לעונשים הנוראים שנגזרו על הכוחות שהשתכנעו לתמוך בהם. אילו המהפכה האמריקאית הייתה כישלון עקוב מדם שסופו דיכוי גדול אף יותר, אזי הניסיון שעשו ג'פרסון, פרנקלין ורושינגטון עדיין היה אצילי, והם אולי לא היו מתחרטים עליו בדרכם לגרדום, אך היה עליהם גם להאשים את עצמם על מה שעזרו להמיט על בני ארצם. (אולי ניסיונות לבצע רפורמה בדרכי שלום היו מצליחים לבסוף.) לולי היה היטלר פושט על אירופה ומשמיד מיליונים ותחת זאת היה מת מהתקף לב לאחר כיבוש חבל הסודטים, פעולתו של צ'מברליין במינכן עדיין הייתה בגידה מפורשת בצ'כים, אבל היא לא הייתה האסון המוסרי הכבד שבגיננו שמו נישא בפי כול.⁶

במקרים רבים של הכרעה קשה לא ניתן לחזות את התוצאה בביטחון. אפשר לבצע מראש הערכה מסוג אחד של ההכרעה, אך סוג אחר מחייב אותנו להמתין לתוצאות הואיל ואלה קובעות את אשר נעשה. אותה דרגה של אשמה או של שבח – על הכוונה, על המניע או על ההתייחסות – מתיישבת עם טווח רחב של שיפוטיות, חיוביים או שליליים, בהתאם למה שאירע לאחר נקודת ההכרעה.

⁶ לדיון מרתק אך דוחה מוסרית בנושא ההצדקה על ידי ההיסטוריה, ראו ספרו של מוריס מרלופונטי (Merleau-Ponty): *Humanisme et Terreur* (Paris: Gallimard, 1947). הספר התפרסם באנגלית בשם *Humanism and Terror* (Boston: Beacon Press, 1969).

הבסיס לשיפוט מוסרי אינו מתמצה ביסוד הנפשי (*mens rea*) שיכול היה להתקיים גם בהיעדר תוצאות כלשהן. התוצאות בפועל משפיעות על אשמה ועל שבח בקבוצה גדולה של מקרים המצויים בלי ספק בתחומי המוסר, והמשתרעים בטווח שבין רשלנות לבין הכרעה פוליטית.

אלה הם שיפוטיות מוסריים של ממש, לא רק ביטוי של עמדות תלויות-זמן; הדבר ניכר מהעובדה שניתן לומר מראש כיצד פסק הדין המוסרי תלוי בתוצאות. אם אדם מתרשל ומשאיר את ברז האמבטיה פתוח כשהתינוק בתוכה, אזי הוא יבין – עוד בעודו מזנק במעלה המדרגות לכיוון חדר האמבטיה – שאם התינוק טבע הוא עשה משהו איום, ואם התינוק לא טבע הוא היה רק חסר זהירות. אם אדם פותח במהפכה אלימה נגד משטר רודני הוא יודע, שאם ייכשל הוא יהיה אחראי להרבה סבל מיותר, אך אם יצליח התוצאות יצדיקו את מעשיו. אין כוונתי לומר שההיסטוריה יכולה להצדיק בדיעבד כל פעולה. יש דברים כה רעים או מסוכנים כשלעצמם עד כי אין תוצאה שיכולה להפוך אותם לטובים. אף על פי כן, כשהשיפוט המוסרי אכן תלוי בתוצאה, הוא אובייקטיבי ועל-זמני ואינו תלוי בשינוי עמדות הנוצר כתוצאה מהצלחה או מכישלון. השיפוט שלאחר מעשה נובע משיפוט היפותטי שאפשר לחרוץ עוד קודם לכן, ומישהו אחר יכול לחרוץ אותו באותה קלות שהסוכן יכול לחרוץ אותו.

מנקודת המבט שלפיה אחריות תלויה בשליטה כל הדברים הללו נראים אבסורדיים. איך ייתכן שמידת אשמתו של אדם תלויה בשאלה אם ילד נכנס למסלול נסיעתו או אם ציפור חלפה במסלול הקליע שירה? אולי נכון לומר כי מה שנעשה אינו תלוי רק במצב הנפשי או בכוונה של הסוכן אלא ביותר מכך. הבעיה היא אפוא לומר מדוע אין זה חסר היגיון לבסס את ההערכה המוסרית על מה שאנשים עושים, במובן רחב זה? פירוש הדבר שיש לראות בהם אחראים לתרומות הגורל כמו גם לתרומתם שלהם – ובלבד שהייתה להם תרומה כלשהי מלכתחילה. אם בוחנים מקרים של רשלנות או של ניסיון לבצע משהו, דומה שמתקבל הדפוס הבא:

האשמה הכוללת עומדת ביחס ישר למכפלה של חומרת התוצאות במידת האשם שבנפש או שבכוונה. קשה יותר להסביר בצורה זו מקרים של החלטה בתנאים של חוסר ודאות, שכן דומה כי השיפוט הכולל יכול אפילו להפוך מחיובי לשלילי בהתאם לתוצאה. אולם גם כאן נראה הגיוני לנפות את השפעותיהן של ההתרחשויות לאחר ההכרעה – ההתרחשויות לפני ההכרעה היו בבחינת אפשרויות בלבד – ולמקד את ההערכה המוסרית בהכרעה עצמה לאור ההסתברויות. אם מושא השיפוט המוסרי הוא האדם, הרי שלראות בו אחראי למה שעשה, במובן הרחב של הדבר, משול לאחריות מוחלטת (strict liability), דבר שיש לו אולי תועלת משפטית אך אין בו כנראה היגיון כעמדה מוסרית.

קו מחשבה כזה מוביל למסקנה שיש לצמצם כל פעולה לליבה המהותית מבחינה מוסרית, היינו לפעולה פנימית של רצון טהור שמעריכים על פי המניע והכוונה. אדם סמית מצדד בעמדה כזו בספרו תורת הרגשות המוסריים (*The Theory of Moral Sentiments*), אך הוא מעיר שהיא מנוגדת לשיפוטינו הלכה למעשה.

אך גם אם משתכנעים באמתותו של כלל הוגן זה כשבוחנים אותו באופן מופשט, כשמגיעים למקרים ממשיים מתברר כי לתוצאות בפועל – הנובעות במקרה מאיזושהי פעולה – יש השפעה גדולה על תחושותינו לגבי מעלותיו או מגרעותיו, וכמעט תמיד הן מגבירות או מפחיתות את התחושות הללו. נדיר הדבר שבמקרה כזה או אחר נגלה לאחר בחינה כי הכלל הזה מנחה את תחושותינו לחלוטין, אף כי כולנו מודים שהוא צריך להנחותן לחלוטין.⁷

נוסף על כך, כפי שמציין ג'ואל פיינברג (Feinberg), הגבלתה של האחריות המוסרית לעולם הפנימי לא תחסן אותה מפני מזל. גורמים המצויים מחוץ לשליטת הסוכן, כמו התקף שיעול, יכולים לשבש את החלטותיו ממש כשם שהם יכולים להפריע

למסלול הקליע הנורה מאקדחו.⁸ למרות זאת, הנטייה לצמצם את היקף ההערכה המוסרית נפוצה בכול ואינה מוגבלת להשפעת התוצאות. היא מנסה כביכול לבודד את הרצון מן הכיוון השני, על ידי הפרדתו ממזל שבמבנה. נעבור כעת לבחון הצעה זו.

קאנט התעקש במיוחד על כך שתכונות המזג והאישיות המצויות מחוץ לשליטת הרצון אינן נוגעות למוסר. תכונות כגון נטייה להשתתף בגורל הזולת וקור ושוויון נפש כלפי גורלו עשויות להקל או להקשות על הציות לדרישות המוסר, אך כשלעצמן הן אינן מושא להערכה מוסרית ואף עלולות לערער את הביטחון בהערכה של מושאה הנאות – היינו האופן שבו החובה קובעת את הרצון. ג'שה כזו מוציאה מכלל חשבון שיפוט מוסרי של רבות מן המידות הטובות והרעות, שהן מצבי אופי המשפיעים על הכרעות אך בוודאי אינם מתמצים בנטייה לפעול בכוונה בדרכים מסוימות. אדם עלול להיות רודף בצע, קנאי, מוג לב, קר, קמצן, קשה לב, שחצן או יהיר, אך לנהוג בצורה מושלמת כתוצאה ממאמץ כביר של הרצון. מידות רעות אלה פירושו שאדם אינו יכול אלא להרגיש רגשות מסוימים בנסיבות מסוימות ולחוש דחפים ספונטניים חזקים לעשות רע. גם אם אדם שולט בדחפים הוא עדיין ניחן במידה הרעה. אדם קנאי שונא את העובדה שאחרים מצליחים יותר ממנו. אפשר לגנותו כקנאי גם אם הוא מברך אותם בלבביות ואינו עושה דבר כדי להמעיט בערך הצלחתם או לפגוע בה. בדומה לכך, אין צורך להפגין יהירות. היא מצויה במלואה באדם שאינו יכול להימנע מלהרהר לעצמו בשביעות רצון בעליונותם של הישגיו, של כישורנותיו, של יופיו, של תבונתו או של מעלותיו. במידה מסוימת תכונה כזו יכולה להיות תוצאה של הכרעות קודמות; במידה מסוימת היא יכולה להשתנות על ידי פעולות עכשוויות. אך ברובה היא תוצאה של מזל רע במבנה שלנו. אף על פי כן אנו מגנים אנשים על תכונות כאלו ומשבחים אותם על אחרות שאף

⁸ "Problematic Responsibility in Law and Morals" in Joel Feinberg, *Doing and Deserving* (Princeton: Princeton University Press, 1970)

הן אינן מצויות בשליטת הרצון: אנו מבצעים הערכות של מה שהם.

לקאנט הדברים הללו נראים חסרי היגיון מאחר שהחובה להצטיין במידות טובות מוטלת על כולם ולכן צריכה להתאפשר לכולם. לחלק מאתנו אולי קל יותר להשיג זאת, אך מוכרחה להיות אפשרות להשיג זאת באמצעות הכרעות נכונות, יהא אשר יהא מזגו של האדם המקבל את ההכרעות.⁹ אדם עשוי לרצות להצטיין בנשמה נדיבה או להצטער על כך שאינו מצטיין בכזו, אך אין כל טעם לגנות את עצמכם (או כל אחד אחר) על תכונה שאינה מצויה בשליטת הרצון. גינוי פירושו שאסור לכם להיות כאלה, לא שאיתרע מזלכם ואתם כאלה.

אף על פי כן מסקנתו של קאנט עודנה בלתי מתקבלת על הדעת מבחינה אינטואיטיבית. אפשר להשתכנע ששיפוטים מוסריים כאלו אינם הגיוניים, אך הם מופיעים מחדש, למרות רצוננו, ברגע שהטיעון מסתיים. דפוס זה חוזר על עצמו לכל אורך הדיון בנושא. הקטגוריה השלישית שיש לדון בה היא מזל בנסיבות חייו של אדם. אדון בכך בקצרה. הדברים שאנו נקראים לעשות – היינו הבחינות המוסריות הניצבות בפנינו – נקבעים במידה משמעותית על ידי מרכיבים מחוץ לשליטתנו. ייתכן שפלוגי היה נוהג כפחדן או כגיבור במצבים מסוכנים, אך אם המצב אינו נוצר, לעולם לא תהיה לו הזדמנות להתעלות מעל אחרים או לבייש את עצמו, והחותם המוסרי שיטביע יהיה שונה.¹⁰

9 "ועוד אילו מעיקרו נתן הטבע בלבו של איש פלוגי רק מעט השתתפות בצער, אילו היה האיש, בכל ישרותו, לפי מזגו קר ושווה-נפש לעומת ייסוריהם של אחרים – אפשר מתוך שחונן במתנה המיוחדת של אורך רוח וסבלנות קשה לעומת ייסורי עצמו, והריהו מניח מידה זו בכל אדם אחר או אפילו דורשה ממנו; אילו על פי טבעו לא נוצר אפוא האיש לידיד הבריות דווקא (ואף על פי כן לא היה בוודאי הגרוע ביצירי הטבע), כלום לא ימצא בתוכו מקור שבכוחו יגדיל ויעלה את ערכו על זה של מזג טוב?" (הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות, תרגום מ' שפי, ירושלים: מאגנס, תש"י, עמ' 29-30).

10 השוו לתומס גריי, "אלגיה כתובה בבית קברות כפרי":
אולי כפרי כהמפדן פה מופלא

דוגמה בולטת לכך שאובה מהחיים הפוליטיים. לאזרחים פשוטים של גרמניה הנאצית הייתה הזדמנות להתנהג בגבורה על ידי התנגדות למשטר. הייתה להם גם הזדמנות להתנהג ברוע, ורובם אשמים בכך שנכשלו בבחינה זו. אך זוהי בחינה שלא עמדה בפני אזרחים של מדינות אחרות, והתוצאה היא שגם אם הם או חלקם היו מתנהגים ברוע כפי שהתנהגו הגרמנים באותן נסיבות, הם פשוט לא התנהגו כך ולפיכך אינם אשמים באותו אופן. גם כאן נתון האדם לחסדי הגורל מבחינה מוסרית, והדבר אף עשוי להיראות בלתי הגיוני כשחושבים עליו בעיון, אך בלעדיו היו עמדותינו המוסריות הרגילות שונות לכלי הכר. אנו שופטים אנשים על מה שהם עושים או כושלים לעשות בפועל, לא רק על מה שהם היו עושים אילו הנסיבות היו שונות.¹¹

צורה זו שבה המציאות קובעת את המוסר גם כרוכה בפרדוקס,

ישכב, אשר ידו למרוד נשא,
או איזה מילטון, לא ידע תהילה,
או קרומבל בר-לבב, רע לא עשה!

[נרפס בהארץ בערב חג השבועות, תרצ"ו, תרגום ראובן גרוסמן (אבינעם)]. דוגמה בלתי שגרתית של מזל מוסרי נסיבתי מספק אותו סוג של דילמות מוסריות שאדם ניצב בפניהן שלא באשמתו, אך הן אינן מותרות לו ברירה שאינה פסולה. ראו פרק 5 ("מלחמה וטבח"); וכן "Ethical Consistency" Bernard Williams, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. XXXIX. (1965), reprinted in *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 166-86.

11 מזל נסיבתי יכול להימצא גם בהיבטים אחרים של המצב, לאו דווקא בהתנהגות אישית. למשל, בזמן מלחמת וייטנם היו אזרחים אמריקאים שהתנגדו בתקיפות לפעולות ארצם מתחילת המלחמה, אך גם הם חשו הרבה פעמים שפשעיה פוגמים במוסריותם. במקרה זה הם לא היו אפילו אחרים; קרוב לוודאי שלא היה בידם לעשות דבר כדי לעצור את המתרחש, ולכן תחושת האשמה אולי נראית בלתי מובנת. אך כמעט בלתי אפשרי להתייחס לפשעי מדינתכם שלכם כפי שאתם מתייחסים לפשעיה של מדינה אחרת, גם אם כוחכם לבלום אותם שווה בשני המקרים. אדם הינו אורח של אחת המדינות, ויש לו לפעולותיה קשר שאין לו לפעולות האחרת (אף אם הקשר כולל רק תשלום מסים שאין ביכולתו להימנע מלשלם). לכן אפשר להתבייש במדינתכם ולחוש קורבנות של מזל מוסרי רע משום שהייתם אמריקאים בשנות השישים של המאה העשרים.

אך יש בידינו להתחיל לראות כמה עמוק נעוץ הפרדוקס במושג האחריות. אדם יכול להיות אחראי מוסרית רק למה שהוא עושה; אך מעשיו נובעים מהרבה דברים שהוא אינו עושה; לפיכך הוא אינו אחראי מוסרית למה שהוא אחראי לו ואינו אחראי לו. (זו אינה סתירה, אבל זהו אכן פרדוקס.)

צריך להיות ברור שיש קשר בין הבעיות הללו של אחריות ושליטה ובין בעיה מוכרת אף יותר, זו של חופש הרצון. זהו הסוג האחרון של מזל מוסרי שבדעתי לעסוק בו, אף שבמסגרת מאמר זה אוכל רק להצביע על הקשר שלו לסוגים האחרים.

אם אדם אינו יכול להיות אחראי לתוצאות המעשים הנובעים מגורמים מחוץ לשליטתו, או לסיבות לפעולה שמקורן בתכונות מזג שאינן בשליטת הרצון, או לנסיבות שמעמידות אותו בפני הכרעות מוסריות, כיצד הוא יכול להיות אחראי אפילו לפעולות הטהורות של הרצון עצמו אם הן תוצר של נסיבות קודמות המצויות מחוץ לשליטת הרצון?

דומה שכתוצאה מבחינה מדוקדקת זו מצטמצמים תחומיה של הסוכנות הממשית, ולפיכך גם תחומיו של השיפוט המוסרי הלגיטימי, לכדי נקודה חסרת ממדים. דומה כי הכול נובע מצירוף השפעותיהם של גורמים, לפני ואחרי הפעולה, הנמצאים מחוץ לשליטת הסוכן. מאחר שהוא אינו יכול להיות אחראי להם, הוא אינו יכול להיות אחראי לתוצאותיהם – אף כי אולי תיוותר בידינו אפשרות להשתמש בהערכות אסתטיות, או בהערכות מקבילות אחרות, במקום בעמדות המוסריות שנדחקו ממקומן.

אפשר גם כמובן לסרב לקבל את המסקנות הללו, שאכן נראות בלתי קבילות ברגע שמפסיקים לחשוב על הטיעונים. אמנם יש להודות שאילו הנסיבות הסכיבתיות היו שונות, כוונות רעות לא היו מובילות לתוצאות מצערות ולא הייתה מתבצעת כל פעולה שאשמה חמורה בצדה; אך מאחר שהנסיבות לא היו שונות והסוכן הצליח למעשה לבצע רצח אכזרי במיוחד, הרי שזה מה שהוא עשה וזה מה שהוא אחראי לו. בדומה לכך, אפשר להודות שאם הנסיבות הקודמות היו שונות, פלוני לעולם לא היה הופך לאדם שיכול

לעשות מעשה כזה; אך מאחר שהוא אכן הפך לנבל ולאדם שביצע כזה רצח (כתוצאה בלתי נמנעת של אותן נסיבות קודמות) זה הדבר שהוא אשם בו. בשני המקרים אדם אחראי למה שהוא עושה בפועל – גם אם מה שהוא עושה בפועל תלוי במובנים חשובים במה שאינו בשליטתו. גישה תואמנית (compatibilist)¹² זו לשיפוט מוסרי מותרת מקום לתנאים הרגילים לאחריות – היעדרם של כפייה, של בורות או של תנועה בלתי רצונית – במסגרת הדברים שקובעים מה עשה פלוני; אך היא אינה מוציאה מכלל חשבון את ההשפעות של נתח נכבד ממה שהוא לא עשה.¹³

פיתרון זה סובל מפגם אחד: הוא אינו מצליח להסביר כיצד נוצרות בעיות ספקניות. שכן אלה אינן נוצרות משום שמטילים דרישות חיצוניות שרירותיות, אלא עקב טבעו של השיפוט המוסרי עצמו. משהו בהשקפה המקובלת על מה שאדם עושה צריך להסביר מדוע דומה כי הכרחי לנפות ממנו את כל מה שרק קורה לאדם – גם אם בסופו של הניפוי לא נותר דבר. ומשהו בהשקפה המקובלת על ידע צריך להסביר מדוע דומה שכל הדברים המשפיעים על הסברות, והמצויים מחוץ לשליטתו של הסובייקט, חותרים תחת יסודות הידע – כך שדומה כי הידע בלתי אפשרי ללא בסיס בלתי אפשרי בתבונה האוטונומית. אך הבה נניח לאפיסטמולוגיה ונתמקד בפעולה, באופי ובהערכה מוסרית.

אני סבור כי הבעיה עולה מפני שהעצמי הפועל והמשמש

¹² [התואמנות (compatibilism) גורסת שלפעמים אנו חופשיים ואחראים מבחינה מוסרית, אף על פי שהכול קבוע מראש באופן סיבתי. לפי התואמנות אפוא דטרמיניזם מתיישב עם חופש הרצון ואפשר להתחייב לשתי העמדות הללו ללא ניגוד. הגישה ההפוכה גורסת שהדטרמיניזם מנוגד לחופש הרצון: אם הדטרמיניזם תקף, איננו יכולים להיות חופשיים ואחראים; ואם אנו יכולים, הדטרמיניזם אינו תקף.]

¹³ העמדה המקבילה באפיסטמולוגיה תאמר שידע פירושו סברה אמיתית שנוצרה בדרכים מסוימות, ואין דרישה שכל היבטי התהליך יימצאו בשליטת היודע, אם בכוח ואם בפועל. לכן, הן נכונותן של סברות אלו הן התהליך שבו נוצרו נתונים לחסדי המזל בצורה משמעותית. אין מעניקים פרס נובל לאנשים שהתברר כי טעו, גם אם הפעילו שיקולים מבריקים.

מושא לשיפוט מוסרי מאיים להתפרק נוכח האפשרות שפעולותיו ודחפיו ייטמעו וייבלעו בקבוצת האירועים. שיפוט מוסרי של אדם אינו שיפוט של מה שקורה לו, אלא שלו. אין פירושו רק שהתמזל (או איתרע) המזל ואירוע מסוים התרחש, או מצב עניינים מסוים התממש. אין בו רק הערכה של מצב העולם או של פרט מסוים כחלק מהעולם. איננו חושבים רק שהיה זה עדיף אילו אותו אדם היה שונה, או אילו לא התקיים, או אילו לא עשה חלק מהדברים שעשה. אנו שופטים אותו ולא את קיומו או את מאפייניו. כשמתמקדים בהשפעת הדברים שמחוץ לשליטתו, דומה שעצמי אחראי זה נעלם, נבלע בתוך סדר הדברים שהם אירועים גרדא.

אך מה לדעתנו צריך האדם להיות כדי להיות מושא להתייחסות מוסרית כזו? הגם שקל לחתור תחת מושג הסוכנות, קשה מאוד להעניק לו אפיון חיובי. בעיה זו מוכרת מהספרות על חופש הרצון. אני סבור שבמובן מסוים אין לבעיה פיתרון, מאחר שמה שהמושג הסוכנות אינו מתיישב עם הרעיון שפעולות הן אירועים ואנשים הם דברים. אך כשנחשפים בהדרגה הגורמים החיצוניים הקובעים את מעשיו של פלוני – כשנחשפת השפעתם על התוצאות, על האופי ועל ההכרעה עצמה – הולך ומתברר בהדרגה שפעולות הן אירועים ואנשים הם דברים. בסופו של חשבון לא נותר דבר שניתן לייחס לעצמי האחראי, ומה שנותר אינו אלא פיסה מרצף האירועים הרחב. אפשר להצטער עליה או לשמוח בה, אך לא להאשימה או לשבחה.

