

## אתיקה חילונית: אדם במקום אל

שי פרוגל

### תקציר

הצורך לנסח תפיסה אתית חילונית הוא אחד האתגרים החשובים ביותר של התרבות בת-זמננו. בתפיסה אתית כוונתי לתפיסה כוללת של האדם, שמתייחסת למשמעות קיומו ולערכיו, ולא לקוד התנהגות של קבוצה חברתית או מקצועית מסוימת, כפי שנהוג להשתמש במושג זה כיום. המאמר מציע שלוש גישות פילוסופיות מרכזיות העשויות לסייע בחשיבה על אתיקה חילונית: גישתו של ברוך שפינוזה, שהיה ההוגה הראשון בעת החדשה שניסח תפיסה אתית שאיננה נשענת על האמונה באל; גישתו של פרידריך ניטשה, שיוצאת מהכרזתו הפרובוקטיבית על "מות האלוהים"; וגישת האקזיסטנציאליזם האתאיסטי, המדגיש את התעמתותו האישית של היחיד עם הכרעותיו האתיות. גישה זו תוצג דרך דיון בעמדותיהם של ז'אן-פול סארטר ושל אלבר קאמי.

אפס, לא! יאמר האדם הנאור האמיתי, עמוק הרוח וישר הלב – ישוּבו אל התפילות והמצוות אלה, אשר בהונאה נפשית שִׁמְן חלקם... יתחברו הללו בשמירת חיים ריליגיוזים עם אלה השומרים להנאתם את סדרי החיים ההווים ומוציאים את תועלתם בבערות וברת, אנחנו – לא נלך עמם. כי האומנם יש לנו צורך לשאת בעול הסכלות הכללית בשביל להדמות לכל? האומנם פסקה האש היוקדת בקרבנו לשחרור, לחופש בכל הגילויים, למרות אימת הריקניות, שאין לה תקנה? הטרם נדע, כי מתו, מתו האלים, כל האלים? כן, מתו בשבילנו, מתו לעולמים, ואתם גם חוקיהם, פקודיהם ו"מצוותיהם המעשיות".

(יוסף חיים ברנר, תשמ"ה, עמ' 371)

אחד האתגרים החשובים ביותר של התרבות העכשווית הוא הצורך לנסח תפיסה אתית חילונית. מאמר זה מבקש לתרום להעלאת המודעות לצורך זה דרך דיון בכמה השקפות פילוסופיות מודרניות בולטות, שהתעמתו עם אתגר זה. חשוב להדגיש שאין בכוונת המאמר להציע תפיסה מקורית של אתיקה חילונית, אלא להצביע דרך הדיון בהשקפות השונות על הצורך להכיר בנבדלות המשמעותית של אתיקה חילונית מאתיקה דתית. לכן, בחרתי להתמקד בכמה עמדות פילוסופיות מרכזיות, שהדגישו נבדלות זו וניסחו דרכה את גישתן האתית החדשה. אינני חושב שאתיקה חילונית

יכולה כלל להיות מנוסחת כשיטה מחייבת, מפני שאם האתיקה הדתית נסמכת באופן בסיסי על משוא פנים ביחס לאל, הרי אחד המאפיינים הבולטים של חשיבה חילונית הוא חשיבה ללא משוא פנים. אי לכך, כל יחיד חילוני איננו יכול שלא להתעמת עם האי-נחת שבהיעדר סמכות אתית מוחלטת ומקודשת.

הניסוח האחרון מרמז להשקפתו של זיגמונד פרויד על מצבו הקיומי של האדם המודרני, כפי שהיא מוצגת במאמרו "תרבות בלא נחת" ובמאמריו האחרים הנוגעים לנושא זה, דוגמת "לסוגיית השקפת עולם" ו"עתידה של אשליה" (פרויד, 2000). פרויד מייחס אי-נחת זו באופן מרכזי לכך שהאדם המודרני ויתר או התגבר על מה שהוא מכנה "האשליה הדתית". הערה זו מלמדת, שהשקפתו של פרויד על האדם ועל התרבות הולמת את הקו הרעיוני שדיון זה עוקב אחריו ויכולה לתרום לו תרומה ייחודית. עם זאת, במאמר זה בחרתי שלא לשלב בדיון, כפי שלא שילבתי הוגים אחרים העשויים להיות רלוונטיים לו, דוגמת דיויד יום ועמנואל קאנט, כדי לא לסרב לא את הדיון שלא לצורך ולהחמיץ בכך את תכלית המאמר, שהיא הדגשת הנבדלות של אתיקה חילונית מאתיקה דתית. בחירתו בהוגים שאני דן בהם משקפת ראשית כול את העובדה שהם, יותר מהוגים אחרים, שימשו עכורי מורי דרך בהדגשת נבדלות זו.<sup>1</sup>