אף שאיני יכול להגדיר את מושג העצמי הפעיל המתערער בכך, אפשר לומר משהו על מקורותיו. יש קשר הדוק בין רגשותינו בנוגע לעצמנו ובין רגשותינו בנוגע לאחרים. אשמה וזעם קדוש, בושה ובוז, גאווה והערצה הם צדדים פנימיים וחיצוניים של אותן עמדות מוסריות. איננו מסוגלים לראות בעצמנו רק פיסות מן העולם, ויש לנו מבפנים הערכה גסה של הגבולות בין מה שהיננו ובין מה שאיננו, בין מה שאנו עושים ובין מה שקורה לנו, בין מה שהוא חלק מאישיותנו ובין מה שאינו אלא מגבלה מקרית. אנו מחילים על אחרים את אותו מושג פנימי בעיקרו של העצמי. לגבי עצמנו אנו

חשים גאווה, בושה, אשמה, צער – וחרטת סוכן. איננו רואים במעשינו ובאופיינו רק תוצאות מקריות של מזל או של חוסר מזל – אף כי הם יכולים להיות גם כאלה. איננו יכולים להעריך את עצמנו רק מנקודת מבט חיצונית – להעריך מה אנו בתמצית הווייתנו ומה אנו עושים. והדבר נותר בעינו גם אחרי שהבנו כי איננו אחראים לקיומנו שלנו, לטבענו, להכרעות שעלינו לקבל או לנסיבות שבעטיין יש לפעולותינו את התוצאות שיש להן. פעולות אלו נשארות שלנו ואנו נשארים אנחנו, אף על פי שיש נימוקים משכנעים המערערים על קיומנו.

נקודת המבט הפנימית הזו היא זו שאנו מרחיבים ומחילים על אחרים בשיפוט המוסרי – כשאנו שופטים אותם ולא את המידה שהם רצויים או מועילים. אנו מחילים על אחרים את סירובנו להגביל את עצמנו להערכה חיצונית, ואנו מייחסים להם עצמי כשלנו. אך בשני המקרים הדבר מתנגש בהכללתם חסרת הרחמים של בני האדם ושל כל הקשור בהם בעולם שממנו אי-אפשר להפרידם ובו הם מהווים תכולה גרדא. נקודת המבט החיצונית כופה את עצמה עלינו בה בעת שאנו מתנגדים לה. הדבר מתרחש בין השאר באמצעות שחיקתו ההדרגתית של מה שאנו עושים על ידי ניפוי של מה שקורה.¹⁴

הכללתן של תוצאות במושג של מה שעשינו פירושה הכרה בכך שאנו חלק מן העולם. אך הפרדוקסליות של המזל המוסרי העולה מהכרה זו מראה כי אין ביכולתנו לפעול עם השקפה כזו, הואיל והיא מותירה אותנו בלי אף אחד שנוכל להיות. אותו דבר מתגלה כאשר נראה לנו כי הדטרמיניזם מוחק את האחריות. מעת שאנו רואים בהיבט של מעשה דבר שרק קורה, אנו מאבדים את

14 ראו את דיונו של פ"פ סטרוסון (Strawson) בהתנגשות בין העמדה האובייקטיבית ובין עמדות התגובה האישיות במאמרו "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 1962 אשר נדפס מחדש בתוך *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, ed. P.F. Strawson (London: Oxford University Press, 1968); *Freedom and Resentment and Other Essays* (London: Methuen, 1974).

אחיותנו ברעיון שאותו דבר אמנם נעשה ושביכולתנו לשפוט את העושה ולא רק את המתרחש. יש בכך כדי להסביר מדוע היעדר דטרמיניזם אינו מסביר פנים למושג הסוכנות יותר מנוכחותו – נקודה שהבחינו בה תכופות. כך וגם כך מתכווננים בפעולה מנקודת מבט חיצונית, רואים בה חלק ממהלך האירועים.

אי-אפשר להבין את בעיית המזל המוסרי בלי להסביר את המושג הפנימי של הסוכנות ואת הקשר המיוחד שלו לעמדות המוסריות, בניגוד לסוגים אחרים של ערכים. אין לי כזה הסבר. ניתן לקבוע באיזו מידה הבעיה פתירה רק על ידי כך שנברר אם במידה מסוימת רק נדמה לנו שקיימת סתירה בין מושג הסוכנות ובין האופנים השונים שבהם איננו שולטים במעשינו. אין לי מה להציע גם בנושא זה. אך אין די בכך שנאמר כי המציאות בפועל קובעת את עמדותינו המוסריות הבסיסיות כלפי עצמנו וכלפי אחרים; שכן מקורותיה של המציאות בפועל גם מאיימים עליהן – כשם שמאיימת עליהן נקודת המבט החיצונית על פעולות, הכופה את עצמה עלינו כשאנו מבינים כי כל מה שאנו עושים שייך לעולם שלא אנו בראו.

4

סטיות מין

אפשר ללמוד משהו על מין מהעובדה שיש לנו מושג של סטיית מין. ברצוני לבחון את המושג, להגן עליו מפני ההאשמה שהוא בלתי מובן, ולנסות לומר באופן מדויק איזה מאפיין במיניות האדם מאפשר להכיר בקיומן של סטיות. תחילה אני מבקש לנסח תנאים כלליים שעל המושג למלא כדי להיות שימושי בכלל. מדובר בתנאים שאפשר לקבל מבלי להניח ניתוח כלשהו של המושג.

ראשית, אם יש סטיות מין, עליהן להיות תשוקות או פעילויות מיניות בלתי טבעיות באיזשהו מובן – אף כי הצורך להצדיק ולהבהיר את ההבחנה בין הטבעי לבלתי טבעי ניצב כמובן בלב הבעיה. שנית, אם יש סטיות מין, אזי פעילויות מסוימות הן כאלה – למשל פטישיזם לנעליים, קיום יחסים עם בעלי חיים וסדיזם; פעילויות אחרות אינן כאלה – למשל יחסי מין פשוטים; ופעילויות נוספות שנויות במחלוקת. שלישית, אם יש סטיות, עליהן להיות נטיות מיניות בלתי טבעיות, ולא רק פעילויות בלתי טבעיות שאדם סיגל לעצמו מנימוקים אחרים ולא מתוך נטייה. בהתאם לכך אי-אפשר לראות במניעת היריון סטיית מין, גם אם היא נחשבת סטייה מתוכננת מתפקידי המין והרבייה. סטיית מין צריכה לבוא לידי ביטוי בהתנהגות המשקפת העדפות מיניות בלתי טבעיות. ואף על פי שיכול להיות סוג של פטישיזם המתמקד בשימוש באמצעי מניעה, אין זה ההסבר השגרתי לשימוש בהם.

לקשר בין מין לרבייה אין כל השלכות על סטיות מין. אנו מתעניינים במושג הסטייה מבחינה פסיכולוגית, לא מבחינה

נספח ו'

Alternate
Possibilities
and Moral
Responsibility
Frankfurt

The final essay in this collection is published here for the first time. The others previously appeared elsewhere in the order in which they are presented here by chapter number. Minor stylistic changes have been made in some of the reprinted material.

1. *Journal of Philosophy*, LXVI, no. 23 (December 4, 1969).
2. *Journal of Philosophy*, LXVIII, no. 1 (January 14, 1971).
3. *Essays on Freedom of Action*, ed. Ted Honderich (London: Routledge & Kegan Paul, 1973).
4. *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume (1975).
5. "Identification and Externality" was originally published in *The Identities of Persons*, edited by Amelie Rorty (University of California Press, 1977). Copyright © 1976 The Regents of the University of California. Reprinted by permission.
6. *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978).
7. *Synthese*, vol. 53, no. 2 (1982), pp. 257-72. Copyright © 1982 by D. Reidel Publishing Company. Reprinted by permission.
8. *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser*, ed. L. S. Cauman, Isaac Levi, Charles D. Parsons, Robert Schwartz (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1983).
9. *Philosophy and Phenomenological Research*, XLV, no. 1 (1984).
10. *Raritan*, VI, no. 2 (1986).
11. *Ethics* vol. 98, no. 1 (October, 1987).
12. *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, ed. Ferdinand David Schoeman (New York: Cambridge University Press, 1987). Copyright © 1987 by Cambridge University Press. Reprinted by permission.

A dominant role in nearly all recent inquiries into the free-will problem has been played by a principle which I shall call "the principle of alternate possibilities." This principle states that a person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise. Its exact meaning is a subject of controversy, particularly concerning whether someone who accepts it is thereby committed to believing that moral responsibility and determinism are incompatible. Practically no one, however, seems inclined to deny or even to question that the principle of alternate possibilities (construed in some way or other) is true. It has generally seemed so overwhelmingly plausible that some philosophers have even characterized it as an *a priori* truth. People whose accounts of free will or of moral responsibility are radically at odds evidently find in it a firm and convenient common ground upon which they can profitably take their opposing stands.

But the principle of alternate possibilities is false. A person may well be morally responsible for what he has done even though he could not have done otherwise. The principle's plausibility is an illusion, which can be made to vanish by bringing the relevant moral phenomena into sharper focus.

I

In seeking illustrations of the principle of alternate possibilities, it is most natural to think of situations in which the same circumstances both bring it about that a person does something and make it impossible for him to avoid doing it. These include, for example, situations in which a person is coerced into doing something, or in which he is impelled to act by a hypnotic suggestion, or in which some inner compulsion drives him to do what he does. In situations of these kinds there are circumstances that make it impossible for the person to do otherwise, and these very circumstances also serve to bring it about that he does whatever it is that he does.

However, there may be circumstances that constitute sufficient conditions for a certain action to be performed by someone and that therefore

make it impossible for the person to do otherwise, but that do not actually impel the person to act or in any way produce his action. A person may do something in circumstances that leave him no alternative to doing it, without these circumstances actually moving him or leading him to do it — without them playing any role, indeed, in bringing it about that he does what he does.

An examination of situations characterized by circumstances of this sort casts doubt, I believe, on the relevance to questions of moral responsibility of the fact that a person who has done something could not have done otherwise. I propose to develop some examples of this kind in the context of a discussion of coercion and to suggest that our moral intuitions concerning these examples tend to disconfirm the principle of alternate possibilities. Then I will discuss the principle in more general terms, explain what I think is wrong with it, and describe briefly and without argument how it might appropriately be revised.

II

It is generally agreed that a person who has been coerced to do something did not do it freely and is not morally responsible for having done it. Now the doctrine that coercion and moral responsibility are mutually exclusive may appear to be no more than a somewhat particularized version of the principle of alternate possibilities. It is natural enough to say of a person who has been coerced to do something that he could not have done otherwise. And it may easily seem that being coerced deprives a person of freedom and of moral responsibility simply because it is a special case of being unable to do otherwise. The principle of alternate possibilities may in this way derive some credibility from its association with the very plausible proposition that moral responsibility is excluded by coercion.

It is not right, however, that it should do so. The fact that a person was coerced to act as he did may entail both that he could not have done otherwise and that he bears no moral responsibility for his action. But his lack of moral responsibility is not entailed by his having been unable to do otherwise. The doctrine that coercion excludes moral responsibility is not correctly understood, in other words, as a particularized version of the principle of alternate possibilities.

Let us suppose that someone is threatened convincingly with a penalty he finds unacceptable and that he then does what is required of him by the issuer of the threat. We can imagine details that would make it reasonable for us to think that the person was coerced to perform the

action in question, that he could not have done otherwise, and that he bears no moral responsibility for having done what he did. But just what is it about situations of this kind that warrants the judgment that the threatened person is not morally responsible for his act?

This question may be approached by considering situations of the following kind. Jones decides for reasons of his own to do something, then someone threatens him with a very harsh penalty (so harsh that any reasonable person would submit to the threat) unless he does precisely that, and Jones does it. Will we hold Jones morally responsible for what he has done? I think this will depend on the roles we think were played, in leading him to act, by his original decision and by the threat.

One possibility is that Jones₁ is not a reasonable man: he is, rather, a man who does what he has once decided to do no matter what happens next and no matter what the cost. In that case, the threat actually exerted no effective force upon him. He acted without any regard to it, very much as if he were not aware that it had been made. If this is indeed the way it was, the situation did not involve coercion at all. The threat did not lead Jones₁ to do what he did. Nor was it in fact sufficient to have prevented him from doing otherwise: if his earlier decision had been to do something else, the threat would not have deterred him in the slightest. It seems evident that in these circumstances the fact that Jones₁ was threatened in no way reduces the moral responsibility he would otherwise bear for his act. This example, however, is not a counterexample either to the doctrine that coercion excuses or to the principle of alternate possibilities. For we have supposed that Jones₁ is a man upon whom the threat had no coercive effect and, hence, that it did not actually deprive him of alternatives to doing what he did.

Another possibility is that Jones₂ was stampeded by the threat. Given that threat, he would have performed that action regardless of what decision he had already made. The threat upset him so profoundly, moreover, that he completely forgot his own earlier decision and did what was demanded of him entirely because he was terrified of the penalty with which he was threatened. In this case, it is not relevant to his having performed the action that he had already decided on his own to perform it. When the chips were down he thought of nothing but the threat, and fear alone led him to act. The fact that at an earlier time Jones₂ had decided for his own reasons to act in just that way may be relevant to an evaluation of his character; he may bear full moral responsibility for having made *that* decision. But he can hardly be said to be morally responsible for his action. For he performed the action simply as a result of the coercion to which he was subjected. His earlier decision

THE IMPORTANCE OF WHAT WE CARE ABOUT

played no role in bringing it about that he did what he did, and it would therefore be gratuitous to assign it a role in the moral evaluation of his action.

Now consider a third possibility. Jones₃ was neither stampeded by the threat nor indifferent to it. The threat impressed him, as it would impress any reasonable man, and he would have submitted to it wholeheartedly if he had not already made a decision that coincided with the one demanded of him. In fact, however, he performed the action in question on the basis of the decision he had made before the threat was issued. When he acted, he was not actually motivated by the threat but solely by the considerations that had originally commended the action to him. It was not the threat that led him to act, though it would have done so if he had not already provided himself with a sufficient motive for performing the action in question.

No doubt it will be very difficult for anyone to know, in a case like this one, exactly what happened. Did Jones₃ perform the action because of the threat, or were his reasons for acting simply those which had already persuaded him to do so? Or did he act on the basis of two motives, each of which was sufficient for his action? It is not impossible, however, that the situation should be clearer than situations of this kind usually are. And suppose it is apparent to us that Jones₃ acted on the basis of his own decision and not because of the threat. Then I think we would be justified in regarding his moral responsibility for what he did as unaffected by the threat even though, since he would in any case have submitted to the threat, he could not have avoided doing what he did. It would be entirely reasonable for us to make the same judgment concerning his moral responsibility that we would have made if we had not known of the threat. For the threat did not in fact influence his performance of the action. He did what he did just as if the threat had not been made at all.

III

The case of Jones₃ may appear at first glance to combine coercion and moral responsibility, and thus to provide a counterexample to the doctrine that coercion excuses. It is not really so certain that it does so, however, because it is unclear whether the example constitutes a genuine instance of coercion. Can we say of Jones₃ that he was coerced to do something, when he had already decided on his own to do it and when he did it entirely on the basis of that decision? Or would it be more correct to say that Jones₃ was not coerced to do what he did, even though he himself recognized that there was an irresistible force at work in virtue of which he had to do it? My own linguistic intuitions lead me toward the

ALTERNATE POSSIBILITIES AND RESPONSIBILITY

second alternative, but they are somewhat equivocal. Perhaps we can say either of these things, or perhaps we must add a qualifying explanation to whichever of them we say.

This murkiness, however, does not interfere with our drawing an important moral from an examination of the example. Suppose we decide to say that Jones₃ was *not* coerced. Our basis for saying this will clearly be that it is incorrect to regard a man as being coerced to do something unless he does it *because* of the coercive force exerted against him. The fact that an irresistible threat is made will not, then, entail that the person who receives it is coerced to do what he does. It will also be necessary that the threat is what actually accounts for his doing it. On the other hand, suppose we decide to say that Jones₃ *was* coerced. Then we will be bound to admit that being coerced does not exclude being morally responsible. And we will also surely be led to the view that coercion affects a person's moral responsibility only when the person acts as he does because he is coerced to do so — i.e., when the fact that he is coerced is what accounts for his action.

Whichever we decide to say, then, we will recognize that the doctrine that coercion excludes moral responsibility is not a particularized version of the principle of alternate possibilities. Situations in which a person who does something cannot do otherwise because he is subject to coercive power are either not instances of coercion at all, or they are situations in which the person may still be morally responsible for what he does if it is not because of the coercion that he does it. When we excuse a person who has been coerced, we do not excuse him because he was unable to do otherwise. Even though a person is subject to a coercive force that precludes his performing any action but one, he may nonetheless bear full moral responsibility for performing that action.

IV

To the extent that the principle of alternate possibilities derives its plausibility from association with the doctrine that coercion excludes moral responsibility, a clear understanding of the latter diminishes the appeal of the former. Indeed the case of Jones₃ may appear to do more than illuminate the relationship between the two doctrines. It may well seem to provide a decisive counterexample to the principle of alternate possibilities and thus to show that this principle is false. For the irresistibility of the threat to which Jones₃ is subjected might well be taken to mean that he cannot but perform the action he performs. And yet the threat, since Jones₃ performs the action without regard to it, does not reduce his moral responsibility for what he does.

The following objection will doubtless be raised against the suggestion that the case of Jones₃ is a counterexample to the principle of alternate possibilities. There is perhaps a sense in which Jones₃ cannot do otherwise than perform the action he performs, since he is a reasonable man and the threat he encounters is sufficient to move any reasonable man. But it is not this sense that is germane to the principle of alternate possibilities. His knowledge that he stands to suffer an intolerably harsh penalty does not mean that Jones₃, strictly speaking, *cannot* perform any action but the one he does perform. After all it is still open to him, and this is crucial, to defy the threat if he wishes to do so and to accept the penalty his action would bring down upon him. In the sense in which the principle of alternate possibilities employs the concept of "could have done otherwise," Jones₃'s inability to resist the threat does not mean that he cannot do otherwise than perform the action he performs. Hence the case of Jones₃ does not constitute an instance contrary to the principle.

I do not propose to consider in what sense the concept of "could have done otherwise" figures in the principle of alternate possibilities, nor will I attempt to measure the force of the objection I have just described.¹ For I believe that whatever force this objection may be thought to have can be deflected by altering the example in the following way.² Suppose someone — Black, let us say — wants Jones₄ to perform a certain action. Black is prepared to go to considerable lengths to get his way, but he prefers to avoid showing his hand unnecessarily. So he waits until Jones₄ is about to make up his mind what to do, and he does nothing unless it is clear to him (Black is an excellent judge of such things) that Jones₄ is going to decide to do something *other* than what he wants him to do. If it does become clear that Jones₄ is going to decide to do something else, Black takes effective steps to ensure that Jones₄ decides to do, and that he does do, what he wants him to do.³ Whatever Jones₄'s initial preferences and inclinations, then, Black will have his way.

1 The two main concepts employed in the principle of alternate possibilities are "morally responsible" and "could have done otherwise." To discuss the principle without analyzing either of these concepts may well seem like an attempt at piracy. The reader should take notice that my Jolly Roger is now unfurled.

2 After thinking up the example that I am about to develop I learned that Robert Nozick, in lectures given several years ago, had formulated an example of the same general type and had proposed it as a counterexample to the principle of alternate possibilities.

3 The assumption that Black can predict what Jones₄ will decide to do does not beg the question of determinism. We can imagine that Jones₄ has often confronted the alternatives — *A* and *B* — that he now confronts, and that his face has invariably twitched when he was about to decide to do *A* and never when he was about to decide to do *B*. Knowing this, and observing the twitch, Black would have a basis for prediction. This does, to be sure, suppose that there is some sort of causal relation between Jones₄'s state at the time of the twitch and his subsequent states. But any plausible view of

What steps will Black take, if he believes he must take steps, in order to ensure that Jones₄ decides and acts as he wishes? Anyone with a theory concerning what "could have done otherwise" means may answer this question for himself by describing whatever measures he would regard as sufficient to guarantee that, in the relevant sense, Jones₄ cannot do otherwise. Let Black pronounce a terrible threat, and in this way both force Jones₄ to perform the desired action and prevent him from performing a forbidden one. Let Black give Jones₄ a potion, or put him under hypnosis, and in some such way as these generate in Jones₄ an irresistible inner compulsion to perform the act Black wants performed and to avoid others. Or let Black manipulate the minute processes of Jones₄'s brain and nervous system in some more direct way, so that causal forces running in and out of his synapses and along the poor man's nerves determine that he chooses to act and that he does act in the one way and not in any other. Given any conditions under which it will be maintained that Jones₄ cannot do otherwise, in other words, let Black bring it about that those conditions prevail. The structure of the example is flexible enough, I think, to find a way around any charge of irrelevance by accommodating the doctrine on which the charge is based.⁴

Now suppose that Black never has to show his hand because Jones₄, for reasons of his own, decides to perform and does perform the very action Black wants him to perform. In that case, it seems clear, Jones₄ will bear precisely the same moral responsibility for what he does as he would have borne if Black had not been ready to take steps to ensure that he do it. It would be quite unreasonable to excuse Jones₄ for his action, or to withhold the praise to which it would normally entitle him, on the basis of the fact that he could not have done otherwise. This fact played no role at all in leading him to act as he did. He would have acted the same even if it had not been a fact. Indeed, everything happened just as it would have happened without Black's presence in the situation and without his readiness to intrude into it.

In this example there are sufficient conditions for Jones₄'s performing

decision or of action will allow that reaching a decision and performing an action both involve earlier and later phases, with causal relations between them, and such that the earlier phases are not themselves part of the decision or of the action. The example does not require that these earlier phases be deterministically related to still earlier events.

4 The example is also flexible enough to allow for the elimination of Black altogether. Anyone who thinks that the effectiveness of the example is undermined by its reliance on a human manipulator, who imposes his will on Jones₄, can substitute for Black a machine programmed to do what Black does. If this is still not good enough, forget both Black and the machine and suppose that their role is played by natural forces involving no will or design at all.

the action in question. What action he performs is not up to him. Of course it is in a way up to him whether he acts on his own or as a result of Black's intervention. That depends upon what action he himself is inclined to perform. But whether he finally acts on his own or as a result of Black's intervention, he performs the same action. He has no alternative but to do what Black wants him to do. If he does it on his own, however, his moral responsibility for doing it is not affected by the fact that Black was lurking in the background with sinister intent, since this intent never comes into play.

V

The fact that a person could not have avoided doing something is a sufficient condition of his having done it. But, as some of my examples show, this fact may play no role whatever in the explanation of why he did it. It may not figure at all among the circumstances that actually brought it about that he did what he did, so that his action is to be accounted for on another basis entirely. Even though the person was unable to do otherwise, that is to say, it may not be the case that he acted as he did *because* he could not have done otherwise. Now if someone had no alternative to performing a certain action but did not perform it because he was unable to do otherwise, then he would have performed exactly the same action even if he *could* have done otherwise. The circumstances that made it impossible for him to do otherwise could have been subtracted from the situation without affecting what happened or why it happened in any way. Whatever it was that actually led the person to do what he did, or that made him do it, would have led him to do it or made him do it even if it had been possible for him to do something else instead.