חשוב להדגיש, שבתפיסה אתית כוונתי לתפיסה כוללת של האדם, שמתייחסת למשמעות קיומו ולערכיו, ולא לקוד התנהגות של קבוצה חברתית או מקצועית מסוימת, כפי שנהוג להשתמש במושג זה כיום. שורשיו של מושג זה בפילוסופיה היוונית, שתחת כותרת זו דנה בשאלת הקיום הראוי של האדם. סוקרטס דן בכך דרך מושג "החיים הטובים" (*eudaimonia*), ואריסטו ארגן את הדיון בחיבורו אתיקה דרך שאלת הזיקה שבין האושר של האדם, כתכלית האחרונה לקיומו, לבין התנהגותו המוסרית. דורות של פילוסופים המשיכו לדון בשאלה זו דרך המתווה שניסחה הפילוסופיה היוונית, אך ככל שהתחזקה השפעת הנצרות בתרבות המערבית, כך נדחתה האתיקה הפילוסופית לטובת האתיקה הדתית. הדת נתפסה כסמכות כמעט בלעדית לקביעת הקיום הראוי של האדם, והפילוסופיה לכל היותר סיפקה המשגות משוכללות לתפיסה הדתית. הדוגמה הבולטת ביותר לכך בתרבות היהודית היא הגותו של הרמב"ם, המשתמש בהמשגות פילוסופיות, בעיקר אריסטוטליות, כדי לתמוך באתיקה הדתית.

1 דיון פילוסופי רחב יותר ברעיון, ובו התייחסות להוגים רבים יותר ואף להופעתו בתרבות העברית החדשה עם יוסף חיים ברנר, ניתן למצוא ביחידה שכתבתי לקורס "תהליכי החילון בתרבות היהודית בעת החדשה" של האוניברסיטה הפתוחה (פרוגל ואחרים, ברפוס).

ההוגה החשוב הראשון שפורץ מזיגה זו שבין הפילוסופיה לדת בעת החדשה הוא ברוך שפינוזה, בן המאה ה-17. ספרו המרכזי *אתיקה מעמיד במרכזו את מושג האלוהים כשהוא משולל כל משמעות דתית, כדי להציע תפיסה אתית חדשה, המבוססת על מחשבה במקום על אמונה. העדפתה של המחשבה על האמונה הדתית היא ביטוי מובהק של חילוניות, שאף השתמרותו של מושג האלוהים בפילוסופיה של שפינוזה איננה יכולה לעמעם.<sup>2</sup> השכל, שהוא הפן הפעיל היחיד בנפש האנושית לפי השקפתו, צריך להדריך אותנו לקראת קיום אנושי ראוי, המבוסס על מהותנו המשותפת כבני אדם. אציע, לפיכך, את עמדתו האתית של שפינוזה כנדבך פילוסופי ראשון לדיון באתיקה חילונית.*

הוגה המוסיף תרומה מכרעת לדיון באתיקה חילונית הוא פרידריך ניטשה, בן המאה ה-19. ניטשה ממשיך לפתח את הרעיון של אתיקה ללא אלוהים, אך דוחה את האתיקה האוניברסלית שמציע שפינוזה. "מות האלוהים", שמבטא אצל ניטשה את קץ האמונה בסדר מוסרי קוסמי, סותם את הגולל על הרעיון של אתיקה אוניברסלית. ניטשה טוען לאתיקה פרטיקולרית, שיסודה באופן הקיום הייחודי של כל פרט (אינדיבידואל), ולא ברעיון של מהות אנושית אוניברסלית. עמדתו של ניטשה תיבחן אפוא כהמשך לדיון באתיקה חילונית שבו החל שפינוזה, אך באופן שמוביל למסקנות שונות ממסקנותיו של שפינוזה.<sup>3</sup>

2 חשוב לציין שפרשנים רבים של מחשבת שפינוזה לא יסכימו עם עמדה זו, ובדרך כלל יגייו לשם כך את מושג הרליגיוזיות כדי לטעון שמדובר בתפיסה קיומית דתית גם אם לא בתפיסה דתית ממסדית (בן שלמה, 1983; סיגד, 1979). מכיוון שהמאמר איננו בבחינת התפלמסות בדבר הפרשנות הנכונה יותר לכתבי שפינוזה או לכתבים של פילוסופים אחרים, אלא חילוף רעיונות מסוימים מתוך השקפתם, לא נראה לי נכון להיכנס במסגרתו לפולמוס זה. יותר על כן, ההעדפה שמעניק שפינוזה למחשבה על פני האמונה, שהיא המוטיב שהמאמר מתמקד בו, היא מובהקת ומוסכמת בפרשנות של שפינוזה. שפינוזה אף מנסח העדפה זו באופן גלוי וברור פעמים רבות בספריו. אחד הניסוחים הבולטים מופיע בספרו *מאמר תיאולוגי מדיני*: "עוד דבר עלי להראות עתה, והוא שאין בין האמונה או התיאולוגיה לפילוסופיה שום עסק ושום קירבה [...] שהרי תכלית הפילוסופיה אינה אלא האמת, ואילו תכלית האמונה, כפי שהראינו די הצורך, אינה אלא הציות ויראת שמים" (שפינוזה 2003, 152-153).

3 חשוב לציין שיסודות רבים משותפים להגותם של שפינוזה ושל ניטשה, כפי שניטשה עצמו מציין באחד ממכתביו הידועים (מכתב לפרופסור אוברבק, 1881. ראו ניטשה, 1996, עמ' 350). אך במאמר קצר זה בחרתי להתמקד במסקנות השונות שלהן בנוגע לאתיקה האנושית הרצויה בעולם חילוני. דיון משווה נרחב בין עמדותיהם האתיות ניתן למצוא בפרק "שפינוזה וניטשה: אהבת אלוהים ואהבת הגורל" בספרו של ירמיהו יובל *שפינוזה וכופרים אחרים* (1989) ובספרי *אתיקה שפינוזה וניטשה* (פרוגל, 2009).

האקזיסטנציאליסטים האתאיסטיים יכולים להיתפס כממשיכיהם של שפינוזה ושל ניטשה במאמץ לנסח אתיקה חילונית.<sup>4</sup> הם חולקים עם שפינוזה את האמונה בכוחה של יכולת ההבנה האנושית, אך, בדומה לניטשה, מדגישים את החשיבות של האינדיבידואליות על פני חוקים אוניברסליים. האתיקה שלהם מבוססת על מעורבות אישית של כל פרט בסביבה האנושית שהוא פועל בה. אציג בדיון את הדרך שז'אן-פול סארטר מנסח גישה זו במונחים של חירות ואחריות, וכדוגמה נוספת את גישתו של אלבר קאמי, שקושר בין עמדה קיומית של מרד לבין סולידריות אנושית. טענתי היא, שהכרת עמדותיהם של שפינוזה, ניטשה והאקזיסטנציאליסטים האתאיסטיים יכולה לשמש קרקע פורייה לדיון במאפייניה של אתיקה חילונית רצויה. אתיקה זו מבוססת על התעלות עצמית של כל יחיד (אינדיבידואל) במקום על עוצמתו העליונה של האל. האתגר המרכזי של אתיקה זו הוא לפיכך הגברת העוצמה הקיומית של יחידים כדי שיוכלו לממש ביתר שאת את הווייתם האנושית, וכך לקדם את המוסר האנושי ואת האושר האישי.

### שפינוזה: אתיקה אוניברסלית ללא אלוהים

שפינוזה מציג אונטולוגיה חדשה ומבסס עליה גישה חדשה לחיים האנושיים. הוא מפריך את אפשרות קיומה של מציאות טרנסצנדנטית, ובכך דוחה את תפיסת העולם המסורתית של הפילוסופיה ושל הדת כאחת. דחייה זו משפיעה באופן ישיר על התפיסה האתית, מפני שבאופן מסורתי הן הפילוסופיה הן הדת ביססו את האתיקה שלהן על קיומן של ישויות טרנסצנדנטיות. שפינוזה טוען שהכרה בהיעדר מציאות טרנסצנדנטית מחייבת תפיסה אתית חדשה, המבוססת על הבנתנו את המציאות שאנו חיים בה.

בחלק הראשון של ספרו, שכותרתו "על אלוהים", מוכיח שפינוזה, שהמושג אלוהים אינו אלא המושג שלנו של ישות מוחלטת ואינסופית (בשפת הפילוסופיה: עצם [סובסטנציה] אינסופי). ישות זו, טוען שפינוזה, בהכרח קיימת, בהכרח אחת ובהכרח כוללת את כל מה שקיים. לכן, אין דבר מחוצה לה וכל דבר קיים בהכרח בתוכה. שפינוזה מצייר את העולם כאחדות מוחלטת, בלי דבר מעבר לו ובלי דבר מקרי בתוכו. אחדות זו אפשר לכנות, לפי שפינוזה, אלוהים או טבע (*Deus sive Natura*) או עצם אינסופי. כל המונחים הללו מצביעים על אותה ישות, שהיא

4 נהוג להתייחס לאקזיסטנציאליזם כאל זרם המכיל זרם אתאיסטי לצד זרם תאיסטי. הדיון הנוכחי, מסיבות מובנות, דן רק בזרם האתאיסטי.