Thus it would have made no difference, so far as concerns his action or how he came to perform it, if the circumstances that made it impossible for him to avoid performing it had not prevailed. The fact that he could not have done otherwise clearly provides no basis for supposing that he *might* have done otherwise if he had been able to do so. When a fact is in this way irrelevant to the problem of accounting for a person's action it seems quite gratuitous to assign it any weight in the assessment of his moral responsibility. Why should the fact be considered in reaching a moral judgment concerning the person when it does not help in any way to understand either what made him act as he did or what, in other circumstances, he might have done?

This, then, is why the principle of alternate possibilities is mistaken. It asserts that a person bears no moral responsibility — that is, he is to be

excused — for having performed an action, if there were circumstances that made it impossible for him to avoid performing it. But there may be circumstances that make it impossible for a person to avoid performing some action without those circumstances in any way bringing it about that he performs that action. It would surely be no good for the person to refer to circumstances of this sort in an effort to absolve himself of moral responsibility for performing the action in question. For those circumstances, by hypothesis, actually had nothing to do with his having done what he did. He would have done precisely the same thing, and he would have been led or made in precisely the same way to do it, even if they had not prevailed.

We often do, to be sure, excuse people for what they have done when they tell us (and we believe them) that they could not have done otherwise. But this is because we assume that what they tell us serves to explain why they did what they did. We take it for granted that they are not being disingenuous, as a person would be who cited as an excuse the fact that he could not have avoided doing what he did but who knew full well that it was not at all because of this that he did it.

What I have said may suggest that the principle of alternate possibilities should be revised so as to assert that a person is not morally responsible for what he has done if he did it because he could not have done otherwise. It may be noted that this revision of the principle does not seriously affect the arguments of those who have relied on the original principle in their efforts to maintain that moral responsibility and determinism are incompatible. For if it was causally determined that a person perform a certain action, then it will be true that the person performed it because of those causal determinants. And if the fact that it was causally determined that a person perform a certain action means that the person could not have done otherwise, as philosophers who argue for the incompatibility thesis characteristically suppose, then the fact that it was causally determined that a person perform a certain action will mean that the person performed it because he could not have done otherwise. The revised principle of alternate possibilities will entail, on this assumption concerning the meaning of "could have done otherwise," that a person is not morally responsible for what he has done if it was causally determined that he do it. I do not believe, however, that this revision of the principle is acceptable.

Suppose a person tells us that he did what he did because he was unable to do otherwise; or suppose he makes the similar statement that he did what he did because he had to do it. We do often accept statements like these (if we believe them) as valid excuses, and such statements may well seem at first glance to invoke the revised principle of

alternate possibilities. But I think that when we accept such statements as valid excuses it is because we assume that we are being told more than the statements strictly and literally convey. We understand the person who offers the excuse to mean that he did what he did *only because* he was unable to do otherwise, or *only because* he had to do it. And we understand him to mean, more particularly, that when he did what he did it was not because that was what he really wanted to do. The principle of alternate possibilities should thus be replaced, in my opinion, by the following principle: a person is not morally responsible for what he has done if he did it only because he could not have done otherwise. This principle does not appear to conflict with the view that moral responsibility is compatible with determinism.

The following may all be true: there were circumstances that made it impossible for a person to avoid doing something; these circumstances actually played a role in bringing it about that he did it, so that it is correct to say that he did it because he could not have done otherwise; the person really wanted to do what he did; he did it because it was what he really wanted to do, so that it is not correct to say that he did what he did only because he could not have done otherwise. Under these conditions, the person may well be morally responsible for what he has done. On the other hand, he will not be morally responsible for what he has done if he did it only because he could not have done otherwise, even if what he did was something he really wanted to do.

Freedom of the will and the concept of a person

What philosophers have lately come to accept as analysis of the concept of a person is not actually analysis of *that* concept at all. Strawson, whose usage represents the current standard, identifies the concept of a person as "the concept of a type of entity such that *both* predicates ascribing states of consciousness *and* predicates ascribing corporeal characteristics . . . are equally applicable to a single individual of that single type."¹ But there are many entities besides persons that have both mental and physical properties. As it happens — though it seems extraordinary that this should be so — there is no common English word for the type of entity Strawson has in mind, a type that includes not only human beings but animals of various lesser species as well. Still, this hardly justifies the misappropriation of a valuable philosophical term.

Whether the members of some animal species are persons is surely not to be settled merely by determining whether it is correct to apply to them, in addition to predicates ascribing corporeal characteristics, predicates that ascribe states of consciousness. It does violence to our language to endorse the application of the term "person" to those numerous creatures which do have both psychological and material properties but which are manifestly not persons in any normal sense of the word. This misuse of language is doubtless innocent of any theoretical error. But although the offense is "merely verbal," it does significant harm. For it gratuitously diminishes our philosophical vocabulary, and it increases the likelihood that we will overlook the important area of inquiry with which the term "person" is most naturally associated. It might have been expected that no problem would be of more central and persistent concern to philosophers than that of understanding what we ourselves essentially are. Yet this problem is so generally neglected that it has been possible

¹ P. F. Strawson, *Individuals* (London: Methuen, 1959), pp. 101–102. Ayer's usage of "person" is similar: "it is characteristic of persons in this sense that besides having various physical properties . . . they are also credited with various forms of consciousness" (A. J. Ayer, *The Concept of a Person* [New York: St. Martin's, 1963], p. 82). What concerns Strawson and Ayer is the problem of understanding the relation between mind and body, rather than the quite different problem of understanding what it is to be a creature that not only has a mind and a body but is also a person.

נספח ז'

Equality

&

Priority

Parfit

EQUALITY AND PRIORITY¹

Derek Parfit

In his article 'Equality', Nagel imagines that he has two children, one healthy and happy, the other suffering from some painful handicap. Nagel's family could either move to a city where the second child could receive special treatment, or move to a suburb where the first child would flourish. Nagel writes:

This is a difficult choice on any view. To make it a test for the value of equality, I want to suppose that the case has the following feature: the gain to the first child of moving to the suburb is substantially greater than the gain to the second child of moving to the city.

He then comments:

If one chose to move to the city, it would be an egalitarian decision. It is more urgent to benefit the second child, even though the benefit we can give him is less than the benefit we can give to the first child.²

My aim, in this paper, is to discuss this kind of reasoning.

1

Nagel's decision turns on the relative importance of two facts: he could give one child a greater benefit, but the other child is worse off. There are countless cases of this kind. In these cases, when we are choosing between two acts or policies, one relevant fact is how great the resulting benefits would be. For Utilitarians, that is all that matters. On their view, we should always aim for the greatest

¹ This paper is a greatly shortened version of my Lindley Lecture 'Equality or Priority?' (42 pp.), published by the University of Kansas in 1995. That lecture owes much to the ideas of, or comments from, Brian Barry, David Brink, John Broome, Jerry Cohen, Robert Goodin, James Griffin, Shelly Kagan, Dennis McKerlie, David Miller, Thomas Nagel, Robert Nozick, Richard Norman, Ingmar Persson, Janet Radcliffe Richards, Joseph Raz, Thomas Scanlon, and Larry Temkin.

² Thomas Nagel, *Mortal Question*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pages 123–4. See also Nagel's *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).

sum of benefits. But, for egalitarians, it also matters how well off the beneficiaries would be. We should sometimes choose a smaller sum of benefits, for the sake of a better distribution.

Should we aim for a better distribution? If so, when and how? These are difficult questions, but their subject matter is, in a way, simple. It is enough to consider different possible states of affairs, or outcomes, each involving the same set of people. We imagine knowing how well off, in these outcomes, these people would be. We then ask whether either outcome would be better, or would be the outcome that we ought to bring about.

Some writers reject these questions. Nozick objects, for example, that these questions wrongly assume that there is something to be distributed. Most goods, he argues, are not up for distribution, or redistribution.³ They are goods to which particular people already have entitlements, or special claims. Others make similar claims about desert.

These objections we can set aside. We can assume that, in the cases we are considering, no one deserves to be better off than anyone else; nor does anyone have special claims to whatever we are distributing. Since there are *some* cases of this kind, we have a subject. If we can reach conclusions, we can then consider how widely these apply. Like Rawls and others, I believe that, at the fundamental level, most cases are of this kind.

To ask my questions, we need only two assumptions. First, some people can be worse off than others, in ways that are morally relevant. Second, these differences can be matters of degree. To describe my imagined cases, I shall use figures. Nagel's choice, for example, can be shown as follows:

	The first child	The second child
Move to the city:	20	10
Move to the suburb:	25	9

Such figures misleadingly suggest precision. Even in principle, I believe, there could not be precise differences between how well off different people are. I intend these figures to show only that the choice between these outcomes makes much more difference to Nagel's first child, but that, in both outcomes, the second child would be much worse off.

³ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pages 149–50.

One point about my figures is important. Each unit is a roughly equal benefit, however well off the person is who receives it. If someone rises from 99 to 100, this person benefits as much as someone else who rises from 9 to 10. Without this assumption we cannot ask some of our questions. Thus we cannot ask whether some benefit would matter more if it came to someone who was worse off.

Since each extra unit is an equal benefit, however well off the recipient is, these units should not be thought of as equal quantities of resources. The same increase in resources usually brings greater benefits to those who are worse off. But these benefits need not be thought of in Utilitarian terms, as involving greater happiness, or desire-fulfilment. They might be improvements in health, or length of life, or education, or range of opportunities, or involve any other goods that we take to be morally important.⁴

2

Most of us believe in some kind of equality. We believe in political equality, or equality before the law, or we believe that everyone has equal rights, or that everyone's interests should be given equal weight. Though these kinds of equality are of great importance, they are not my subject here. I am concerned with people's being *equally well off*. To be egalitarians, in my sense, this is the kind of equality in which we must believe.

Some egalitarians believe that, if people were equally well off, that would be a better state of affairs. If we hold this view, we can be called *Teleological* – or, for short, *Telic* – Egalitarians. We accept

The Principle of Equality: It is in itself bad if some people are worse off than others.⁵

Suppose that the people in some community could all be either equally well off, or equally badly off. The Principle of Equality

⁴ For two such broader accounts of well-being, see Amartya Sen, 'Capability and Well-Being', in *The Quality of Life*, edited by Martha Nussbaum and Amartya Sen (Oxford, Oxford University Press, 1993), Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Oxford: Oxford University Press, 1992), Chapter 3; and Thomas Scanlon, 'Value, Desire, and the Quality of Life', in Nussbaum and Sen, *op. cit.*

⁵ We might add, 'through no fault or choice of theirs'. In a fuller statement of this principle, we would need to assess the relative badness of different patterns of inequality. But we can here ignore these complications. They are well discussed in Larry Temkin's *Inequality* (New York: Oxford University Press, 1993).

does not tell us that the second would be worse. To explain that obvious truth, we might appeal to

The Principle of Utility: It is in itself better if people are better off.

When people would be on average better off, or would receive a greater sum of benefits, we can say, for brevity, that there would be more *utility*.

If we cared only about equality, we would be *Pure Egalitarians*. If we cared only about utility, we would be *Utilitarians*. Most of us accept a *pluralist* view: one that appeals to more than one principle or value. According to *Pluralist Egalitarians*, it would be better both if there was more equality, and if there was more utility. In deciding which of two outcomes would be better, we give weight to both these values.

These values may conflict. One of two outcomes may be in one way worse, because there would be more inequality, but in another way better, because there would be more utility. We must then decide which of these two facts would be more important. Consider, for example, the following possibilities:

- (1) Everyone at 150
- (2) Half at 199 Half at 200
- (3) Half at 101 Half at 200

For *Pure Egalitarians*, (1) is the best outcome, since it contains the least inequality. For *Utilitarians*, (1) is the worst outcome, since it contains the least utility. For most *Pluralist Egalitarians*, (1) would be neither the best nor the worst of these outcomes. (1) would be, on balance, worse than (2), since it would be *much* worse in terms of utility, and only *slightly* better in terms of equality. Similarly, (1) would be better than (3), since it would be much better in terms of equality, and only slightly worse in terms of utility.

In many cases the *Pluralist View* is harder to apply. Compare

- (1) Everyone at 150

with

- (4) Half at N Half at 200.

If we are *Pluralist Egalitarians*, for which values of N would we believe (1) to be worse than (4)? For some range of values – such as 120 to 150 – we may find this question hard to answer. And it may not have an answer. The relative importance of equality and utility may be, even in principle, imprecise.

We should next distinguish two kinds of value. If we claim that equality is good, we may mean only that it has good effects. If people are unequal, for example, that can produce conflict, or damage the self-respect of those who are worst off, or put some people in the power of others. If we care about equality because we are concerned with such effects, we believe that equality has *instrumental* value, or is good as a means. But I am concerned with a different idea. For true Egalitarians, equality has *intrinsic* value, or is in itself good.

This distinction is important. If we believe that, besides having bad effects, inequality is in itself bad, we shall think it to be worse. And we shall think it bad even when it has no bad effects.

To illustrate this second point, consider what I shall call *the Divided World*. The two halves of the world's population are, we can suppose, unaware of each other's existence. Perhaps the Atlantic has not yet been crossed. Consider next two possible states of affairs:

- (1) Half at 100 Half at 200
- (2) Everyone at 145

Of these two states, (1) is in one way better than (2), since people are on average better off. But we may believe that, all things considered, (1) is worse than (2). How could we explain this view?

If we are Telic Egalitarians, our explanation would be this. While it is good that, in (1), people are on average better off, it is bad that some people are worse off than others. The badness of this inequality morally outweighs the extra benefits.

In making such a claim, we could not appeal to inequality's bad effects. Since the two halves of the world's population are quite unconnected, this inequality has no effects. If we are to claim that (1) is worse because of its inequality, we must claim that this inequality is in itself bad.⁶

⁶ In his paper in this volume, which I cannot properly discuss here, Richard Norman writes: '[Parfit] asks us whether (1) is worse than (2). I have to confess that I do not know how to answer that question, and I do not think that this is simply a personal confession on my part. . . . I want to say of Parfit's Divided world example that when you abstract the question from the social context in which we make judgements about equality and inequality, it is no longer clear how to answer it' (pp. 240–1 below). It is, I agree, not obvious whether the inequality in (1) is bad. But that it is not because we cannot make value judgments about such examples. It is clear that (1) would be better than

(3) Half at 100, Half at 50,
but worse than
(4) Everyone at 200.

We can now turn to a different kind of egalitarian view. According to *Deontic Egalitarians*, though we should sometimes aim for equality, that is *not* because we would thereby make the outcome better. On this view, it is not in itself bad if some people are worse off than others. When we ought to aim for equality, that is always for some other moral reason.

Such a view typically appeals to claims about *comparative* justice. Whether people are unjustly treated, in this comparative sense, depends on whether they are treated *differently* from other people. Thus it may be unfair if, in a distribution of resources, some people are denied their share. Fairness may require that, if certain goods are given to some, they should be given to all.

Another kind of justice is *non-comparative*. Whether people are unjustly treated, in this other sense, depends only on facts about them. It is irrelevant whether others are treated differently. Thus, if we treated no one as they deserved, this treatment would be unjust in the non-comparative sense. But, if we treated everyone equally unjustly, there would be no comparative injustice.⁷

It can be hard to distinguish these two kinds of justice, and there are difficult questions about the relation between them.⁸ One point should be mentioned here. Non-comparative justice may require us to produce equality. Perhaps, if everyone were equally deserving, we should make everyone equally well off. But such equality would be merely the effect of giving people what they deserved. Only comparative justice makes equality our aim.

When I said that, in my examples, no one deserves to be better off than others, I did not mean that everyone is equally deserving. I meant that, in these cases, questions of desert do not arise. It is only comparative justice with which we are here concerned.

There is another relevant distinction. In some cases, justice is *purely procedural*. It requires only that we act in a certain way. For example, when some good cannot be divided, we may be required to conduct a lottery, which gives everyone an equal chance to receive this good. In other cases, justice is in part *substantive*. Here too, justice may require a certain kind of procedure; but there is a separate criterion of what the outcome ought

⁷ Cf. Joel Feinberg, 'Noncomparative Justice', *Philosophical Review*, 83 (1974).

⁸ Cf. Philip Montague, 'Comparative and Non-comparative Justice', *Philosophical Quarterly*, 30 (1980).

to be. One example would be the claim that people should be given equal shares.⁹

We can now redescribe our two kinds of Egalitarianism. On the Telic View, inequality is bad; on the Deontic View, it is unjust.

It may be objected that, when inequality is unjust, it is, for that reason, bad. But this does not undermine this way of drawing our distinction. On the Deontic View, injustice is a special kind of badness, one that necessarily involves wrong-doing. What is unjust, and therefore bad, is not strictly the state of affairs, but the way in which it was produced.

There is one kind of case which most clearly separates these two views: those in which some inequality cannot be avoided. For Deontic Egalitarians, if nothing can be done, there can be no injustice. In Rawls's words, if some situation 'is unalterable . . . the question of justice does not arise.'¹⁰

Consider, for example, the inequality in our natural endowments. Some of us are born more talented or healthier than others, or are more fortunate in other ways. If we are Deontic Egalitarians, we shall not believe that such inequality is in itself bad. We might agree that, if we *could* distribute talents, it would be unjust or unfair to distribute them unequally. But, except when there are bad effects, we shall see nothing to regret in the inequalities produced by the random shuffling of our genes. Many Telic Egalitarians take a different view. They believe that, even when such inequality is unavoidable, it is in itself bad.¹¹

⁹ There is an intermediate case. Justice may require a certain outcome, but only because this avoids a procedural flaw. One such flaw is partiality. Suppose that we have to distribute certain publicly owned goods. If we could easily divide these goods, others might be rightly suspicious if we gave to different people unequal shares. That might involve favouritism, or wrongful discrimination. We may thus believe that, to avoid these flaws, we should distribute these goods equally.

How does this view differ from a view that requires equality for substantive reasons? One difference is this. Suppose that we have manifestly tried to distribute equally, but our procedure has innocently failed. If we aimed for equality only to avoid the taint of partiality or discrimination, there would be no case for correcting the result. (For discussions of these points, see Robert Goodin, 'Egalitarianism, Fetishistic and Otherwise', *Ethics*, 98 (1987); and Lawrence Sager and Lewis Kornhauser, 'Just Lotteries', *Social Science Information* (Sage, London, Newbury Park and New Delhi, Vol 27, 1988).)

¹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge: Harvard University Press, 1971), page 291.

¹¹ There is now a complication. Those who hold this second view do not merely think that such inequality is bad. They often speak of natural injustice. On their view, it is unjust or unfair that some people are born less able, or less healthy, than others. Similarly, it is unfair if nature bestows on some richer resources. Talk of unfairness here is sometimes claimed to make no sense. I believe that it does make sense. But, even on this view, our distinction stands. According to Telic Egalitarians, it is the state of affairs which is bad, or unjust; but Deontic Egalitarians are concerned only with what we ought to do.

These views differ in several other ways. The Telic View, for example, is likely to have wider scope. If we believe that inequality is in itself bad, we may think it bad whoever the people are between whom it holds. It may seem to make no difference whether these people are in the same or different communities. We may also think it irrelevant what the respects are in which some people are worse off than others: whether they have less income, or worse health, or are less fortunate in other ways. *Any* inequality, if undeserved and unchosen, we may think bad. Nor, third, will it seem to make a difference how such inequality arose. That is implied by the very notion of intrinsic badness. When we ask whether some state is in itself bad, it is irrelevant how it came about.

If we are Deontic Egalitarians, our view may have none of these features. Though there are many versions of the Deontic View, one large group are broadly contractarian. Such views often appeal to the idea of reciprocity, or mutual benefit. On some views of this kind, when goods are co-operatively produced, and no one has special claims, all the contributors should get equal shares. There are here two restrictions. First, what is shared are only the fruits of co-operation. Nothing is said about other goods, such as those that come from nature. Second, the distribution covers only those who produce these goods. Those who cannot contribute, such as the handicapped, or children, or future generations, have no claims.¹²

Other views of this kind are less restrictive. They may cover all the members of the same community, and all kinds of good. But they still exclude outsiders. It is irrelevant that, in other communities, there are people who are much worse off. On such views, if there is inequality between people in different communities, this need not be anyone's concern. Since the greatest inequalities are on this global scale, this restriction has immense importance.

Consider next the question of causation. The Telic View naturally applies to all cases. On this view, we always have a reason to prevent or reduce inequality, if we can. If we are Deontic Egalitarians, we might think the same; but that is less likely. Since our view is not about the goodness of outcomes, it may cover only inequalities that result from acts, or only those that are intentionally produced. And it may tell us to be concerned only with the

¹² See, for example, David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1980), pages 18 and 268.

inequalities that we ourselves produce. On such a view, when we are responsible for some distribution, we ought to distribute equally. But, when no one is responsible, inequality is not unjust. In such cases, there is nothing morally amiss. We have no reason to remove such inequality, by redistribution. Here again, since this view has narrower scope, this can make a great practical difference.

4

Let us now consider two objections to the Telic View.

On the widest version of this view, *any* inequality is bad. It is bad, for example, that some people are sighted and others are blind. We would therefore have a moral reason to take single eyes from the sighted and give them to the blind. That conclusion may seem horrific.

Such a reaction is, I believe, mistaken. To set aside some irrelevant complications, we can imagine a simplified example. Suppose that, after some genetic change, children are henceforth born as twins, one of whom is always blind. And suppose that, as a universal policy, operations are performed after every birth, in which one eye from the sighted twin is transplanted into its blind sibling. That would be non-voluntary redistribution, since new-born babies cannot give consent. But I am inclined to believe that such a policy would be justified.

Some people would reject this policy, believing that it violates the rights of the sighted twins. But that belief provides no ground for rejecting the Telic View. As pluralists, Telic Egalitarians could agree that the State should not redistribute organs. Since they do not believe equality to be the only value, they could agree that, in this example, some other principle has greater weight, or is over-riding. Their belief is only that, if we all had one eye, this would be *in one way* better than if half of us had two eyes and the other half had none. Far from being horrific, that belief is clearly true. If we all had one eye, that would be much better for all of the people who would otherwise be blind.¹³

A second objection is more serious. If inequality is bad, its disappearance must be in one way a change for the better, however this change occurs. Suppose that, in some natural disaster, those who are better off lose all their extra resources,

¹³ Cf. Nozick, *op. cit.*, page 206 (though Nozick's target here is not the Principle of Equality but Rawls's Difference Principle).

and become as badly off as everyone else. Since this change would remove the inequality, it must be in one way welcome, on the Telic View. Though this disaster would be worse for some people, and better for no one, it must be, in one way, a change for the better. Similarly, it would be in one way an improvement if we destroyed the eyes of the sighted, not to benefit the blind, but only to make the sighted blind. These implications can be more plausibly regarded as monstrous, or absurd. The appeal to such examples we can call *the Levelling Down Objection*.¹⁴

It is worth repeating that, to criticize Egalitarians by appealing to this objection, it is not enough to claim that it would be *wrong* to produce equality by levelling down. Since they are pluralists, who do not care only about equality, Egalitarians could accept that claim. Our objection must be that, if we achieve equality by levelling down, there is *nothing* good about what we have done. Similarly, if some natural disaster makes everyone equally badly off, that is not in any way good news. These claims do contradict the Telic Egalitarian View.