המציאות בכללותה.<sup>5</sup> שפינוזה מנסח את האתיקה שלו על בסיס אונטולוגיה זו. כך בדברי הפתיחה לחלק השני של הספר, שכותרתו "טבע הנפש ומקורה":

אני עובר להסביר עתה את הדברים החייבים לנבוע בהכרח מתוך מהותו של אלוהים, או של היש הנצחי והאינסופי. אמנם לא את כולם, שהרי הוכחנו במשפט א'16: שחייבים לנבוע ממנו אינסוף דברים באינסוף אופנים, אלא רק את אלה היכולים להוביל אותנו כאילו ביד להכרה של נפש האדם ושל ברכת האושר הנעלה יותר (שפינוזה, 2003, עמ' 125).

כבר בחלק השני של הספר מוכיח שפינוזה, שמהות נפש האדם היא השכל, ובונה את האתיקה שלו על יסוד זה. רק השכל, הוא טוען, יכול לקבוע מושגים נכונים של טוב ורע ורק בכוחו להוביל את האדם לאושרו הנעלה ביותר, שהוא מכנה "אהבת אלוהים שכלית" (*amor Dei intellectualis*). השכל, אם כן, עומד במרכז האתיקה של שפינוזה. הוא דן בעוצמתו ובמגבלותיו של השכל האנושי, וטוען שרק הוא צריך להדריך אותנו בחיינו, מכיוון שרק הוא מוליך אותנו לידע על המציאות ומתוך כך לקיום מוצלח יותר בתוך המציאות.

האתיקה של שפינוזה, אם כן, מבוססת על הבנת האדם את מהותו ולא על קיומו של סדר מוסרי קוסמי, שהציות לו קובע את מידת האושר האנושי. שפינוזה מגדיר את מושגי הטוב והרע בהתאם לכך: "בשם טוב אני מבין את מה שאנו יודעים בוודאות שהוא מועיל לנו [...] בשם רע, לעומת זאת, אני מבין את מה שידוע לנו בוודאות כי הוא מונע שיהיה ברשותנו טוב כלשהו" (שפינוזה, 2003, עמ' 282).

הגדרות אלה מבטאות שני פנים חשובים של תפיסת המוסר של שפינוזה: הראשון, שיפוטים מוסריים אינם שיפוטם של העולם אלא של מה שטוב ורע לקיום האדם בעולם. רוצה לומר, השיפוטם המוסריים אינם תיאור של מבנה העולם אלא הבנה נכונה של היחס בין מהות האדם לבין מבנה העולם. הפן השני, ידיעת הרע מותנית בידיעת הטוב, אך לא להפך. פירוש הדבר, שהטוב והרע אינם מוגדרים באופן סימטרי והדדי. אנו יודעים מהו טוב מבחינה מוסרית כשאנו יודעים מה טוב לשם הקיום של האדם, רק על בסיס ידע זה ניתן לדעת מהו רע, והוא המונע מהאדם להשיג את מה שטוב עבורו.

5 חשוב להדגיש, כפי שעושה זאת דוון גארט (Don Garrett), ששפינוזה איננו מציג עמדה פטליסטית. כך כותב גארט (בתרגום חופשי של המחבר): "השקפתו [של שפינוזה] איננה שאירוע מסוים יקרה בין שנפעל בין שלא, אלא שלפעולותינו יש השפעה על הדטרמיניזם הסיבתי שקובע מה יקרה" (Garrett, 1996, p. 298).