I shall return to the Levelling Down Objection. The point to notice now is that, on a Deontic view, we avoid this objection. If we are Deontic Egalitarians, we do not believe that inequality is bad, so we are not forced to admit that, on our view, it would be in one way better if inequality were removed by levelling down. We may believe that we have a reason to remove inequality only *when*, and only *because*, our way of doing so benefits the people who are worse off. Or we may believe that, when some people are worse off than others, through no fault or choice of theirs, they have a special claim to be raised up to the level of the others, but they have no claim that others be brought down to their level.

Given these differences between the Telic and Deontic Views, it is important to decide which view, if either, we should accept. If we are impressed by the Levelling Down Objection, we may be tempted by the Deontic View. But, if we give up the Telic View, we may find it harder to justify some of our beliefs. If inequality is not in itself bad, we may find it harder to defend our view that we

¹⁴ Such an objection is suggested, for example, in Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986) Chapter 9, and Larry Temkin, *op. cit.* pages 247–8.

should often redistribute resources. And some of our beliefs might have to go. Reconsider the Divided World, in which the two possible states are these:

- (1) Half at 100 Half at 200
- (2) Everyone at 145

In outcome (1) there is inequality. But, since the two groups are unaware of each other's existence, this inequality was not deliberately produced, or maintained. Since this inequality does not involve wrong-doing, there is no injustice. On the Deontic View, there is nothing more to say. If we believe that (1) is worse, and because of the inequality, we must accept the Telic form of the Egalitarian View. We must claim that the inequality in (1) is in itself bad.

We might, however, give a different explanation. Rather than believing in equality, we might be especially concerned about those people who are worse off. That could be our reason for preferring (2).

Let us now consider this alternative.

5

In discussing his imagined case, Nagel writes:

If one chose to move to the city, it would be an egalitarian decision. It is more urgent to benefit the second child . . . This urgency is not necessarily decisive. It may be outweighed by other considerations, for equality is not the only value. But it is a factor, and it depends on the worse off position of the second child. An improvement in his situation is more important than an equal or somewhat greater improvement in the situation of the first child.¹⁵

This passage contains the idea that equality has value. But it gives more prominence to another idea. It is more important, Nagel claims, to benefit the child who is worse off. That idea can lead us to a quite different view.

Consider first those people who are badly off: those who are suffering, or those whose basic needs have not been met. It is widely believed that we should give priority to helping such

¹⁵ Nagel, *op. cit.* page 124.

people. This would be claimed even by Utilitarians, since, if people are badly off, they are likely to be easier to help.

Nagel, and others, make a stronger claim. On their view, it is more urgent to help these people even if they are *harder* to help. While Utilitarians claim that we should give these people priority when, and because, we can help them *more*, this view claims that we should give them priority, even when we can help them *less*.

Some people apply this view only to the two groups of the well off and the badly off.¹⁶ But I shall consider a broader view, which applies to everyone. On what I shall call

The Priority View. Benefiting people matters more the worse off these people are.

For Utilitarians, the moral importance of each benefit depends only on how great this benefit would be. For *Prioritarians*, it also depends on how well off the person is to whom this benefit comes. We should not give equal weight to equal benefits, whoever receives them. Benefits to the worse off should be given more weight.¹⁷ This priority is not, however, absolute. On this view, benefits to the worse off could be morally outweighed by sufficiently great benefits to the better off. If we ask what would be sufficient, there may not always be a precise answer. But there would be many cases in which the answer would be clear.¹⁸

On the Priority View, I have said, it is more important to benefit those who are worse off. But this claim does not, by itself, amount to a different view, since it would be made by all Egalitarians. If we believe that we should aim for equality, we shall think it more important to benefit those who are worse off, since such benefits reduce inequality. If *this* is why we give such benefits priority, we do not hold the Priority View. On this view, as I

¹⁶ Cf. H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), Chapter 11, and Joseph Raz, *op. cit.* Chapter 9.

¹⁷ Several other writers have suggested such a view. See, for example, Thomas Scanlon, 'Nozick on Rights, Liberty, and Property', *Philosophy & Public Affairs*, 6 (1976), pages 6 to 10, Joseph Raz, *op. cit.*, Harry Frankfurt, 'Equality as a Moral Ideal', in *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), David Wiggins, 'Claims of Need', in his *Needs, Values, Truth* (Oxford: Blackwell, 1987), Dennis McKerlie, 'Egalitarianism', *Dialogue*, 23 (1984), and 'Equality and Priority', *Utilitas*, 6 (1994).

¹⁸ Like the belief in equality, the Priority View can take either Telic or Deontic forms. It can be a view about which outcomes would be better, or a view that is only about what we ought to do. But, for our purposes here, this difference does not matter.

define it here, we do *not* believe in equality. We do not think it in itself bad, or unjust, that some people are worse off than others. That is what makes this a distinctive view.

The Priority View can be easily misunderstood. On this view, if I am worse off than you, benefits to me matter more. Is this *because* I am worse off than you? In one sense, yes. But this has nothing to do with my relation to you.

It may help to use this analogy. People at higher altitudes find it harder to breathe. Is this because they are higher up than other people? In one sense, yes. But they would find it just as hard to breathe even if there were no other people who were lower down. In the same way, on the Priority View, benefits to the worse off matter more, but that is only because these people are at a lower *absolute* level. It is irrelevant that these people are worse off *than others*. Benefits to them would matter just as much even if there *were* no others who were better off.

The chief difference is, then, this. Egalitarians are concerned with *relativities*: with how each person's level compares with the level of other people. On the Priority View, we are concerned only with people's absolute levels. This is a fundamental structural difference. Because of this difference, there are several ways in which these views have different implications.

One example concerns scope. Telic Egalitarians may, I have said, give their view wide scope. They may believe that inequality is bad even when it holds between people who have no connections with each other. This may seem dubious. Why would it matter if, in some far off land, and quite unknown to me, there are other people who are better off than me?

On the Priority View, there is no ground for such doubts. This view naturally has universal scope. If it is more important to benefit one of two people, because this person is worse off, it is irrelevant whether these people are in the same community, or are aware of each other's existence. The greater urgency of benefiting this person does not depend on her relation to the other person, but only on her lower absolute level.

These views differ in other ways, which I have no space to discuss here. But I have described the kind of case in which these views most deeply disagree. These are the cases which raise the Levelling Down Objection. Egalitarians face this objection because they believe that inequality is in itself bad. If we accept the Priority View, we avoid this objection. On this view, except when it is bad for people, inequality does not matter.

6

Though equality and priority are different ideas, this distinction has been often overlooked.

One reason is that, especially in earlier centuries, Egalitarians have often fought battles in which this distinction did not arise. They were demanding legal or political equality, or attacking arbitrary privileges, or differences in status. These are not the kinds of good to which our distinction applies. And it is here that the demand for equality is most plausible.

Second, when Egalitarians considered other kinds of good, they often assumed that, if equality were achieved, this would either increase the sum of these goods, or would at least not reduce this sum. In either of these cases, equality and priority cannot conflict.

Third, even when a move to equality would reduce the total sum of benefits, Egalitarians often assumed that such a move would at least bring *some* benefits to the people who were worse off. In such cases, equality and priority could not deeply conflict. Egalitarians ignored the cases in which equality could not be achieved except by levelling down.

Since this distinction has been overlooked, some writers have made claims that are not really about equality, and would be better stated as claims about priority. For example, Nagel writes:

To defend equality as a good in itself, one would have to argue that improvements in the lot of people lower on the scale of well-being took priority over greater improvements to those higher on the scale.¹⁹

In the example with which we began, Nagel similarly claims that it would be 'more urgent' to benefit the handicapped child. He then writes:

This urgency is not necessarily decisive. It may be outweighed by other considerations, for equality is not the only value.²⁰

These remarks suggest that, to the question 'Why is it more urgent to benefit this child?', Nagel would answer, 'Because this would reduce the inequality between these two children'. But I doubt that this is really Nagel's view. Would it be just as urgent to benefit the handicapped child, even if he had no sibling who was better off? I suspect that, on Nagel's view, it would. Nagel would

¹⁹ *Reading Nozick*, edited by Jeffrey Paul (Oxford: Blackwell, 1981) page 203.

²⁰ *op. cit.* p. 124.

then, though using the language of equality, really be appealing to the Priority View.²¹

Consider next the idea of distribution according to need. Several writers argue that, when we are moved by this idea, our aim is to achieve equality. Thus Raphael writes:

If the man with greater needs is given more than the man with lesser needs, the intended result is that each of them should have (or at least approach) the same level of satisfaction; the inequality of nature is corrected.²²

When discussing the giving of extra resources to meet the needs of the ill, or handicapped, Norman similarly writes:

the underlying idea is one of equality. The aim is that everybody should, as far as possible, have an equally worthwhile life.²³

As before, if that were the aim, it could be as well achieved by levelling down. This cannot be what Norman means. He could avoid this implication by omitting the word 'equally', so that his claim became: 'the aim is that everybody should, as far as possible, have a worthwhile life.' With this revision, Norman could not claim that equality is the underlying idea. But that, I believe, would strengthen his position. Distribution according to need is better regarded as a form of the Priority View.²⁴

What these writers claim about need, some have claimed about all kinds of distributive principle. For example, Ake writes:

Justice in a society as a whole ought to be understood as a complete equality of the overall level of benefits and burdens of each member of that society.

The various principles of distributive justice, Ake claims, can all be interpreted as having as their aim 'to restore a situation of complete equality to the greatest degree possible'.²⁵ Some writers

²¹ Similar remarks apply to section 117 of my *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984). For a later discussion of the choice between these views, see Nagel's *Equality and Partiality*, op. cit., Chapters 7 and 8.

²² D.D. Raphael, *Justice and Liberty* (London: Athlone Press, 1980), page 10. Cf. page 49.

²³ Richard Norman, *Free and Equal* (Oxford: Oxford University Press, 1987), page 80.

²⁴ See, however, the excellent discussion in David Miller, 'Social Justice and the Principle of Need', in *The Frontiers of Political Theory*, ed. Michael Freeman and David Robertson (Brighton: Harvester Press, 1980).

²⁵ Christopher Ake, 'Justice as Equality', *Philosophy & Public Affairs*, 5 (1975), pages 71 and 77.

even make such claims about retributive justice. They argue that, by committing crimes, criminals make themselves better off than those who keep the law. The aim of punishment is to restore them to their previous level.

These writers, I believe, claim too much for equality. But there are some plausible views which are rightly expressed in egalitarian terms. For example, Cohen suggests that 'the right reading of egalitarianism' is that 'its purpose is to eliminate involuntary disadvantage'.²⁶ He means by this *comparative* disadvantage: being worse off than others. This is an essentially relational idea. Only equality could eliminate such disadvantage. Cohen's view could not be re-expressed in the language of priority. Similar assumptions underlie Rawls's view, whose complexity leads me to ignore it here.

Some Egalitarians are not moved by the Levelling Down Objection. For example, Ake writes

What about the case of someone who suddenly comes into good fortune, perhaps entirely by his or her own efforts? Should additional burdens . . . be imposed on that person in order to restore equality and safeguard justice? . . . Why wouldn't it be just to impose any kind of additional burden whatsoever on him in order to restore the equality? The answer is that, strictly speaking, it would be . . .²⁷

Ake admits that, on his view, it *would* be just to level down, by imposing burdens on this person. What he concedes is only that the claim of justice would here be overridden. Levelling down would be in one way good, or be something that we would have a moral reason to do. Similarly, Temkin writes:

I, for one, believe that inequality is bad. But do I *really* think that there is some respect in which a world where only some are blind is worse than one where all are? Yes. Does this mean I think it would be better if we blinded everybody? No. Equality is not all that matters.²⁸

Several other writers make such claims.²⁹

²⁶ G.A.Cohen, 'On the Currency of Egalitarian Justice', *Ethics*, 99 (1989).

²⁷ *op cit.* page 73.

²⁸ *Inequality*, page 282.

²⁹ See for example Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pages 92–3.

Since some writers are unmoved by the Levelling Down Objection, let us now reconsider that objection. Consider these alternatives:

- (1) Everyone at some level
- (2) Some at this level Others better off

In outcome (1) everyone is equally well off. In outcome (2), some people are better off, but in a way that is worse for no one. For Telic Egalitarians, the inequality in (2) is in itself bad. Could this make (2), all things considered, a worse outcome than (1)?

Some Egalitarians answer Yes. These people do not believe that the avoidance of inequality always matters most. But they regard inequality as a great evil. On their view, a move to inequality *can* make an outcome worse, even when this outcome would be better for everyone. Those who hold this view we can call *Strong Egalitarians*.

Others hold a different view. Since they believe that inequality is bad, they agree that outcome (2) is *in one way* worse than outcome (1). But they do not believe that (2) is worse all things considered. In a move from (1) to (2), some people would become better off. According to these Egalitarians, the loss of equality would be morally outweighed by the benefits to these people. (2) would be, on balance, better than (1). Those who hold this view we can call *Moderates*.

This version of Egalitarianism is often overlooked, or dismissed. People assume that, if we are Egalitarians, we must be against a move to inequality, even when this move would be bad for no one. If we regard such inequality as outweighed by the extra benefits, our view must, they assume, be trivial.³⁰

That assumption is mistaken. If some change would increase inequality, but in a way that is worse for no one, the inequality must come from benefits to certain people. And there cannot be a *great* loss of equality unless these benefits are also great. Since these gains and losses would roughly march in step, there is room for Moderates to hold a significant position. They believe that, in all such cases, the gain in utility would outweigh the loss in equality.

³⁰ See, for example, Antony Flew, *The Politics of Procrustes* (Buffalo, New York: Prometheus, 1981), page 26, McKerlie, 'Egalitarianism', *op. cit.*, p. 232. See also Nozick, *op. cit.* p. 211.

That is consistent with the claim that, in many other cases, that would not be so. Moderates can claim that *some* gains in utility, even if *great*, would *not* outweigh some losses in equality. Consider, for example, these alternatives:

- (1) All at 100
- (4) Half at 100 Half at 200
- (5) Half at 70 Half at 200.

Moderates believe that, compared with (1), (4) is better. But they might claim that (5) is worse. Since (5) would involve a much greater sum of benefits, that is not a trivial claim.

Return now to the Levelling Down Objection. Strong Egalitarians believe that, in some cases, a move towards inequality, even though it would be worse for no-one, would make the outcome worse.³¹ This view may seem incredible. One of two outcomes *cannot* be worse, we may claim, if it would be worse for no one. To challenge Strong Egalitarians, it would be enough to defend this claim. To challenge Moderates, we must defend the stronger claim that, when inequality is worse for no one, it is not in any way bad.

Many of us would make this stronger claim. It is widely assumed that nothing can be bad if it is bad for no one. This we can call the *Person-affecting View*.

This view might be defended by an appeal to some account of the nature of morality, or moral reasoning. According to some writers, for example, to explain the impersonal sense in which one of two outcomes can be *worse* – or worse, period – we must appeal to claims about what would be worse *for* particular people. The Person-affecting View can also be supported by various kinds of contractualism.³²

Egalitarians might reply by defending a different meta-ethical view. Or they might argue that, when the Person-affecting View is applied to certain other questions, it has unacceptable

³¹ I am assuming here that inequality is not in itself bad for people. It is not bad for me if, unknown to me and without affecting me, there exist some other people who are better off than me. That assumption is implied, not only by hedonistic theories about well-being, but also by plausible versions both of desire-fulfilment theories, and of theories that appeal to what Scanlon calls *substantive goods*. For a contrary view, however, which would need a further discussion, see John Broome, *Weighing Goods* (Oxford: Blackwell, 1991) Chapter 9.

³² Such as the view advanced in Thomas Scanlon's 'Contractualism and Utilitarianism', in ed. Amartya Sen and Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

implications, since it conflicts too sharply with some of our beliefs.³³ Since I have no space to discuss these questions here, I shall merely express an opinion. The Person-affecting View has, I believe, less plausibility than, and cannot be used to strengthen, the Levelling Down Objection.

8

I shall now summarise what I have claimed. According to Telic Egalitarians, it is in itself bad, or unfair, if some people are worse off than others through no fault or choice of theirs. Though this view is widely held, and can seem very plausible, it faces the Levelling Down Objection. This objection seems to me to have great force, but is not, I think, decisive.

Suppose that we began by being Telic Egalitarians, but we are convinced by this objection. We cannot believe that, if the removal of inequality would be bad for some people, and better for no one, this change would be in any way good. If we are to salvage something of our view, we then have two alternatives.

We might become Deontic Egalitarians. We might come to believe that, though we should sometimes aim for equality, that is not because we would thereby make the outcome better. We must then explain and defend our beliefs in some other way. And the resulting view may have narrower scope. For example, it may apply only to goods of certain kinds, such as those that are co-operatively produced, and it may apply only to inequality between members of the same community.

We may also have to abandon some of our beliefs. Reconsider the Divided World:

- (1) Half at 100 Half at 200
- (2) Everyone at 145

On the Deontic View, we cannot claim that it would be better if the situation changed from (1) to (2). This view is only about what people ought to do, and makes no comparisons between states of affairs.

Our alternative is to move to the Priority View. We could then

³³ See Temkin, *op. cit.*, Chapter 9. Another objection to the Person-affecting View comes from what I have called *the Non-Identity Problem* (in my *Reasons and Persons*), Chapter 16).

keep our belief about the Divided World. It is true that, in a change from (1) to (2), the better off would lose more than the worse off would gain. That is why, in utilitarian terms, (2) is worse than (1). But, on the Priority View, though the better off would lose more, the gains to the worse off count for more. Benefits to the worse off do more to make the outcome better. That could be why (1) is worse than (2).

The views that I have been discussing often coincide. But, as I have tried to show, they are quite different. They can support different beliefs, and policies, and they can be challenged and defended in different ways. Taxonomy, though unexciting, needs to be done. Until we have a clearer view of the alternatives, we cannot hope to decide which view is true, or is the best view.

*All Souls College
Oxford OX1 4AL
England*

נספח ח'

Should the

Number

Count?

Taurek



Should the Numbers Count?

John M. Taurek

Philosophy and Public Affairs, Volume 6, Issue 4 (Summer, 1977), 293-316.

Stable URL:

<http://links.jstor.org/sici?sici=0048-3915%28197722%296%3A4%3C293%3ASTNC%3E2.0.CO%3B2-Y>

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/about/terms.html>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

Philosophy and Public Affairs is published by Princeton University Press. Please contact the publisher for further permissions regarding the use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/journals/pup.html>.

Philosophy and Public Affairs
©1977 Princeton University Press

JSTOR and the JSTOR logo are trademarks of JSTOR, and are Registered in the U.S. Patent and Trademark Office. For more information on JSTOR contact jstor-info@umich.edu.

©2003 JSTOR

We have resources for bestowing benefits and for preventing harms. But there are limitations. There are many people we are not in a position to help at all. That is one kind of limitation. But there is another kind of limitation we encounter. Often we must choose between bestowing benefits on certain people, or preventing certain harms from befalling them, and bestowing benefits on or preventing harms from befalling certain others. We cannot do both. The general question discussed here is whether we should, in such trade-off situations, consider the relative numbers of people involved as something in itself of significance in determining our course of action.¹ The conclusion I

I owe a large debt to Rita V. Lewis, whose views on the issues dealt with in this paper have had a pervasive influence on both its content and style. I should also like to thank Herbert Morris for helpful comments made on an earlier version of this essay.

1. The trade-off situations I am focusing on have relatively simple structures. They present us with three relevant options: (1) We may aid a certain person or group of persons. (2) We may aid an entirely different group of persons. (3) We may do nothing at all to aid anyone. (I exclude from consideration this last option, though I do not argue that doing nothing for anyone is impermissible. Whether, why or in what sense it is, are questions best left to another occasion.) Robert Schwartz has caused me some worries about trade-off situations that are as aptly styled as these simpler ones, and that involve different but overlapping groups of possible beneficiaries. For example, perhaps the exercise of one option would bring aid to *A* but none to either *B* or *C*. A second option might bring aid to both *A* and *B* but none to *C*. Yet a third option might be available that would bring aid to *C* but none to either *A* or *B*. It will be seen that it is not completely obvious how one holding the views I present on the simpler trade-off situations would deal with this case and with cases of still greater complexity. After having caused me the worries, Schwartz had the decency to think out an approach to

reach is that we should not. I approach this general question by focusing on a particular hypothetical case in which we find ourselves in a position of being able to prevent a certain harm from befalling one person or to prevent a like harm from befalling each of five others, but unable to spare all six from harm.

The situation is that I have a supply of some life-saving drug.² Six people will all certainly die if they are not treated with the drug. But one of the six requires all of the drug if he is to survive. Each of the other five requires only one-fifth of the drug. What ought I to do?

To many it seems obvious that in such cases, special considerations apart, one ought to save the greater number. I cannot accept this view. I believe that at least some of those who do accept it fail to appreciate the difficulty of reconciling their thinking here with other convictions they are inclined to hold with even greater tenacity. First, I want to delineate some of these difficulties. I hope that, in view of them, others might be brought to reflect more critically on the intuitions that underlie this position. I shall then present what seems to me a more appropriate and appealing way of viewing trade-off situations of the kind in question.

Those who think that I ought to distribute my drug in fifths to the five people usually qualify their position. They maintain that "other things being equal, or special considerations apart, one ought to save the greater number." What sort of special considerations to the contrary do they have in mind? What is being ruled out by the "other things being equal" clause?

One thing they have in mind, I think, is the possibility of special facts about the one person that would, in their view, make his death a far worse thing than one might otherwise have supposed. Perhaps he is close to discovering some wonder drug or is on the verge of negotiating a lasting peace in the world's perennial trouble spot. The idea is that it could happen that this one person's continued existence is in some way crucial to the welfare of an unusually large number of peo-

these decision problems that would appear compatible with my thinking about the simpler ones. But I fear that a discussion of these complications would obscure my main argument here, so I have avoided it.

2. This is the case described by Philippa Foot in her paper on "Abortion and the Doctrine of Double Effect," in *Moral Problems*, ed. James Rachels (New York, 1971).

ple. This would make his death a far worse thing in the minds of some than it would otherwise be. Of course, they also have in mind the possibility that special facts about these five persons could make their deaths not nearly so bad a thing after all. They might be five driveling old people or five idiot infants, loved by no one. In light of such facts as these it may well be permissible, perhaps even obligatory in the view of some, to save the one wholesome person instead of the five others. So when people say, "other things being equal, one ought to save the greater number," they mean to rule out such special considerations as these. The thinking here is that, apart from some such considerations, the death of five innocent persons is a worse thing, a greater evil, a greater loss, than the death of one innocent person. Since I am in a position to prevent either of these bad things from happening, but not both, I am morally required to prevent the worst.

Such reasoning seems appealing to many. I find it difficult to understand and even more difficult to see how it is to be reconciled with certain other convictions widely shared by these same people. Suppose this one person, call him David, is someone I know and like, and the others are strangers to me. I might well give all of my drug to him. And I am inclined to think that were I to do so, I would not be acting immorally. I suspect that many share this view with me.

Of course, some people do think that I would be acting immorally. They think it would be wrong to give all the drug to David while the five others die just because David is someone I know and like. They may allow that this could make my action excusable, but on their view it would not make it right.

For the moment, I address myself to those who, while subscribing to the general position, nevertheless share my view that it would not be wrong for me to use my drug to save a person I know and like. They must deny that the original claim, together with the thinking that lies behind it, commits them to the view that I ought to save the five strangers in this case. Perhaps they will object that, in introducing David as someone I know and like, I have introduced another of those special considerations that were meant to be excluded by the "other things being equal" clause. But if this is one of the special considerations meant to be ruled out, it is of a different sort from the special considerations previously mentioned. These were facts about the five

persons in light of which it was thought their deaths would not be so bad, after all; or facts about David that would make his death a worse thing than the death of a person of more ordinary credentials. The idea was that these considerations would make a difference to what I ought to do, because in light of them the death of the one person would in fact be a worse thing to have happen than would be the deaths of these five.

But I would not think that the fact that David happens to be someone I know and like would make his death a worse thing in comparison to the deaths of these others than it would be if, by chance, I didn't know him or knew him but happened not to like him. So it is not clear to me how this fact is to make a difference in what I am *morally required* to do in this situation. It is not clear to me how it is to make a difference in the view of those who think that, apart from it, I would have a moral obligation to save the five, an obligation deriving from the fact that it is a worse thing, other things being equal, that these five innocent persons should die than it is that this one should.

Perhaps there are special considerations of a kind different from those described thus far. Suppose that one person had contracted with me in advance to have just this quantity of the drug administered to him at this particular time. It could be thought that such a special obligation to the one party arising out of a contract would override the fact that I would be preventing a far worse thing from happening were I to give the drug to the five. An explicit contract or promise may not be the only source of such special obligations to another person. Perhaps a parent is thought to be thus specially obligated to his child, or a child to his parents. Perhaps a doctor has such a special obligation to his regular patients. Perhaps one might think one has such a special obligation to a benefactor, and so on. It seems reasonable to suppose that the existence of such special obligations to specific individuals involved were also meant to be excluded by the "other things being equal" clause. But can this be helpful to those who wish to reconcile their feeling that I do not do wrong when I give all my drug to a friend with an adherence to the original contention?

This does not seem to be a very promising line. Are we to suppose that I have in this situation an overriding obligation to save this one person, deriving from the fact that he is someone I know and like?

Such a supposition does not appear to capture my thinking here at all. The fact is that I would act to save David's life because, knowing him and liking him, my concern for his well-being is simply greater than my concern for the well-being of those others, not because I recognize some overriding obligation to him. Imagine that the situation involved David and only one other person, a stranger. In the absence of any special claim of right possessed by the stranger, I would save David. If asked to explain or justify my choice, I would not think to say that I was *morally required* to give my drug to David in virtue of the fact that I happen to know and like him. The fact that David is a friend explains, naturally enough, my preference for saving him rather than this other person. It is the absence of any moral obligation to save this other person rather than David that makes my choice morally permissible. And, rightly or wrongly, that is how I think of my conduct in the situation under discussion. In securing David's survival I am acting on a purely personal preference. It is the absence of any moral requirement to save these others rather than David that makes my doing so morally permissible.

However, this talk of a special duty to the one person, arising not from any promise, contract or quasi-contractual relationship between us, but somehow from the mere fact that I know and like him, would appear to go too far. For, on such a view, it would be more than simply permissible for me to save David, it would be morally obligatory that I save him rather than these five others. And this is not the thinking of those who feel only that it would not be wrong of me to save David.

On the view in question, one is morally required to save the five instead of the one, other things being equal, because, other things being equal, it is a very much worse thing that these five innocent people should die than it is that this one should. But if this fact constitutes a compelling ground for a moral obligation to give the drug to these five rather than to this one, then I too shall have to acknowledge its moral force. The problem, then, is to explain, especially perhaps to these five people, how it is that merely because I know and like David and am unacquainted with them I can so easily escape the moral requirement to save their lives that would fall on most anyone else in my position. The only relevant consideration here is that I happen to like David more than I like any of them. Imagine my saying to them,

“Admittedly, the facts are such that I would be morally obligated to give you this drug, if it didn’t happen that I prefer to give it to him.” The moral force of such facts must be feeble indeed to be overridden by an appeal as feeble as this.

Contrast this situation with almost any other in which we would be prepared to acknowledge the existence of grounds for a moral requirement to give the drug to these five people. Suppose, for example, that these five had contracted with me in advance to deliver this drug to them at this time and place. It would not seem likely that anyone would think that the fact that I would prefer to give it to someone else instead would alter in any way what I was morally required to do. But of course it might make it harder, psychologically, for me to do what I ought to do. Again, suppose that these five are American soldiers and I am an army doctor with what little is left of the issue of this drug. And let us suppose that this other person is someone I know and like but is a citizen of some other country. Would anyone imagine that the fact that I would prefer to use the drug to save this one person could somehow nullify or lift my obligation to distribute the drug to the five soldiers?

The point is this. Generally, when the facts are such that any impartial person would recognize a moral obligation to do something as important to people as giving this drug to these five would be to them, then an appeal to the fact that one happens to be partial to the interests of some others would do nothing to override the moral obligation. Yet this is the position of those who maintain that in this situation any impartial person would be *morally required* to distribute his drug in fifths to the five. But because I, personally, would prefer to give it to someone else, it is permissible for me to do so.³

I am inclined to think, then, that we should either agree that it would be wrong for me to save David in this situation or admit that

3. There are a number of possible contortions that one might go through in an attempt to reconcile these views. I cannot consider them all here. What I am chiefly interested in stressing is that there are serious difficulties involved in any attempt to reconcile these positions. My hope is that, in view of these difficulties, those who would maintain the original position might be brought to reconsider with an open mind the alleged grounds for the moral requirement to save the greater number in cases where one is in fact impartial in one’s concern for those involved.

there are no grounds for a moral requirement on anyone, special obligations apart, to save the five instead of David. Now as I said earlier there are those who will take the view that I do wrong when I give preference to David in this situation. They may feel that what has been said so far only proves the point. So now I would like to say something in support of the opinion that it would be morally permissible for a person in such circumstances to save a friend rather than the five strangers.

Suppose the drug belongs to your friend David. It is his drug, his required dosage. Now there are these five strangers, strangers to David as well as to you. Would you try to persuade David to give his drug to these five people? Do you think you should? Suppose you were to try. How would you begin? You are asking him to give up his life so that each of the five others, all strangers to him, might continue to live.

Imagine trying to reason with David as you would, presumably, have reasoned with yourself were the drug yours. "David, to be sure it is a bad thing, a very bad thing, that you should die. But don't you see it is a far worse thing that these five people should die? Now you are in a position to prevent either of these bad things from happening. Unfortunately you cannot prevent them both. So you ought to insure that the worst thing doesn't happen."

Don't you think that David might demur? Isn't he likely to ask: "Worse for whom?" And it seems natural and relevant that he should continue to put his case in some such way as this: "It is a far worse thing for me that I should die than that they should. I allow that for each of them it would be a worse thing were they all to die while I continue to live than it would be were I to die and they to continue to live. Indeed I wouldn't ask, nor would I expect, any one of them to give up his life so that I, a perfect stranger, might continue to live mine. But why should you, or any one of them, expect me to give up my life so that each of them might continue to live his?"

I think David's question deserves an answer. What could there be about these strangers that might induce David to think it worth giving up his life so that they might continue to live theirs? The usual sort of utilitarian reasoning would be comical if it were not so outrageous. Imagine any one of these five entreating David, "Look here David. Here I am but one person. If you give me one-fifth of your drug I will

continue to live. I am confident that I will garner over the long haul a net balance of pleasure over pain, happiness over misery. Admittedly, if this were all that would be realized by your death I should not expect that you would give up your life for it. I mean, it may not be unreasonable to think that you yourself, were you to continue to live, might succeed in realizing at least as favorable a balance of happiness. But here, don't you see, is a second person. If he continues to live he too will accumulate a nice balance of pleasure over pain. And here is yet a third, a fourth, and finally a fifth person. Now, we would not ask you to die to make possible the net happiness realized in the life of any one of us five. For you might well suppose that you could realize as much in your own lifetime. But it would be most unreasonable for you to think that you could realize in your one lifetime anything like as much happiness as we get when we add together our five distinct favorable balances."

Such reasoning coming from some disinterested outside party might be a little less contemptible, but surely not a bit less foolish. But if we recognize the absurdity of trying to sell David on the idea that it would be a worse thing were these five persons to die than it would be were he to die by suggesting he focus on the large sum of their added happinesses as compared to his own, just what kind of reasoning would sound less absurd? Is it less absurd to ask him to focus on the large sum of intrinsic value possessed by five human beings, quite apart from considerations of their happiness, as compared to the value of himself alone?

I cannot imagine that I could give David any reason why *he* should think it better that these five strangers should continue to live than that he should. In using his drug to preserve his own life he acts to preserve what is, understandably, more important to him. He values his own life more than he values any of theirs. This is, of course, not to say that he thinks he is more valuable, period, than any one of them, or than all of them taken together. (Whatever could such a remark mean?) Moreover, and this I would like to stress, in not giving his drug to these five people he does not wrong any of them. He violates no one's rights. None of these five has a legitimate claim on David's drug in this situation, and so the five together have no such claim. Were they to attack David and to take his drug, they would be mur-

derers. Both you and David would be wholly within your rights to defend against any such attempt to deprive him of his drug.

Such, in any case, is my view. I hope that most people would agree with me. But if it is morally permissible for David in this situation to give himself all of his drug, why should it be morally impermissible for me to do the same? It is my drug. It is more important to me that David should continue to live than it is that these five strangers should. I value his life more than I value theirs. None of these five has any special claim to my drug in this situation. None of them can legitimately demand of me that I give him the drug instead of giving it to David. And so the five together have no such special claim. I violate no one's rights when I use my drug to save David's life. Were these five, realizing that I was about to give my drug to David, to attempt to take it from me, I would think myself wholly justified in resisting.

Thus far I have argued that, since it would not be morally impermissible for the one person, David, to use all of his drug to save himself instead of these five others, it cannot be morally impermissible for me, were the drug mine and given that I am under no special obligations to any of these five, to use it all to save David instead of these other five. In so arguing I have committed myself to a view that may strike some as counterintuitive. On my view, if one party, *A*, must decide whether to spare another party, *B*, some loss or harm *H*, or to spare a third party, *C*, some loss or harm *H'*, it cannot be *A*'s moral duty, special obligations apart, to spare *C* harm *H'* unless it would be *B*'s duty, in the absence of special obligations to the contrary, to spare *C* harm *H'* if he could, even at the expense of suffering *H* himself. To put it another way, my thinking here is simply this. If it would be morally permissible for *B* to choose to spare himself a certain loss, *H*, instead of sparing another person, *C*, a loss, *H'*, in a situation where he cannot spare *C* and himself as well, then it must be permissible for someone else, not under any relevant special obligations to the contrary, to take *B*'s perspective, that is, to choose to secure the outcome most favorable to *B* instead of the outcome most favorable to *C*, if he cannot secure what would be best for each.

The following kind of case might be raised as a counterexample. Many of us, perhaps most of us, might agree that were *B* somehow situated so that he could spare *C* the loss of his life, or spare himself

the loss of an arm, but could not do both, it would not be morally required, special obligations apart, that he choose to spare *C* the loss of his life. "But," it will be asked, "suppose you are the one who must choose? You can either spare this person, *C*, the loss of his life, or spare *B* the loss of his arm. Even apart from any special obligations to *C*, wouldn't you acknowledge that you ought to spare *C* the loss of his life? Wouldn't it be wrong for you to spare *B* his loss and let *C* die?"

Well, I do not think it would be morally impermissible for me to spare *B* the loss of his arm in such a situation. What exactly would be the ground for such a moral requirement? I am to choose which of two possible outcomes is to be realized: in the one, *B* retains his arm intact and *C* dies; in the other, *B* loses his arm and *C* does not die. If the choice were *B*'s it would be permissible for him to choose the first outcome. But it is not permissible for me to make this same choice? Why exactly is this? By hypothesis, I am under no relevant special obligations in this situation. So what is the difference between *B* and me in virtue of which I am morally required to secure the outcome most favored by *C*, though *B* would not be? Unless it is for some reason morally impermissible for one person to take the same interest in another's welfare as he himself takes in it, it must be permissible for me, in the absence of special obligations to the contrary, to choose the outcome that is in *B*'s best interest. And, of course, this is what I would do if *B*'s welfare were more important to me than *C*'s.

There may well come a point, however, at which the difference between what *B* stands to lose and *C* stands to lose is such that I would spare *C* his loss. But in just these situations I am inclined to think that even if the choice were *B*'s he too should prefer that *C* be spared his loss. For some people such a point of difference may already have been reached in the case where *B* stands to lose an arm, while *C* stands to lose his life. There are profoundly important differences in attitude among people here that I do not know how to reconcile. I personally do not think that anyone should be moved, in the absence of special considerations, to spare me the loss of my life rather than sparing themselves the loss of an arm. Others seem to think that they should.

I suspect that many of those who see in the purported counterexample a forceful objection to my view are people who more than half believe that (ideally) they really should be prepared to spare me the

loss of my life even at the expense of losing their arms. Yet they are doubtful that they could bring themselves to make such a choice were it actually to come to that. Sensing this about themselves they are understandably reluctant to openly place such a demand on another. However when they imagine themselves in the role of a third party, who is not especially concerned about *B*, they feel less conflict about sparing *C* the loss of his life. They, after all, will not have to lose their arms. But if this is their thinking, then they are not raising a serious objection to the view I have taken.

Let me return now to a further discussion of the original trade-off situation. It is my conviction that were the drug David's to use, he would do nothing wrong, special obligations apart, were he to use it to save himself instead of giving it up to the five strangers. For the same reasons, I believe that were the drug mine and David someone I know and like, it would not be wrong of me, special obligations apart, to save him rather than the five strangers. And so I feel compelled to deny that any third party, relevant special obligations apart, would be *morally required* to save the five persons and let David die. So what do I think one should do in such a situation in the absence of any special concern for any of the parties involved?

First, let me suggest what I would do in many such cases. Here are six human beings. I can empathize with each of them. I would not like to see any of them die. But I cannot save everyone. Why not give each person an equal chance to survive? Perhaps I could flip a coin. Heads, I give my drug to these five. Tails, I give it to this one. In this way I give each of the six persons a fifty-fifty chance of surviving. Where such an option is open to me it would seem to best express my equal concern and respect for each person. Who among them could complain that I have done wrong? And on what grounds?⁴

The claim that one ought to save the many instead of the few was made to rest on the claim that, other things being equal, it is a worse thing that these five persons should die than that this one should. It

4. After I had written this paper, my attention was called to Miss Anscombe's note of some years back on this case as put originally by Mrs. Foot. She too was impressed by the fact that in the event a person gave his drug to the one, none of the five others could complain that he had been wronged. Her note is entitled, "Who is Wronged?" *The Oxford Review*, no. 5, 1967.

is this evaluative judgment that I cannot accept. I do not wish to say in this situation that it is or would be a worse thing were these five persons to die and David to live than it is or would be were David to die and these five to continue to live. I do not wish to say this unless I am prepared to qualify it by explaining to whom or for whom or relative to what purpose it is or would be a worse thing.

I grant that for each one of the five persons, it would be worse were David to survive and they to die than it would be if David were to die and the five to survive. But, of course, from David's perspective the matter is otherwise. For him it would be a worse thing were he to die. From my perspective, I am supposing in this situation that it does not really matter who lives and who dies. My situation is not worsened or bettered by either outcome. No doubt others will be affected differently by what happens. For those who love or need David it would be a better thing were the others to die. But for those especially attached to or dependent on one or the other of these five, it would be better were David to die and these five to live.

Some will be impatient with all this. They will say it is true, no doubt, but irrelevant. They will insist that I say what would be a worse (or a better) thing, period. It seems obvious to them that from the moral point of view, since there is nothing special about any of these six persons, it is a worse thing that these five should die while this one continues to live than for this one to die while these five continue to live. It is a worse thing, not necessarily for anyone in particular, or relative to anyone's particular ends, but just a worse thing in itself.

I cannot give a satisfactory account of the meaning of judgments of this kind. But there are important differences between them and those judgments which relativize the value ascribed to some particular person or group, purpose or end. When I judge of two possible outcomes that the one would be worse (or better) for this person or this group, I do not, typically, thereby express a preference between these outcomes. Typically, I do not feel constrained to admit that I or anyone *should* prefer the one outcome to the other. But when I evaluate outcomes from an impersonal perspective (perhaps we may say from a moral perspective), matters are importantly different. When I judge that it would be a worse thing, period, were this to happen than were that to happen, then I do, typically, thereby express a preference be-

tween these outcomes. Moreover, at the very least, I feel constrained to admit that I *should* have such a preference, even if I do not. It is a moral shortcoming not to prefer what is admittedly in itself a better thing to what is in itself a worse thing.

Hence, I cannot give such an impersonal evaluative judgment as the ground for a decision to give the drug to the five instead of to the one. I could not bring myself to say to this one person, "I give my drug to these five and let you die because, don't you see, it is a worse thing, a far worse thing, that they should die than that you should." I do not expect that David, or anyone in his position, should think it a better thing were he to die and these five others to survive than it would be were he to survive and they to die. I do not think him morally deficient in any way because he prefers the outcome in which he survives and the others die to the outcome in which they survive and he dies.

In a situation where the one person, David, is a friend of mine and the others strangers to me, I do have a preference for the one outcome as against the other, to me a natural and acceptable preference. But since I do not expect everyone to share such a preference I will not elevate its expression to the status of a universally binding evaluation. I do not say to the five strangers that I give all of my drug to my friend because it is a better thing in itself that he should survive than that they should. I do not believe any such thing. Rather, I simply explain that David is my friend. His survival is more important to me than theirs. I would expect them to understand this, provided they were members of a moral community acceptable to me, just as I would were our roles reversed. Further, in securing David's survival I violate no one's rights. No further justification of my action is needed, just as no further justification is needed in a situation where the drug belongs to the one person. He need not, and plainly should not, give as the ground for his decision to use his drug to secure his own survival the judgment that it is better in itself that he should survive than that they should. Who could expect any of them to accept that? He need only point out, as if this really needed remarking, that it is more important to him that he survive than it is to him that they should. Furthermore, in thus securing his own survival he violates none of their rights. What more need be said?

In the trade-off situation as presently conceived, all six persons are

strangers to me. I have no special affection for any one of them, no greater concern for one than for any of the others. Further, by hypothesis, my situation will be made neither worse nor better by either outcome. Any preference I might show, therefore, if it is not to be thought arbitrary, would require grounding. Of course this is precisely what an impersonal evaluative judgment of the kind discussed would do. It would provide a reason for the preference I show should I give the drug to the five. But for the reasons given, I cannot subscribe to such an evaluation of these outcomes. Hence, in this situation I have absolutely no reason for showing preference to them as against him, and no reason for showing preference to him as against them. Thus I am inclined to treat each person equally by giving each an equal chance to survive.

Yet I can imagine it will still be said, despite everything, "But surely the numbers must count for something." I can hear the incredulous tones: "Would you flip a coin were it a question of saving fifty persons or saving one? Surely in situations where the numbers are this disproportionate you must admit that one ought to save the many rather than the few or the one."

I would flip a coin even in such a case, special considerations apart. I cannot see how or why the mere addition of numbers should change anything. It seems to me that those who, in situations of the kind in question, would have me count the relative numbers of people involved as something in itself of significance, would have me attach importance to human beings and what happens to them in merely the way I would to objects which I valued. If six objects are threatened by fire and I am in a position to retrieve the five in this room or the one in that room, but unable to get out all six, I would decide what to do in just the way I am told I should when it is human beings who are threatened. Each object will have a certain value in my eyes. If it happens that all six are of equal value, I will naturally preserve the many rather than the one. Why? Because the five objects are together five times more valuable in my eyes than the one.

But when I am moved to rescue human beings from harm in situations of the kind described, I cannot bring myself to think of them in just this way. I empathize with them. My concern for what happens to them is grounded chiefly in the realization that each of them is, as

I would be in his place, terribly concerned about what happens to him. It is not my way to think of them as each having a certain *objective* value, determined however it is we determine the objective value of things, and then to make some estimate of the combined value of the five as against the one. If it were not for the fact that these objects were creatures much like me, for whom what happens to them is of great importance, I doubt that I would take much interest in their preservation. As merely intact objects they would mean very little to me, being, as such, nearly as common as toadstools. The loss of an arm of the *Pietà* means something to me not because the *Pietà* will miss it. But the loss of an arm of a creature like me means something to me only because I know he will miss it, just as I would miss mine. It is the loss *to this person* that I focus on. I lose nothing of value to me should he lose his arm. But if I have a concern for him, I shall wish he might be spared his loss.

And so it is in the original situation. I cannot but think of the situation in this way. For each of these six persons it is no doubt a terrible thing to die. Each faces the loss of something among the things he values most. His loss means something to me only, or chiefly, because of what it means to him. It is the loss to the individual that matters to me, not the loss of the individual. But should any one of these five lose his life, his loss is no greater a loss to him because, as it happens, four others (or forty-nine others) lose theirs as well. And neither he nor anyone else loses anything of greater value to him than does David, should David lose his life. Five individuals each losing his life does not add up to anyone's experiencing a loss five times greater than the loss suffered by any one of the five.

If I gave my drug to the five persons and let David die I cannot see that I would thereby have preserved anyone from suffering a loss greater than that I let David suffer. And, similarly, were I to give my drug to David and let the five die I cannot see that I would thereby have allowed anyone to suffer a loss greater than the loss I spared David. Each person's potential loss has the same significance to me, only as a loss to that person alone. Because, by hypothesis, I have an equal concern for each person involved, I am moved to give each of them an equal chance to be spared his loss.

My way of thinking about these trade-off situations consists, essen-

tially, in seriously considering what will be lost or suffered by this one person if I do not prevent it, and in comparing the significance of that *for him* with what would be lost or suffered by anyone else if I do not prevent it. This reflects a refusal to take seriously in these situations any notion of the sum of two persons' separate losses. To me this appears a quite natural extension of the way in which most would view analogous trade-off situations involving differential losses to those involved, indeed even most of those who find my treatment of the cases thus far described paradoxical. Perhaps then, in one last effort to persuade them, it may be helpful to think about a trade-off situation of this kind.

Suppose I am told that if you, a stranger to me, agree to submit to some pain of significant intensity I will be spared a lesser one. Special circumstances apart, I can see no reason whatever why you should be willing to make such a sacrifice. It would be cowardly of me to ask it of you. Now add a second person, also a stranger to you. Again we are told that if you volunteer to undergo this same considerable pain each of us will be spared a lesser one. I feel it would be no less contemptible of me to ask you to make such a sacrifice in this situation. There is no reason you should be willing to undergo such a pain to spare me mine. There is no reason you should be willing to undergo such a pain to spare this other person his. And that is all there is to it.

Now, adding still others to our number, not one of whom will suffer as much as you are asked to bear, will not change things for me. It ought not to change things for any of us. If not one of us can give you a good reason why you should be willing to undergo a greater suffering so that he might be spared a lesser one, then there is simply no good reason why you should be asked to suffer so that the group may be spared. Suffering is not additive in this way. The discomfort of each of a large number of individuals experiencing a minor headache does not add up to anyone's experiencing a migraine. In such a trade-off situation as this we are to compare your pain or your loss, not to our collective or total pain, whatever exactly that is supposed to be, but to what will be suffered or lost by *any given single one of us*.

Perhaps it would not be unseemly for a stranger who will suffer some great agony or terrible loss unless you willingly submit to some relatively minor pain to ask you to consider this carefully, to ask you

to empathize with him in what he will have to go through. But to my way of thinking it would be contemptible for any one of us in this crowd to ask you to consider carefully, "not, of course, what I personally will have to suffer. None of us is thinking of himself here! But contemplate, if you will, what *we* the group, will suffer. Think of the awful sum of pain that is in the balance here! There are so very many more of us." At best such thinking seems confused. Typically, I think, it is outrageous.

Yet, just such thinking is engaged in by those who, in situations of the kind described earlier, would be moved to a course of action by a *mere consideration* of the relative numbers of people involved. If the numbers should not be given any significance by those involved in these trade-off situations, why should they count for anyone? Suppose that I am in a position either to spare you your pain or to spare this large number of individuals each his lesser pain, but unable to spare both you and them. Why should I attach any significance to their numbers if none of those involved should? I cannot understand how I am supposed to add up their separate pains and attach significance to that alleged sum in a way that would be inappropriate were any of those involved to do it. If, by allowing you to suffer your pain, I do not see that I can thereby spare a single person any greater pain or, in this case, even as much pain, I do not see why calling my attention to the numbers should move me to spare them instead of you, any more than focusing on the numbers should move you to sacrifice for them collectively when you have no reason to sacrifice for them individually.

It is not my intention to argue that in this situation I ought to spare you rather than them just because your pain is "greater" than would be the pain of any one of them. Rather, I want to make it clear that in reaching a decision in such a case it is natural to focus on a comparison of the pain you will suffer, if I do not prevent it, with the pain that would be suffered by any given individual in this group, if I do not prevent it. I want to stress that it does not seem natural in such a case to attempt to add up their separate pains. I would like to combat the apparent tendency of some people to react to the thought of each of fifty individuals suffering a pain of some given intensity in the same way as they might to the thought of some individual suffering a pain

many or fifty times more intense. I cannot but think that some such tendency is at work in the minds of those who attribute significance to the numbers in these trade-off situations.

In the original situation we were to imagine that I must choose between sparing David the loss of his life and sparing five others the loss of their lives. In making my decision I am not to compare his loss, on the one hand, to the collective or total loss to these five, on the other, whatever exactly that is supposed to be. Rather, I should compare what David stands to suffer or lose, if I do not prevent it, to what will be suffered or lost by any other person, if I do not prevent that. Calling my attention to the numbers should not move me to spare them instead of him, any more than focusing on the numbers should move him to sacrifice his life for the group when he has no reason to sacrifice for any individual in the group. The numbers, in themselves, simply do not count for me. I think they should not count for any of us.

I suppose that some will take the apparent absurdity of the following scene as constituting a formidable embarrassment to the opinions I have stated thus far. Volcanic eruptions have placed the lives of many in immediate jeopardy. A large number are gathered at the north end of the island, awaiting evacuation. A handful find themselves on the southern tip. Imagine the captain of the only Coast Guard evacuation ship in the area finding himself midway between. Where shall he head first? Having been persuaded by my argument, to the amazement of his crew and fellow officers, the consternation of the government, and the subsequent outrage in the press, he flips a coin and makes for the south.

Admittedly, it will seem obvious to many people in our moral culture that it is the captain's duty to direct his ship to the north end of the island straightaway with no preliminary coin toss. And I don't wish to deny that this may indeed be his duty. But we must ask what is the source or derivation of his duty? If it is said, simply, that it is the captain's duty to save the many rather than the few because, other things being equal, it is a worse thing that this handful should survive while the many perish than it would be were those few to die and these many to survive, then I would protest. I have said why I think such thinking is unreflective and unacceptable. But I doubt that it is this simple sort of thinking that lies behind the quick and certain

judgments of most who, when presented with this case, declare that the captain would be in violation of his duty were he to flip a coin, and then, perhaps, proceed south.

This situation is different in certain important respects from the kind of case I've been discussing up to this point. In this situation, the captain is seen as deploying a resource that is not his own, not exclusively anyway. And though it is not made explicit in the description of the situation, I suspect that in the minds of those who are so quick to judge it is assumed that each of those in jeopardy has a citizen's equal claim to the use or benefit of that resource. For these reasons the Coast Guard captain is seen as *duty-bound* in the situation; duty-bound to behave in accordance with a policy for the use of that resource agreeable to those whose resource it is. Hence the considerations operative here are quite different from those relevant to the decision of a private citizen captaining his own ship or dispensing his own drug or reaching out his hand under no moral constraints but those that would fall on any man.

The recognition of these differences quite obviously colors the judgments of those to whom such a case is presented. Contrast, for example, the way in which most people would judge the Coast Guard captain's conduct with their judgment on the conduct of a private citizen. Were a private citizen to make first for the south end of the island because among the few are some dear to him while among the many are only strangers, most would not raise a hue and cry. Although some might urge that it would have been a better thing had this person gone north to rescue a larger number, they are not likely to think of his action as a violation of his duty to these people. But even if, tragically enough, the Coast Guard captain had friends among the few and none among the many, it will be seen as a breach of his duty should he first see to the safety of his friends. Here it seems that people think of his action as a violation of the rights of those who have a legitimate claim on the resource. How could the Coast Guard captain justify his decision to go first to the south end of the island? How could he justify it to those many at the north end? A justification is owed to them in this case. Personal preferences won't do. For those in the north are seen as having each an equal claim on that resource.

So this case is different from those previously discussed. Still, it may

be urged, the point is that the captain is thought to be required to secure the safety of the larger number first. It would be wrong of him to flip a coin to decide his course of action. And so isn't this a case of the numbers counting? For what other justification could be given to the handful left to die at the south end of the island except to say: "It would be a worse thing were those many in the north to perish than it would be should only the few of you die."

I think there is a possible alternative justification of the captain's action in this situation that involves no appeal to any such claim as that. It is a more attractive justification. I suspect it comes closer to what most people think (perhaps wrongly) is available in this sort of case. I believe we are inclined to think of the situation in this way. A number of people have joined to invest in a resource, the chief purpose of which is to serve the interests of those who have invested. Whether each has invested an absolutely equal amount, or whether individual investments are scaled to individual resources, is neither here nor there. Theoretically at least, each person's investment (or status) is seen as entitling him to an equal share, an equal claim on the use of that resource or on the benefits from its use. Now a policy for the employment of that resource in just such contingencies as this present trade-off situation must be adopted. And it must be a policy agreeable in advance to all those who are supposed to see their interests as equally served. The captain's duty, then, whatever it is, is seen as deriving from this agreement. Thus, to justify his action to those left behind we need only cite the policy to which they, along with the others, have agreed in advance (theoretically, anyway).

Into the formation of such an agreement or policy, a consideration of the relative numbers in possible future trade-off situations may enter in a way to which I would find no objection; in a way that commits no one to the impersonal, comparative evaluation of the outcomes appealed to in the previous justification of the captain's action. It could well be agreed to by all, in advance, that should a trade-off situation arise the resource is to be used to save the maximum number of those who have equal claims. For we may suppose that none of these people knows, at the time the resource is purchased in their collective name, where in the future he may find himself should a trade-off situation arise, whether among the few or among the many. Hence such a policy

might be found acceptable to all these people simply on the ground that such a policy maximizes each individual's chances of benefiting from the resource.

Against the background supposition of such an agreement, a justification of the claim that it is the captain's duty to proceed straightaway to the north end of the island could be given. It would be wholly compatible with my views on how the numbers should *not* count. For in such a justification no appeal is made to any claim that it is, or would be, in itself, a better thing that those few should die and these many survive than it would be were these few to survive and the many to perish. Such a justification requires no one to acknowledge that his life, or that he himself is, from some impersonal, objective (moral?) perspective, worth less than two or three or three hundred others.

I believe that most people would prefer to think that this sort of justification is available in most cases like the one under discussion. Unfortunately, in many cases it is not. For it may happen that the facts are such that a policy of using a resource to benefit the larger number when not all can be benefited could not plausibly be justified by an appeal to each claimant's desire to maximize his chances of benefiting—on the understanding, of course, that equal chances go to each other claim holder. Imagine, for example, that on this island the majority live around the north end while the southern portion is inhabited by relatively few. It is now proposed that everyone on the island invest in an evacuation ship. A policy of using the ship to save the larger number when not all can be saved could not easily be sold to those in the south on the ground that it provides each person with an equal and maximized chance of survival. It will be clear to them that with such a policy an equal investment does not purchase in the south a benefit equal to what it brings in the north. Still, of course, they might be induced to invest equally. Given their circumstances, it may be the best they can do for themselves. But they would not see this as a policy that gives equal weight to the interests of every would-be share holder.

If the bargaining position of the few were sufficiently strong, I believe these southerners might hold out for a more equitable policy, for genuinely equal shares in the benefits of the proposed resource, or for some reduction on their premiums, or for some compensating benefits from elsewhere. Now can we imagine those in the north at this

point appealing to morality? "Look here, you are all decent people. Don't you see, if it comes down to it, that it would be a better thing if a larger number of us in the north survive while you perish than it would be were you relatively few to survive while we, the larger number, perish? So be sensible and faithful to the principles of true morality and let us agree that, should a trade-off situation arise, the evacuation ship will be used to save the larger number." Who could waste his time with such sophistries? It might be easier simply to compel the minority to go along with the policy. It would be less hypocritical anyway.⁵

Thus far we have been thinking about a situation in which these people who live on this island have, or are proposing to invest in, an evacuation ship. Each person is supposed to see himself as having an equal claim on this resource, for whatever reasons, whether because he is asked to invest or because of his status as an inhabitant of this island. Since the resource is limited, a situation may develop in which not all of them can be served by it. Hence the need for a policy, some method for determining who will be benefited. Plainly there are many possible policies. But not every policy will allow these people to retain their sense of each having an equal claim on the resource. For example, imagine that it is suggested that medical researchers, high-powered managerial types, and people with IQs over 120, be given first priority. Such a policy, whatever the reasons for adopting it, manifestly

5. To be sure, matters may be far more complex than is supposed here. Perhaps this particular investment in an evacuation ship is but one of many investments made by the entire people of this island through their central government for, as it is commonly put, "the common good." Perhaps, then, it could be said to the southerners that although in this instance the proposed policy for the use of the evacuation ship does not accord to them an equal claim on its benefits, they should not complain. They may well have enjoyed advantages at the expense of the northerners in past instances of "social action," and may look forward, through the intrigues of legislative politics, to yet further advantages in the future. Perhaps it could be argued that somehow it all works out in the long run to everyone's advantage. Maybe even some version of the "majority-rule" principle for policy making could be trotted out in such a context. I despair of finding a clear line of argument in this mare's nest. But if one sets the problem against such a background, the search for a justification of the claim that it is the captain's duty to make straight for the north end of the island will lead back to the general moral underpinnings of government and its functions. And these issues, though related, go beyond the scope of this paper.

does not treat everyone on the island equally. It does not reflect a genuinely equal concern for the survival of each person on this island. Thus, if equal concern is what the inhabitants think they are entitled to, they will reject such a policy.

But under certain conditions, they will reject the policy of using the ship to save the larger number in the event of a trade-off situation, and for the same reasons. The minority who live on the southern tip will not see such a policy as according to each islander an equal claim on the collective resource. Imagine that those in the south know that on the north end there are already more people than the evacuation ship can hold. It is proposed that in the event of a trade-off, the ship is to be used to secure the safety of the larger number. You could hardly expect to convince the southerners that such a policy reflects a genuinely equal concern for the survival of each person on the island, that it accords to them a genuinely equal claim on the resource. You may as well try to convince workers with IQs under 100 that the policy of giving priority to researchers, managers, and to people with IQs over 120 reflects an equal concern for their survival.

Now I think this is how most people will think about these matters when asked to judge a policy governing the use of a resource meant for their benefit. Yet it is curious that many of these same people will not think this way when setting out a policy for using their resource to benefit others. Suppose, for example, that the people on this island have purchased their evacuation ship. On a nearby island, also volcanic, lives another group of people. These people have no means of evacuation because they are too poor, perhaps. The islanders who own the ship are willing, when they themselves are in no danger, to extend aid to those on the other island. Again the question of policy arises. They could, of course, without violating anyone's rights, decide to rescue the other islanders in order of IQ or social importance. But perhaps they want a policy that will treat all equally, that will truly reflect their professedly equal concern for each person's survival. They will then reject a policy that gives preference to those who happen to have higher IQs or more prestigious social positions. It would be incompatible with their desire to show an equal concern for each person's survival. And yet if it happens that most of these inhabitants live around the north end, while a minority dwells in the south, our islanders, if they

are like most of us, will adopt the policy of sending their mercy ship first to the north port to evacuate from among the many. True, those who live in the south cannot complain of any violation of their property rights in the vessel. But can such a policy be thought, any more in this case than in the former, to reflect an equal concern for the survival of each, northerner and southerner alike?

נספח ט'

A Defense of
Utilitarianism

Nielsen

be questioned whether any one who has remained equally susceptible to both classes of pleasures, ever knowingly and calmly preferred the lower; though many, in all ages, have broken down in an ineffectual attempt to combine both.

From this verdict of the only competent judges, I apprehend there can be no appeal. On a question which is the best worth having of two pleasures, or which of two modes of existence is the most grateful to the feelings, apart from its moral attributes and from its consequences, the judgment of those who are qualified by knowledge of both, or, if they differ, that of the majority among them, must be admitted as final. And there needs be the less hesitation to accept this judgment respecting the quality of pleasures, since there is no other tribunal to be referred to even on the question of quantity. What means are there of determining which is the acutest of two pains, or the intensest of two pleasurable sensations, except the general suffrage of those who are familiar with both? Neither pains nor pleasures are homogeneous, and pain is always heterogeneous with pleasure. What is there to decide whether a particular pleasure is worth purchasing at the cost of a particular pain, except the feelings and judgment of the experienced? When, therefore, those feelings and judgment declare the pleasures derived from the higher faculties to be preferable *in kind*, apart from the question of intensity, to those of which the animal nature, disjoined from the higher faculties, is susceptible, they are entitled on this subject to the same regard. . . .

For Further Reflection

1. According to Mill, in what ways can the experience of happiness vary? Do you agree?
2. What does Mill mean by "It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied"?
3. In Mill's view, who is to be the judge of the desirability of different forms of pleasure?
4. Do you believe that the quantity of happiness is more important than its quality? Why or why not?

A Defense of Utilitarianism

KAI NIELSEN

Kai Nielsen, until his retirement, was professor of philosophy at Calgary University. He has written important works in the philosophy of religion and in political theory, as well as in ethics. This essay is a clear example of act-utilitarianism, the doctrine that we ought to evaluate each act on its own merits, those merits consisting in whether the act maximizes utility. Nielsen sets forth his theory as a credible alternative to moral conservatism or deontological ethics, which maintains that there are "moral principles, prescribing determinate actions, with which it would always be wrong not to act in accordance no matter what the consequences." He argues, to the contrary, that it is the consequences that determine the moral worth of an action.

Nielsen's arguments in favor of utilitarianism partly depend on the notion of negative responsibility. That is, we are responsible not only for the consequences of our actions, but also for the consequences of our *nonactions*.

I

It is sometimes claimed that any consequentialist view of ethics has monstrous implications which make such a conception of morality untenable. What we must do—so the claim goes—is reject all forms of consequentialism and accept what has been labeled "conservatism" or "moral absolutism." By "conservatism" is meant, here, a normative ethical theory which maintains that there is a privileged moral principle or cluster of moral principles, prescribing determinate actions, with which it would always be wrong not to act in accordance no matter what the consequences. A key example of such a principle is the claim that it is always wrong to kill an innocent human, whatever the consequences of not doing so.

I will argue that such moral conservatism is itself unjustified and, indeed, has morally unacceptable consequences, while

From *Ethics* 82 (1972): 113–124. Reprinted by permission of The University of Chicago Press.

consequentialism does not have implications which are morally monstrous and does not contain evident moral mistakes.

A consequentialist maintains that actions, rules, policies, practices, and moral principles are ultimately to be judged by certain consequences: to wit (for a very influential kind of consequentialism), by whether doing them more than, or at least as much as doing anything else, or acting in accordance with them more than or at least as much as acting in accordance with alternative policies, practices, rules or principles, tends, on the whole, and for *everyone* involved, to maximize satisfaction and minimize dissatisfaction. The states of affairs to be sought are those which maximize these things to the greatest extent possible for all mankind. But while this all sounds very humane and humanitarian, when its implications are thought through, it has been forcefully argued, it will be seen actually to have inhumane and morally intolerable implications. Circumstances could arise in which one holding such a view would have to assert that one was justified in punishing, killing, torturing, or deliberately harming the innocent, and such a consequence is, morally speaking, unacceptable.¹ As Anscombe has put it, anyone who "really thinks, *in advance*, that it is open to question whether such an action as procuring the judicial execution of the innocent should be quite excluded from consideration—I do not want to argue with him; he shows a corrupt mind."²

At the risk of being thought to exhibit a corrupt mind and a shallow consequentialist morality, I should like to argue that things are not as simple and straightforward as Anscombe seems to believe.

Surely, every moral man must be appalled at the judicial execution of the innocent or at the punishment, torture, and killing of the innocent. Indeed, being appalled by such behavior partially defines what it is to be a moral agent. And a consequentialist has very good utilitarian grounds for being so appalled, namely, that it is always wrong to inflict pain for its own sake. But this does not get to the core considerations which divide a conservative position such as Anscombe's from a consequentialist view. There are a series

¹Alan Donagan, "Is There a Credible Form of Utilitarianism?," and H. J. McCloskey, "A Non-Utilitarian Approach to Punishment," both in Michael D. Bayles, ed. *Contemporary Utilitarianism* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968).

²Elizabeth Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 23 (January 1957): 16-17.

of tough cases that need to be taken to heart and their implications thought through by any reflective person, be he a conservative or a consequentialist. By doing this, we can get to the heart of the issue between conservatism and consequentialism. Consider this clash between conservatism and consequentialism arising over the problem of a "just war."

If we deliberately bomb civilian targets, we do not pretend that civilians are combatants in any simple fashion, but argue that this bombing will terminate hostilities more quickly, and will minimize all around suffering. It is hard to see how any brand of utilitarian will escape Miss Anscombe's objections. We are certainly killing the innocent . . . we are not killing them for the sake of killing them, but to save the lives of other innocent persons. Utilitarians, I think, grit their teeth and put up with this as part of the logic of total war; Miss Anscombe and anyone who thinks like her surely has to either redescribe the situation to ascribe guilt to the civilians or else she has to refuse to accept this sort of military tactics as simply wrong.³

It is indeed true that we cannot but feel the force of Anscombe's objections here. But is it the case that anyone shows a corrupt mind if he defends such bombing when, horrible as it is, it will quite definitely lessen appreciably the total amount of suffering and death in the long run, and if he is sufficiently nonevasive not to rationalize such a bombing of civilians into a situation in which all the putatively innocent people—children and all—are somehow in some measure judged guilty? Must such a man exhibit a corrupt moral sense if he refuses to hold that such military tactics are never morally justified? Must this be the monstrous view of a fanatical man devoid of any proper moral awareness? It is difficult for me to believe that this must be so.

Consider the quite parallel actions of guerrilla fighters and terrorists in wars of national liberation. In certain almost unavoidable circumstances, they must deliberately kill the innocent. We need to see some cases in detail here to get the necessary contextual background, and for this reason the motion picture *The Battle of Algiers* can be taken as a convenient point of reference. There we saw Algerian women—gentle, kindly women with children of their own and plainly people of moral sensitivity—with evident heaviness of

³Alan Ryan, "Review of Jan Narveson's *Morality and Utility*," *Philosophical Books* 9, no. 3 (October 1958): 14.

heart, plant bombs which they had every good reason to believe would kill innocent people, including children; and we also saw a French general, also a human being of moral fiber and integrity, order the torture of Arab terrorists and threaten the bombing of houses in which terrorists were concealed but which also contained innocent people, including children. There are indeed many people involved in such activities who are cruel, sadistic beasts, or simply morally indifferent or, in important ways, morally uncomprehending. But the characters I have referred to from *The Battle of Algiers* were not of that stamp. They were plainly moral agents of a high degree of sensitivity, and yet they deliberately killed or were prepared to kill the innocent. And, with inessential variations, this is a recurrent phenomenon of human living in extreme situations. Such cases are by no means desert-island or esoteric cases.

It is indeed arguable whether such actions are always morally wrong—whether anyone should ever act as the Arab women or French general acted. But what could not be reasonably maintained, *pace* Anscombe, by any stretch of the imagination, is that the characters I described from *The Battle of Algiers* exhibited corrupt minds. Possibly morally mistaken, yes; guilty of moral corruption, no.

Dropping the charge of moral corruption but sticking with the moral issue about what actions are right, is it not the case that my consequentialist position logically forces me to conclude that under some circumstances—where the good to be achieved is great enough—I must not only countenance but actually advocate such violence toward the innocent? But is it not always, no matter what the circumstances or consequences, wrong to countenance, advocate, or engage in such violence? To answer such a question affirmatively is to commit oneself to the kind of moral absolutism or conservatism which Anscombe advocates. But, given the alternatives, should not one be such a conservative or at least hold that certain deontological principles must never be overridden?

I will take, so to speak, the papal bull by the horns and answer that there are circumstances when such violence must be reluctantly assented to or even taken to be something that one, morally speaking, must do. But, *pace* Anscombe, this very much needs arguing, and I shall argue it; but first I would like to set out some further but simpler cases which have a similar bearing. They are, by contrast, artificial cases. I use them because, in their greater simplicity, by contrast with my above examples, there are fewer variables to control and I can more conveniently make the essential

conceptual and moral points. But, if my argument is correct for these simpler cases, the line of reasoning employed is intended to be applicable to those more complex cases as well.

II

Consider the following cases embedded in their exemplary tales:

1. *The Case of the Innocent Fat Man*

Consider the story (well known to philosophers) of the fat man stuck in the mouth of a cave on a coast. He was leading a group of people out of the cave when he got stuck in the mouth of the cave and in a very short time high tide will be upon them, and unless he is promptly unstuck, they all will be drowned except the fat man, whose head is out of the cave. But, fortunately or unfortunately, someone has with him a stick of dynamite. The short of the matter is, either they use the dynamite and blast the poor innocent fat man out of the mouth of the cave or everyone else drowns. Either one life or many lives. Our conservative presumably would take the attitude that it is all in God's hands and say that he ought never to blast the fat man out, for it is always wrong to kill the innocent. Must or should a moral man come to that conclusion? I shall argue that he should not.

My first exemplary tale was designed to show that our normal, immediate, rather absolutistic, moral reactions need to be questioned along with such principles as "The direct intention of the death of an innocent person is never justifiable." I have hinted (and later shall argue) that we should *beware* of our moral outrage here—our naturally conservative and unreflective moral reactions—for here the consequentialist has a strong case for what I shall call "moral radicalism." But, before turning to a defense of that, I want to tell another story taken from Philippa Foot but used for my own purposes.⁴ This tale, I shall argue, has a different import than our previous tale. Here our unrehearsed, commonsense moral reactions will stand up under

⁴Philippa Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect," *Oxford Review*, no. 5 (1967): 5-15.

moral scrutiny. But, I shall also argue when I consider them in Section III, that our commonsense moral reactions here, initial expectations to the contrary notwithstanding, can be shown to be justified on consequentialist grounds. The thrust of my argument for this case is that we are not justified in opting for a theistic and/or deontological absolutism or in rejecting consequentialism.

2. *The Magistrate and the Threatening Mob*

A magistrate or judge is faced with a very real threat from a large and uncontrollable mob of rioters demanding a culprit for a crime. Unless the criminal is produced, promptly tried, and executed, they will take their own bloody revenge on a much smaller and quite vulnerable section of the community (a kind of frenzied pogrom). The judge knows that the real culprit is unknown and that the authorities do not even have a good clue as to who he may be. But he also knows that there is within easy reach a disreputable, thoroughly disliked, and useless man, who, though innocent, could easily be blamed so that the mob would be quite convinced that he was guilty and would be pacified if he were promptly executed. Recognizing that he can prevent the occurrence of extensive carnage only by framing some innocent person, the magistrate has him framed, goes through the mockery of a trial, and has him executed. Most of us regard such a framing and execution of such a man in such circumstances as totally unacceptable.⁵ There are some who would say that it is categorically wrong—morally inexcusable—*whatever the circumstances*. Indeed, such a case remains a problem for the consequentialist, but here again, I shall argue, one can consistently remain a consequentialist and continue to accept commonsense moral convictions about such matters.

My storytelling is at an end. The job is to see what the stories imply. We must try to determine whether thinking through their implications should lead a clear-headed and morally sensitive man to abandon consequentialism and to adopt some form of theistic absolutism and/or deontological absolutism. I shall argue that it does not.

⁵Later, I shall show that there are desert-island circumstances—i.e., highly improbable situations—in which such judicial railroading might be a moral necessity. But I also show what little force desert-island cases have in the articulation and defense of a normative ethical theory.

III

I shall consider the last case first because there are good reasons why the consequentialist should stick with commonsense moral convictions for such cases. I shall start by giving my rationale for that claim. If the magistrate were a tough-minded but morally conscientious consequentialist, he could still, on straightforward consequentialist grounds, refuse to frame and execute the innocent man, even knowing that this would unleash the mob and cause much suffering and many deaths. The rationale for his particular moral stand would be that, by so framing and then executing such an innocent man, he would, in the long run, cause still more suffering through the resultant corrupting effect on the institution of justice. That is, in a case involving such extensive general interest in the issue—without that, there would be no problem about preventing the carnage or call for such extreme measures—knowledge that the man was framed, that the law had prostituted itself, would, surely, eventually leak out. This would encourage mob action in other circumstances, would lead to an increased skepticism about the incorruptibility or even the reliability of the judicial process, and would set a dangerous precedent for less clearheaded or less scrupulously humane magistrates. Given such a potential for the corruption of justice, a utilitarian or consequentialist judge or magistrate could, on good utilitarian or consequentialist grounds, argue that it was morally wrong to frame an innocent man. If the mob must rampage if such a sacrificial lamb is not provided, then the mob must rampage.

Must a utilitarian or consequentialist come to such a conclusion? The answer is no. It is the conclusion which is, as things stand, the most reasonable conclusion, but that he *must* come to it is far too strong a claim. A consequentialist could *consistently*—I did not say *successfully*—argue that, in taking the above tough-minded utilitarian position, we have overestimated the corrupting effects of such judicial railroading. His circumstance was an extreme one: a situation not often to be repeated even if, instead of acting as he did, he had set a precedent by such an act of judicial murder. A utilitarian rather more skeptical than most utilitarians about the claims of commonsense morality might reason that the lesser evil here is the judicial murder of an innocent man, vile as it is. He would persist in his moral iconoclasm by standing on the consequentialist rock that the lesser evil is always to be preferred to the greater evil.

The short of it is that utilitarians could disagree, as other consequentialists could disagree, about what is morally required of us in that case. The disagreement here between utilitarians or consequentialists of the same type is not one concerning fundamental moral principles but a disagreement about the empirical facts, about what course of action would in the long run produce the least suffering and the most happiness for *everyone* involved.⁶

However, considering the effect advocating the deliberate judicial killing of an innocent man would have on the reliance people put on commonsense moral beliefs of such a ubiquitous sort as the belief that the innocent must not be harmed, a utilitarian who defended the centrality of commonsense moral beliefs would indeed have a strong utilitarian case here. But the most crucial thing to recognize is that, to regard such judicial bowing to such a threatening mob as unqualifiedly wrong, as morally intolerable, one need not reject utilitarianism and accept some form of theistic or deontological absolutism.

It has been argued, however, that, in taking such a stance, I still have not squarely faced the moral conservative's central objection to the judicial railroading of the innocent. I allow, as a consequentialist, that there could be circumstances, at least as far as logical possibilities are concerned, in which such a railroading would be justified but that, as things actually go, it is not and probably never in fact will be justified. But the conservative's point is that in *no circumstances, either actual or conceivable, would it be justified*. No matter what the consequences, it is unqualifiedly unjustified. To say, as I do, that the situations in which it might be justified are desert-island, esoteric cases which do not occur in life, is not to the point, for, as Alan Donagan argues, "Moral theory is *a priori*, as clear-headed utilitarians like Henry Sidgwick recognized. It is, as Leibniz would say, 'true of all possible worlds.'⁷ Thus, to argue as I have and as others have that the counterexamples directed against the consequentialists appeal to conditions which are never in fact fulfilled or are unlikely to be fulfilled is beside the point.⁸

⁶"Everyone" here is used distributively, i.e., I am talking about the interests of each and every one. In that sense, everyone's interests need to be considered.

⁷Donagan, op. cit., p. 189.

⁸T. L. S. Sprigge argues in such a manner in his "A Utilitarian Reply to Dr. McCloskey" in Michael D. Bayles, ed. *Contemporary Utilitarianism* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968).

Whether "a moral theory is true or false depends on whether its implications for all possible worlds are true. Hence, whether utilitarianism (or consequentialism) is true or false cannot depend on how the actual world is."⁹ It is possible to specify logically conceivable situations in which consequentialism would have implications which are monstrous—for example, certain beneficial judicial murders of the innocent (whether they are even remotely likely to obtain is irrelevant)—hence consequentialism must be false.

We should not take such a short way with consequentialists, for what is true in Donagan's claim about moral theory's being a priori will not refute or even render implausible consequentialism, and what would undermine it in such a claim about the a priori nature of moral theory and presumably moral claims is not true.

To say that moral theory is a priori is probably correct if that means that categorical moral claims—fundamental moral statements—cannot be deduced from empirical statements or nonmoral theological statements, such that it is a contradiction to assert the empirical and/or nonmoral theological statements and deny the categorical moral claims or vice versa.¹⁰ In that fundamental sense, it is reasonable and, I believe, justifiable to maintain that moral theory is autonomous and a priori. It is also a priori in the sense that moral statements are not themselves a kind of empirical statement. That is, if I assert "One ought never to torture any sentient creature" or "One ought never to kill an innocent man," I am not trying to predict or describe what people do or are likely to do but am asserting what they are *to do*. It is also true that, if a moral statement is true, it holds for all possible worlds *in which situations are exactly the sort characterized in the statement*. If it is true for one, it is true for all. You cannot consistently say that *A* ought to do *B* in situation *Y* and deny that someone exactly like *A* in a situation exactly like *Y* ought to do *B*.

In these ways, moral claims and indeed moral theory are a priori. But it is also evident that none of these ways will touch the consequentialist or utilitarian arguments. After all, the consequentialist need not be, and typically has not been, an ethical naturalist—he need not think moral claims are derivable from factual claims

⁹Donagan, op. cit., p. 194.

¹⁰There is considerable recent literature about whether it is possible to derive moral claims from nonmoral claims. See W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy* (New York: St. Martin's Press, 1969).

or that moral claims are a subspecies of empirical statement and he could accept—indeed, he must accept—what is an important truism anyway, that you cannot consistently say that *A* ought to do *B* in situation *Y* and deny that someone exactly like *A* in a situation exactly like *Y* ought to do *B*. But he could and should deny that moral claims are a priori in the sense that rational men must or even will make them without regard for the context, the situation, in which they are made. We say people ought not to drive way over the speed limit, or speed on icy roads, or throw knives at each other. But, if human beings had a kind of metallic exoskeleton and would not be hurt, disfigured, or seriously inconvenienced by knives sticking in them or by automobile crashes, we would not—so evidently at least—have good grounds for saying such speeding or knife throwing is wrong. It would not be so obvious that it was unreasonable and immoral to do these things if these conditions obtained.

In the very way we choose to describe the situation when we make ethical remarks, it is important in making this choice that we know what the world is like and what human beings are like. Our understanding of the situation, our understanding of human nature and motivation cannot but affect our structuring of the moral case. The consequentialist is saying that, as the world goes, there are good grounds for holding that judicial killings are morally intolerable, though he would have to admit that if the world (including human beings) were very different, such killings could be something that ought to be done. But, in holding this, he is not committed to denying the universalizability of moral judgments, for, where he would reverse or qualify the moral judgment, the situation must be different. He is only committed to claiming that, where the situation is the same or relevantly similar and the persons are relevantly similar, they must, if they are to act morally, do the same thing. However, he is claiming both (1) that, as things stand, judicial killing of the innocent is always wrong and (2) that it is an irrational moral judgment to assert of reasonably determinate actions (e.g., killing an innocent man) that they are unjustifiable and morally unacceptable on all *possible* worlds, whatever the situation and whatever the consequences.

Donagan's claims about the a priori nature of moral theories do not show such a consequentialist claim to be mistaken or even give us the slightest reason for thinking that it is mistaken. What is brutal and vile, for example, throwing a knife at a human being just

for the fun of it, would not be so, if human beings were invulnerable to harm from such a direction because they had a metallic exoskeleton. Similarly, what is, as things are, morally intolerable, for example, the judicial killing of the innocent, need not be morally intolerable in all conceivable circumstances.

Such considerations support the utilitarian or consequentialist skeptical of simply taking the claims of our commonsense morality as a rock-bottom ground of appeal for moral theorizing. Yet it may also well be the case—given our extensive cruelty any way—that, if we ever start sanctioning such behavior, an even greater callousness toward life than the very extensive callousness extant now will, as a matter of fact, develop. Given a normative ethical theory which sanctions, *under certain circumstances*, such judicial murders, there may occur an undermining of our moral disapproval of killing and our absolutely essential moral principle that all human beings, great and small, are deserving of respect. This is surely enough, together with the not unimportant weight of even our unrehearsed moral feelings, to give strong utilitarian weight *here* to the dictates of our commonsense morality. Yet, I think I have also said enough to show that someone who questions their “unquestionableness” in such a context does not thereby exhibit a “corrupt mind” and that it is an open question whether he must be conceptually confused or morally mistaken over this matter.

IV

So far, I have tried to show with reference to the case of the magistrate and the threatening mob how consequentialists can reasonably square their normative ethical theories with an important range of commonsense moral convictions. Now, I wish by reference to the case of the innocent fat man to establish that there is at least a serious question concerning whether such fundamental commonsense moral convictions should always function as “moral facts” or a kind of moral ground to test the adequacy of normative ethical theories or positions. I want to establish that careful attention to such cases shows that we are not justified in taking the principles embodied in our commonsense moral reasoning about such cases as normative for all moral decisions. That a normative ethical theory is incompatible with some of our ‘moral intuitions’ (moral feelings or convictions) does not refute the normative ethical theory. What I will try to

do here is to establish that this case, no more than the case examined in Section III, gives us adequate grounds for abandoning consequentialism and for adopting moral conservatism.

Forget the levity of the example and consider the case of the innocent fat man. If there really is no other way of unsticking our fat man and if plainly, without blasting him out, everyone in the cave will drown, then, innocent or not, he should be blasted out. This indeed overrides the principle that the innocent should never be deliberately killed, but it does not reveal a callousness toward life, for the people involved are caught in a desperate situation in which, if such extreme action is not taken, many lives will be lost and far greater misery will obtain. Moreover, the people who do such a horrible thing or acquiesce in the doing of it are not likely to be rendered more callous about human life and human suffering as a result. Its occurrence will haunt them for the rest of their lives and is as likely as not to make them more rather than less morally sensitive. It is not even correct to say that such a desperate act shows a lack of respect for persons. We are not treating the fat man merely as a means. The fat man's person—his interests and rights—are not ignored. Killing him is something which is undertaken with the greatest reluctance. It is only when it is quite certain that there is no other way to save the lives of the others that such a violent course of action is justifiably undertaken.

Alan Donagan, arguing rather as Anscombe argues, maintains that "to use any innocent man ill for the sake of some public good is directly to degrade him to being a mere means" and to do this is of course to violate a principle essential to morality, that is, that human beings should never merely be treated as means but should be treated as ends in themselves (as persons worthy of respect).¹¹ But, as my above remarks show, it need not be the case, and in the above situation it is not the case, that in killing such an innocent man we are treating him *merely* as a means. The action is universalizable, all alternative actions which would save his life are duly considered, the blasting out is done only as a last and desperate resort with the minimum of harshness and indifference to his suffering and the like. It indeed sounds ironical to talk this way, given what is done to him. But if such a terrible situation were to arise, there would always be more or less humane ways of going about one's grim task. And in acting in the more humane ways

¹¹Donagan, *op. cit.*, pp. 199–200.

toward the fat man, as we do what we must do and would have done to ourselves were the roles reversed, we show a respect for his person.¹²

In so treating the fat man—not just to further the public good but to prevent the certain death of a whole group of people (that is, to prevent an even greater evil than his being killed in this way)—the claims of justice are not overridden either, for each individual involved, if he is reasoning correctly, should realize that if he were so stuck rather than the fat man, he should in such situations be blasted out. Thus, there is no question of being unfair. Surely we must choose between evils here, but is there anything more reasonable, more morally appropriate, than choosing the lesser evil when doing or allowing some evil cannot be avoided? That is, where there is no avoiding both and where our actions can determine whether a greater or lesser evil obtains, should we not plainly always opt for the lesser evil? And is it not obviously a greater evil that all those other innocent people should suffer and die than that the fat man should suffer and die? Blowing up the fat man is indeed monstrous. But letting him remain stuck while the whole group drowns is still more monstrous.

The consequentialist is on strong moral ground here, and, if his reflective moral convictions do not square either with certain unrehearsed or with certain reflective particular moral convictions of human beings, so much the worse for such commonsense moral convictions. One could even usefully and relevantly adapt here—though for a quite different purpose—an argument of Donagan's. Consequentialism of the kind I have been arguing for provides so persuasive "a theoretical basis for common morality that when it contradicts some moral intuition, it is natural to suspect that intuition, not theory, is corrupt."¹³ Given the comprehensiveness, plausibility, and overall rationality of consequentialism, it is not unreasonable to override even a deeply felt moral conviction if it does not square with such a theory, though, if it made no sense or overrode the bulk of or even a great many of our considered moral convictions, that would be another matter indeed.

Anticonsequentialists often point to the inhumanity of people

¹²Again, I am not asserting that we would have enough fortitude to assent to it were the roles actually reversed. I am making a conceptual remark about what as moral beings we must try to do and not a psychological observation about what we can do.

¹³Donagan, *op. cit.*, p. 198.

who will sanction such killing of the innocent, but cannot the compliment be returned by speaking of the even greater inhumanity, conjoined with evasiveness, of those who will allow even more death and far greater misery and then excuse themselves on the ground that they did not intend the death and misery but merely forbore to prevent it? In such a context, such reasoning and such forbearing to prevent seems to me to constitute a moral evasion. I say it is evasive because rather than steeling himself to do what in normal circumstances would be a horrible and vile act but in this circumstance is a harsh moral necessity, he allows, when he has the power to prevent it, a situation which is still many times worse. He tries to keep his "moral purity" and avoid "dirty hands" at the price of utter moral failure and what Kierkegaard called "double-mindedness." It is understandable that people should act in this morally evasive way but this does not make it right.

My consequentialist reasoning about such cases as the case of the innocent fat man is very often resisted on the grounds that it starts a very dangerous precedent. People rationalize wildly and irrationally in their own favor in such situations. To avoid such rationalization, we must stubbornly stick to our deontological principles and recognize as well that very frequently, if people will put their wits to work or just endure, such admittedly monstrous actions done to prevent still greater evils will turn out to be unnecessary.

The general moral principles surrounding bans on killing the innocent are strong and play such a crucial role in the ever-floundering effort to humanize the savage mind—savage as a primitive and savage again as a contemporary in industrial society—that it is of the utmost social utility, it can be argued, that such bans against killing the innocent not be called into question in any practical manner by consequentialist reasoning.

However, in arguing in this way, the moral conservative has plainly shifted his ground, and he is himself arguing on consequentialist grounds that we must treat certain nonconsequentialist moral principles as absolute (as principles which can never *in fact*, from a reasonable moral point of view, be overridden, for it would be just too disastrous to do so).¹⁴ But now he is on my home court, and my reply is that there is no good evidence at all that in the

¹⁴Jonathan Bennett, "Whatever the Consequences," *Analysis* 26 (1966), has shown that this is a very common equivocation for the conservative and makes, when unnoticed, his position seem more plausible than it actually is.

circumstances I characterized, overriding these deontological principles would have this disastrous effect. I am aware that a bad precedent could be set. Such judgments must not be made for more doubtful cases. But my telling my two stories in some detail, and my contrasting them, was done in order to make evident the type of situation, with its attendant rationale, in which the overriding of those deontological principles can be seen clearly to be justified and the situations in which this does obtain and why. My point was to specify the situations in which we ought to override our commonsense moral convictions about those matters, and the contexts in which we are not so justified or at least in which it is not clear which course of action is justified.¹⁵

If people are able to be sufficiently clear-headed about these matters, they can see that there are relevant differences between the two sorts of cases. But I was also carefully guarding against extending such "moral radicalism"—if such it should be called—to other and more doubtful cases. Unless solid empirical evidence can be given that such a "moral radicalism" would—if it were to gain a toehold in the community—overflow destructively and inhumanely into the other doubtful and positively unjustifiable situations, nothing has been said to undermine the correctness of my consequentialist defense of 'moral radicalism' in the contexts in which I defended it.

For Further Reflection

1. Analyze Nielsen's arguments for utilitarianism. What are their strengths and weaknesses?
2. Does it make sense to use utilitarian reasoning in deciding how to fight a war? How would a deontologist and a utilitarian differ in deciding on the morality of dropping the A-bomb on Hiroshima during World War II?

¹⁵I have spoken, conceding this to the Christian absolutist for the sake of the discussion, as if (1) it is fairly evident what our commonsense moral convictions are here and (2) that they are deontological principles taken to hold no matter what the consequences. But that either (1) or (2) is clearly so seems to me very much open to question.

נספח י'

Against
Utilitarianism

Williams

3. Consider the two examples given in this article: the fat man in the cave and the judge and the threatening mob. What is the morally right thing to do in these cases? Does utilitarianism have a better answer than deontological ethics to this question?
4. What is negative responsibility? What are its implications? What are some problems with it?

Against Utilitarianism

BERNARD WILLIAMS

Bernard Williams (1929–2003) held a joint appointment as professor of philosophy at both Oxford University and the University of California at Berkeley. In this selection he argues that utilitarianism is a bad moral theory because it violates moral integrity, itself a deep moral ideal. That is, utilitarians frequently require us to reject conscience and our personal ideals in favor of the “lesser of evils.” It is the concept of *negative responsibility* (discussed in Nielsen’s article) that is the prime culprit in this degenerate process. Because, according to utilitarianism, we are responsible for evil if we knowingly let it happen when we could do something about it, the utilitarian requires us to do lesser evils—even when they require us to violate moral principles and do great harm. Williams offers two examples of how utilitarianism infringes on our integrity.

It is because consequentialism attaches value ultimately to states of affairs, and its concern is with what states of affairs the world contains, that it essentially involves the notion of *negative responsibility*:

Reprinted with permission from *Utilitarianism: For and Against*, edited by J. J. C. Smart and Bernard Williams (Cambridge University Press, 1973).

that if I am ever responsible for anything, then I must be just as much responsible for things that I allow or fail to prevent, as I am for things that I myself, in the more everyday restricted sense, bring about. Those things also must enter my deliberations, as a responsible moral agent, on the same footing. What matters is what states of affairs the world contains, and so what matters with respect to a given action is what comes about if it is done, and what comes about if it is not done, and those are questions not intrinsically affected by the nature of the causal linkage, in particular by whether the outcome is partly produced by other agents.

The strong doctrine of negative responsibility flows directly from consequentialism’s assignment of ultimate value to states of affairs. Looked at from another point of view, it can be seen also as a special application of something that is favoured in many moral outlooks not themselves consequentialist—something which, indeed, some thinkers have been disposed to regard as the essence of morality itself: a principle of impartiality. Such a principle will claim that there can be no relevant difference from a moral point of view which consists just in the fact, not further explicable in general terms, that benefits or harms accrue to one person rather than to another—‘it’s me’ can never in itself be a morally comprehensible reason. [By] this principle, familiar with regard to the reception of harms and benefits, we can see consequentialism as extending to their production: from the moral point of view, there is no comprehensible difference which consists just in my bringing about a certain outcome rather than someone else’s producing it. That the doctrine of negative responsibility represents in this way the extreme of impartiality, and abstracts from the identity of the agent, leaving just a locus of causal intervention in the world—that fact is not merely a surface paradox. It helps to explain why consequentialism can seem to some to express a more serious attitude than non-consequentialist views, why part of its appeal is to a certain kind of high-mindedness. Indeed, that is part of what is wrong with it.

Let us look more concretely at two examples, to see what utilitarianism might say about them, what we might say about utilitarianism and, most importantly of all, what would be implied by certain ways of thinking about the situations. . . .

(1) George, who has just taken his Ph.D. in chemistry, finds it extremely difficult to get a job. He is not very robust in health, which cuts down the number of jobs he might be able to do satisfactorily. His wife has to go out to work to keep them, which itself causes a

great deal of strain, since they have small children and there are severe problems about looking after them. The results of all this, especially on the children, are damaging. An older chemist, who knows about this situation, says that he can get George a decently paid job in a certain laboratory, which pursues research into chemical and biological warfare. George says that he cannot accept this, since he is opposed to chemical and biological warfare. The older man replies that he is not too keen on it himself, come to that, but after all George's refusal is not going to make the job or the laboratory go away; what is more, he happens to know that if George refuses the job, it will certainly go to a contemporary of George's who is not inhibited by any such scruples and is likely if appointed to push along the research with greater zeal than George would. Indeed, it is not merely concern for George and his family, but (to speak frankly and in confidence) some alarm about this other man's excess of zeal, which has led the older man to offer to use his influence to get George the job. . . . George's wife, to whom he is deeply attached, has views (the details of which need not concern us) from which it follows that at least there is nothing particularly wrong with research into CBW. What should he do?

(2) Jim finds himself in the central square of a small South American town. Tied up against the wall are a row of twenty Indians, most terrified, a few defiant, in front of them several armed men in uniform. A heavy man in a sweat-stained khaki shirt turns out to be the captain in charge and, after a good deal of questioning of Jim which establishes that he got there by accident while on a botanical expedition, explains that the Indians are a random group of the inhabitants who, after recent acts of protest against the government, are just about to be killed to remind other possible protestors of the advantages of not protesting. However, since Jim is an honoured visitor from another land, the captain is happy to offer him a guest's privilege of killing one of the Indians himself. If Jim accepts, then as a special mark of the occasion, the other Indians will be let off. Of course, if Jim refuses, then there is no special occasion, and Pedro here will do what he was about to do when Jim arrived, and kill them all. Jim, with some desperate recollection of schoolboy fiction, wonders whether if he got hold of a gun, he could hold the captain, Pedro and the rest of the soldiers to threat, but it is quite clear from the set-up that nothing of that kind is going to work: any attempt at that sort of thing will mean that all the Indians will be killed, and himself. The men against the wall,

and the other villagers, understand the situation, and are obviously begging him to accept. What should he do?

To these dilemmas, it seems to me that utilitarianism replies, in the first case, that George should accept the job, and in the second, that Jim should kill the Indian. Not only does utilitarianism give these answers but, if the situations are essentially as described and there are no further special factors, it regards them, it seems to me, as *obviously* the right answers. But many of us would certainly wonder whether, in (1), that could possibly be the right answer at all; and in the case of (2), even one who came to think that perhaps that was the answer, might well wonder whether it was obviously the answer. Nor is it just a question of the rightness or obviousness of these answers. It is also a question of what sort of considerations come into finding the answer. A feature of utilitarianism is that it cuts out a kind of consideration which for some others makes a difference to what they feel about such cases: a consideration involving the idea, as we might first and very simply put it, that each of us is specially responsible for what *he* does, rather than for what other people do. This is an idea closely connected with the value of integrity. It is often suspected that utilitarianism, at least in its direct forms, makes integrity as a value more or less unintelligible. I shall try to show that this suspicion is correct. Of course, even if that is correct, it would not necessarily follow that we should reject utilitarianism; perhaps, as utilitarians sometimes suggest, we should just forget about integrity, in favour of such things as a concern for the general good. However, if I am right, we cannot merely do that, since the reason why utilitarianism cannot understand integrity is that it cannot coherently describe the relations between a man's projects and his actions.

TWO KINDS OF REMOTER EFFECT

A lot of what we have to say about this question will be about the relations between my projects and other people's projects. But before we get on to that, we should first ask whether we are assuming too hastily what the utilitarian answers to the dilemmas will be. In terms of more dire effects of the possible decisions, there does not indeed seem much doubt about the answer in either case; but it might be said that in terms of more remote or less evident effects counterweights might be found to enter the utilitarian scales. Thus the effect on George of a decision to take the job might be invoked,

or its effect on others who might know of his decision. The possibility of there being more beneficent labours in the future from which he might be barred or disqualified, might be mentioned; and so forth. Such effects—in particular, possible effects on the agent's character, and effects on the public at large—are often invoked by utilitarian writers dealing with problems about lying or promise-breaking, and some similar considerations might be invoked here.

There is one very general remark that is worth making about arguments of this sort. The certainty that attaches to these hypotheses about possible effects is usually pretty low; in some cases, indeed, the hypothesis invoked is so implausible that it would scarcely pass if it were not being used to deliver the respectable moral answer, as in the standard fantasy that one of the effects of one's telling a particular lie is to weaken the disposition of the world at large to tell the truth. The demands on the certainty or probability of these beliefs as beliefs about particular actions are much milder than they would be on beliefs favouring the unconventional course. It may be said that this is as it should be, since the presumption must be in favour of the conventional course: but that scarcely seems a *utilitarian* answer, unless utilitarianism has already taken off in the direction of not applying the consequences to the particular act at all.

Leaving aside that very general point, I want to consider now two types of effect that are often invoked by utilitarians, and which might be invoked in connection with these imaginary cases. The attitude or tone involved in invoking these effects may sometimes seem peculiar; but that sort of peculiarity soon becomes familiar in utilitarian discussions; and indeed it can be something of an achievement to retain a sense of it.

First, there is the psychological effect on the agent. Our descriptions of these situations have not so far taken account of how George or Jim will be after they have taken the one course or the other; and it might be said that if they take the course which seemed at first the utilitarian one, the effects on them will be in fact bad enough and extensive enough to cancel out the initial utilitarian advantages of that course. Now there is one version of this effect in which, for a utilitarian, some confusion must be involved, namely that in which the agent feels bad, his subsequent conduct and relations are crippled and so on, *because he thinks that he has done the wrong thing*—for if the balance of outcomes was as it appeared to be *before* invoking this effect, then he has not (from the utilitarian point of view) done the wrong thing. So that version of the effect, for a rational and

utilitarian agent, could not possibly make any difference to the assessment of right and wrong. However, perhaps he is not a thoroughly rational agent, and is disposed to have bad feelings, whichever he decided to do. Now such feelings, which are from a strictly utilitarian point of view irrational—nothing, a utilitarian can point out, is advanced by having them—cannot, consistently, have any great weight in a utilitarian calculation. I shall consider in a moment an argument to suggest that they should have no weight at all in it. But short of that, the utilitarian could reasonably say that such feelings should not be encouraged, even if we accept their existence, and that to give them a lot of weight is to encourage them. Or, at the very best, even if they are straightforwardly and without any discount to be put into the calculation, their weight must be small: they are after all (and at best) one man's feelings.

That consideration might seem to have particular force in Jim's case. In George's case, his feelings represent a larger proportion of what is to be weighed, and are more commensurate in character with other items in the calculation. In Jim's case, however, his feelings might seem to be of very little weight compared with other things that are at stake. There is a powerful and recognizable appeal that can be made on this point: as that a refusal by Jim to do what he has been invited to do would be a kind of self-indulgent squeamishness. That is an appeal which can be made by other than utilitarians—indeed, there are some uses of it which cannot be consistently made by utilitarians, as when it essentially involves the idea that there is something dishonourable about such self-indulgence. But in some versions it is a familiar, and it must be said a powerful, weapon of utilitarianism. One must be clear, though, about what it can and cannot accomplish. The most it can do, so far as I can see, is to invite one to consider how seriously, and for what reasons, one feels that what one is invited to do is (in these circumstances) wrong, and in particular, to consider that question from the utilitarian point of view. When the agent is not seeing the situation from a utilitarian point of view, the appeal cannot force him to do so; and if he does come round to seeing it from a utilitarian point of view, there is virtually nothing left for the appeal to do. If he does not see it from a utilitarian point of view, he will not see his resistance to the invitation, and the unpleasant feelings he associates with accepting it, *just* as disagreeable experiences of his; they figure rather as emotional expressions of a thought that to accept would be wrong. He may be asked, as by the appeal, to consider whether he is right, and indeed

whether he is fully serious, in thinking that. But the assertion of the appeal, that he is being self-indulgently squeamish, will not itself answer that question, or even help to answer it, since it essentially tells him to regard his feelings just as unpleasant experiences of his, and he cannot, by doing that, answer the question they pose when they are precisely not so regarded, but are regarded as indications of what he thinks is right and wrong. If he does come round fully to the utilitarian point of view then of course he will regard these feelings just as unpleasant experiences of his. And once Jim—at least—has come to see them in that light, there is nothing left for the appeal to do, since *of course* his feelings, so regarded, are of virtually no weight at all in relation to the other things at stake. The 'squeamishness' appeal is not an argument which adds in a hitherto neglected consideration. Rather, it is an invitation to consider the situation, and one's own feelings, from a utilitarian point of view.

The reason why the squeamishness appeal can be very unsettling, and one can be unnerved by the suggestion of self-indulgence in going against utilitarian considerations, is not that we are utilitarians who are uncertain what utilitarian value to attach to our moral feelings, but that we are partially at least not utilitarians, and cannot regard our moral feelings merely as objects of utilitarian value. Because our moral relation to the world is partly given by such feelings, and by a sense of what we can or cannot 'live with,' to come to regard those feelings from a purely utilitarian point of view, that is to say, as happenings outside one's moral self, is to lose a sense of one's moral identity; to lose, in the most literal way, one's integrity. At this point utilitarianism alienates one from one's moral feelings; we shall see a little later how, more basically, it alienates one from one's actions as well. . . .

INTEGRITY

The [two] situations have in common that if the agent does not do a certain disagreeable thing, someone else will, and in Jim's situation at least the result, the state of affairs after the other man has acted, if he does, will be worse than after Jim has acted, if Jim does. The same, on a smaller scale, is true of George's case. I have already suggested that it is inherent in consequentialism that it offers a strong doctrine of negative responsibility. If I know that if I do X , O_1 will eventuate, and if I refrain from doing X , O_2 will, and that O_2 is worse

than O_1 , then I am responsible for O_2 if I refrain voluntarily from doing X . 'You could have prevented it,' as will be said, and truly, to Jim, if he refuses, by the relatives of the other Indians.

In the present cases, the situation of O_2 includes another agent bringing about results worse than O_1 . So far as O_2 has been identified up to this point—merely as the worse outcome which will eventuate if I refrain from doing X —we might equally have said that what that other brings about is O_2 ; but that would be to under-describe the situation. For what occurs if Jim refrains from action is not solely twenty Indians dead, but *Pedro's killing twenty Indians*, and that is not a result which Pedro brings about, though the death of the Indians is. We can say: what one does is not included in the outcome of what one does, while what another does can be included in the outcome of what one does. For that to be so, as the terms are now being used, only a very weak condition has to be satisfied: for Pedro's killing the Indians to be the outcome of Jim's refusal, it only has to be causally true that if Jim had not refused, Pedro would not have done it.

That may be enough for us to speak, in some sense, of Jim's responsibility for that outcome, if it occurs; but it is certainly not enough, it is worth noticing, for us to speak of Jim's *making* those things happen. For granted this way of their coming about, he could have made them happen only by making Pedro shoot, and there is no acceptable sense in which his refusal makes Pedro shoot. If the captain had said on Jim's refusal, 'you leave me with no alternative,' he would have been lying, like most who use that phrase. While the deaths, and the killing, may be the outcome of Jim's refusal, it is misleading to think, in such a case, of Jim having an *effect* on the world through the medium (as it happens) of Pedro's acts; for this is to leave Pedro out of the picture in his essential role of one who has intentions and projects, projects for realizing which Jim's refusal would leave an opportunity. Instead of thinking in terms of supposed effects of Jim's projects on Pedro, it is more revealing to think in terms of the effects of Pedro's projects on Jim's decision.

Utilitarianism would do well then to acknowledge the evident fact that among the things that make people happy is not only making other people happy, but being taken up or involved in any of a vast range of projects, or—if we waive the evangelical and moralizing associations of the word—commitments. One can be committed to such things as a person, a cause, an institution, a career, one's own genius, or the pursuit of danger.

Now none of these is itself the *pursuit of happiness*: by an exceedingly ancient platitude, it is not at all clear that there could be anything which was just that, or at least anything that had the slightest chance of being successful. Happiness, rather, requires being involved in, or at least content with, something else. It is not impossible for utilitarianism to accept that point: it does not have to be saddled with a naive and absurd philosophy of mind about the relation between desire and happiness. What it does have to say is that if such commitments are worthwhile, then pursuing the projects that flow from them, and realizing some of those projects, will make the person for whom they are worthwhile, happy. It may be that to claim that is still wrong: it may well be that a commitment can make sense to a man (can make sense of his life) without his supposing that it will make him *happy*. But that is not the present point; let us grant to utilitarianism that all worthwhile human projects must conduce, one way or another, to happiness. The point is that even if that is true, it does not follow, nor could it possibly be true, that those projects are themselves projects of pursuing happiness. One has to believe in, or at least want, or quite minimally, be content with, other things, for there to be anywhere that happiness can come from.

Utilitarianism, then, should be willing to agree that its general aim of maximizing happiness does not imply that what everyone is doing is just pursuing happiness. On the contrary, people have to be pursuing other things. What those other things may be, utilitarianism, sticking to its professed empirical stance, should be prepared just to find out. No doubt some possible projects it will want to discourage, on the grounds that their being pursued involves a negative balance of happiness to others: though even there, the unblinking accountant's eye of the strict utilitarian will have something to put in the positive column, the satisfactions of the destructive agent. Beyond that, there will be a vast variety of generally beneficent or at least harmless projects; and some no doubt, will take the form not just of tastes or fancies, but of what I have called "commitments." It may even be that the utilitarian researcher will find that many of those with commitments, who have really identified themselves with objects outside themselves, who are thoroughly involved with other persons, or institutions, or activities or causes, are actually happier than those whose projects and wants are not like that. If so, that is an important piece of utilitarian empirical lore.

When I say "happier" here, I have in mind the sort of consideration which any utilitarian would be committed to accepting: as for instance that such people are less likely to have a breakdown or commit suicide. Of course that is not all that is actually involved, but the point in this argument is to use to the maximum degree utilitarian notions, in order to locate a breaking point in utilitarian thought. In appealing to this strictly utilitarian notion, I am being more consistent with utilitarianism than [J.J.C.] Smart is. In his struggles with the problem of the brain-electrode man, Smart commends the idea that "happy" is a partly evaluative term, in the sense that we call "happiness" those kinds of satisfaction which, as things are, we approve of. But *by what standard* is this surplus element of approval supposed, from a utilitarian point of view, to be allocated? There is no source for it, on a strictly utilitarian view, except further degrees of satisfaction, but there are none of those available, or the problem would not arise. Nor does it help to appeal to the fact that we dislike in prospect things which we like when we get there, for from a utilitarian point of view it would seem that the original dislike was merely irrational or based on an error. Smart's argument at this point seems to be embarrassed by a well-known utilitarian uneasiness, which comes from a feeling that it is not respectable to ignore the "deep," while not having anywhere left in human life to locate it.

Let us now go back to the agent as utilitarian, and his higher-order project of maximizing desirable outcomes. At this level, he is committed only to that: what the outcome will actually consist of will depend entirely on the facts, on what persons with what projects and what potential satisfactions there are within calculable reach of the causal levers near which he finds himself. His own substantial projects and commitments come into it, but only as one lot among others—they potentially provide one set of satisfactions among those which he may be able to assist from where he happens to be. He is the agent of the satisfaction system who happens to be at a particular point at a particular time: in Jim's case, our man in South America. His own decisions as a utilitarian agent are a function of all the satisfactions which he can effect from where he is: and this means that the projects of others, to an indeterminately great extent, determine his decision.

This may be so either positively or negatively. It will be so positively if agents within the causal field of his decision have projects

which are at any rate harmless and so should be assisted. It will equally be so, but negatively, if there is an agent within the causal field whose projects are harmful, and have to be frustrated to maximize desirable outcomes. So it is with Jim and the soldier Pedro. On the utilitarian view, the undesirable projects of other people as much determine, in this negative way, one's decisions as the desirable ones do positively: if those people were not there, or had different projects, the causal nexus would be different, and it is the actual state of the causal nexus which determines the decision. The determination to an indefinite degree of my decisions by other people's projects is just another aspect of my unlimited responsibility to act for the best in a causal framework formed to a considerable extent by their projects.

The decision so determined is, for utilitarianism, the right decision. But what if it conflicts with some project of mine? This, the utilitarian will say, has already been dealt with: the satisfaction to you of fulfilling your project, and any satisfactions to others of your so doing, have already been through the calculating device and have been found inadequate. Now in the case of many sorts of projects, that is a perfectly reasonable sort of answer. But in the case of projects of the sort I have called "commitments," those with which one is more deeply and extensively involved and identified, this cannot just by itself be an adequate answer, and there may be no adequate answer at all. For, to take the extreme sort of case, how can a man, as a utilitarian agent, come to regard as one satisfaction among others, and a dispensable one, a project or attitude round which he has built his life, just because someone else's projects have so structured the causal scene that that is how the utilitarian sum comes out?

The point here is not, as utilitarians may hasten to say, that if the project or attitude is that central to his life, then to abandon it will be very disagreeable to him and great loss of utility will be involved. I have already argued in section 4 that it is not like that; on the contrary, once he is prepared to look at it like that, the argument in any serious case is over anyway. The point is that he is identified with his actions as flowing from projects and attitudes which in some cases he takes seriously at the deepest level, as what his life is about (or, in some cases, this section of his life—seriousness is not necessarily the same as persistence). It is absurd to demand of such a man, when the sums come in from the utility network which the projects of others have in part determined, that

he should just step aside from his own project and decision and acknowledge the decision which utilitarian calculation requires. It is to alienate him in a real sense from his actions and the source of his action in his own convictions. It is to make him into a channel between the input of everyone's projects, including his own, and an output of optimistic decision; but this is to neglect the extent to which *his* actions and *his* decisions have to be seen as the actions and decisions which flow from the projects and attitudes with which he is most closely identified. It is thus, in the most literal sense, an attack on his integrity.

These sorts of considerations do not in themselves give solutions to practical dilemmas such as those provided by our examples; but I hope they help to provide other ways of thinking about them. In fact, it is not hard to see that in George's case, viewed from this perspective, the utilitarian solution would be wrong. Jim's case is different, and harder. But if (as I suppose) the utilitarian is probably right in this case, that is not to be found out just by asking the utilitarian's questions. Discussions of it—and I am not going to try to carry it further here—will have to take seriously the distinction between my killing someone, and its coming about because of what I do that someone else kills them: a distinction based, not so much on the distinction between action and inaction, as on the distinction between my projects and someone else's projects. At least it will have to start by taking that seriously, as utilitarianism does not; but then it will have to build out from there by asking why that distinction seems to have less, or a different, force in this case than it has in George's. One question here would be how far one's powerful objection to killing people just is, in fact, an application of that is the issue of how much it matters that the people at risk are actual, and there, as opposed to hypothetical, or future, or merely elsewhere.

There are many other considerations that could come into such a question, but the immediate point of all this is to draw one particular contrast with utilitarianism: that to reach a grounded decision in such a case should not be regarded as a matter of just discounting one's reactions, impulses and deeply held projects in the face of the pattern of utilities, nor yet merely adding them in—but in the first instance of trying to understand them.

Of course, time and circumstances are unlikely to make a grounded decision, in Jim's case at least, possible. It might not even be decent. Instead of thinking in a rational and systematic way either about

utilities or about the value of human life, the relevance of the people at risk being present, and so forth, the presence of the people at risk may just have its effect. The significance of the immediate should not be underestimated. Philosophers, not only utilitarian ones, repeatedly urge one to view the world *sub specie aeternitatis*, but for most human purposes that is not a good *specie* to view it under. If we are not agents of the universal satisfaction system, we are not primarily janitors of any system of values, even our own: very often, we just act, as a possibly confused result of the situation in which we are engaged. That, I suspect, is very often an exceedingly good thing.

For Further Reflection

1. Why does Williams reject the utilitarian notion of negative responsibility?
2. What is Williams's main objection to *consequentialism* (his term for utilitarianism)? Examine the cases of George and Jim. What do you think is the right thing to do in these cases? What are Williams's answers? Do you agree with his reasoning?
3. What does Williams mean by *integrity*? What role does this notion play in his argument? Some have criticized Williams for unjustifiably exalting integrity too highly. They say, if my feelings of integrity conflict with making hard but rationally supported choices, I ought to overcome those feelings and do what is right. Here is an illustration. I have given my whole life to support political party X, which had admirable goals and did much good. But the party has been irremediably morally corrupted and now is harming people. Still my sense of integrity is tied up in all the good the party once stood for. I reason that it would be a good thing to destroy the party, for the good of humanity, and I have the opportunity to do so. But my sense of integrity prevents me from easily doing this. I deeply identify with party X. Although this may be a hard decision, many ethicists would argue that I must overcome my squeamishness and do the right thing: destroy party X, so that its present evil will be ineffectual. How would Williams deal with this case? How would you?

The Ones Who Walk Away from Omelas

URSULA LE GUIN

Ursula Le Guin is the author of many novels and short story collections, including *The Wind's Twelve Quarters*, from which this short story is taken. The story is about an ideal utilitarian, utopian society that is dependent on one significant suffering. Le Guin credits a passage from the philosopher William James as the point of departure for this story. James wrote:

Or if the hypothesis were offered us of a world in which Messr. Fourier's and Bellamy's and Morris's utopias should all be outdone, and millions kept permanently happy on the one simple condition that a certain lost soul on the far-off edge of things should lead a life of lonely torment, what except a special and independent sort of emotion can it be which would make us immediately feel, even though an impulse arose within us to clutch at the happiness so offered, how hideous a thing would be its enjoyment when deliberately accepted as the fruit of such a bargain?

With a clamor of bells that set the swallows soaring, the Festival of Summer came to the city Omelas, bright-towered by the sea. The rigging of the boats in harbor sparkled with flags. In the streets between houses with red roofs and painted walls, between old moss-grown gardens and under avenues of trees, past great parks and public buildings, processions moved. Some were decorous: old people in long stiff robes of mauve and grey, grave master workmen, quiet, merry women carrying their babies and chatting as they walked. In other streets the music beat faster, a shimmering of gong and tambourine, and the people went dancing, the procession was a dance. Children dodged in and out, their high calls rising like the swallows' crossing flights over the music and the singing. All the processions wound towards the north side of the city, where on

Copyright © 1973 by Ursula K. Le Guin; first appeared in *New Dimensions 3*; from *The Wind's Twelve Quarters*; reprinted by permission of the author and the author's agent, the Virginia Kidd Agency, Inc.