האתיקה האוניברסלית של שפינוזה נובעת מטענתו שבני האדם חולקים מהות משותפת ולא מההנחה שבעולם עצמו יש טוב ורע. העולם עצמו, לפי השקפתו של שפינוזה, איננו טוב ואיננו רע, הוא פשוט מתקיים מתוך סיבתיות פנימית. שיפוטיות איתיים, לפיכך, אינם ידע על העולם אלא שיפוט האירועים בעולם מנקודת המבט של האינטרס האנושי. לכן, אף ששיפוטיות איתיים חייבים להיות מיוסדים על הכרת העולם ובתוך כך על הכרת האדם, הם אינם ידע על העולם, שהוא כשלעצמו נטול משמעות מוסרית, אלא ביטוי לאינטרס האנושי בעולם. עמדה זו ניתנת לכנות "אגואיזם אוניברסלי": השיפוט האתי נקבע ביחס למה שטוב לאדם (ולא ביחס למה שטוב לאלוהים או לעולם). אין מדובר כמובן על מה שטוב לאדם מסוים ואף לא על שקלול משוכלל של הדברים הטובים לאנשים שונים, אלא על מה שטוב לאדם באשר הוא אדם. לכן, שפינוזה יכול לטעון ש"כאשר כל אדם מבקש באופן מרבי את המועיל לעצמו, בני האדם מועילים זה לזה באופן מרבי" (שפינוזה 2003, עמ' 312).

אדם מועיל ביותר לעצמו כשהוא חי בהדרגת התבונה, מפני שהיא מדריכה אותו לחיות לפי מהותו. מכיוון שמהות זו משותפת לו ולכלל בני האדם, כך הוא מועיל ביותר גם לבני אדם אחרים.

אם כן, היכולת לפעול באופן אתי וכך לקדם את האושר האישי והכלל-אנושי מיוסדת על יכולתו של האדם לפעול לפי תבונתו. לפי עמדה זו, לא ייתכן כלל קונפליקט בין מוסר האדם לאושרו, מפני שמה שקובע את המוסר האנושי ואף את האושר האנושי הוא פעילות האדם לפי מהותו. אי לכך, מטרת הפילוסופיה והחינוך השפינוזיסטי היא פיתוח יכולת החשיבה של האדם, שבה מותנית, לפי עמדה זו, לא רק יכולת ההכרה שלו אלא גם יכולתו לפעול בצורה מוסרית ולהיות מאושר. ההבנה המוסרית נקנית, לפי שפינוזה, במה שהוא מכנה "הכרה מן הסוג השני", שמאפשרת הבנה של חוקיות אוניברסלית. האושר, לעומת זאת, מושג רק בשלב ההכרה הגבוה ביותר, שאותו הוא מכנה "הכרה מן הסוג השלישי", אך שלב זה יכול לצמוח לשיטתו רק על בסיס הכרה מן הסוג השני. ההכרה מן הסוג השלישי מאפשרת להבין גם את הריבוי בתוך האחדות ולא רק את החוקיות שביסוד האחדות, ומובילה ל"אהבת אלוהים שכלית". דגש חשוב ומהותי שעולה מתיאור זה הוא, שהאושר האנושי מיוסד על מוסר אנושי ומקור שניהם בחשיבה האנושית ולא באמונה דתית.<sup>6</sup> כמו כן,

6 לשם הדגשת נקודה זו מעניין להשוות את עמדתו בסוגיה זו לעמדתו של סרן קירקגור, ראשון האקזיסטנציאליסטים התיאטיסטיים. בספרו *חיל ורעדה* מפנה קירקגור לסתירה המתקיימת בין המוסר האנושי לאושר הדתי, דרך דיון בסיפור "עקדת יצחק": "מנקודת ראות מוסרית אברהם ביקש לרצוח את יצחק; מנקודת ראות דתית הוא ביקש להקריב את יצחק" (קירקגור, 1997, עמ' 27). כך, בעוד

חשוב לזכור, שמושגי האלוהים והטבע הם מושגים מתחלפים בפילוסופיה של שפינוזה ומכוונים למציאות בכללותה (אלוהים איננו ישות טרנסצנדנטית והטבע איננו המציאות האמפירית בלבד).<sup>7</sup> לכן, "אהבת אלוהים שכלית" איננה מכוונת לא לאל הדתי ולא לטבע של המדעים האמפיריים, ובוודאי לא לכל זיהוי הנעשה ביניהם; זוהי הבנה מטאפיזית של האדם את מקומו בעולם.

אם כן, האמונה הדתית מפנה את מקומה למחשבה באתיקה השפינוזיסטית. שפינוזה מציג אתיקה המבוססת על העצמת יכולת החשיבה של האדם כאלטרנטיבה לאתיקה הדתית, המבוססת על עוצמת האמונה של האדם. אין לנו אל שאליו אנו יכולים להתפלל או שלו אנו צריכים לציית, אך יש לנו יכולת חשיבה שיכולה להדריך אותנו למצוא את הטוב ביותר לנו בתוך עולם שאדיש לקיומנו. בכך חותך שפינוזה את הקשר הגורדי בין אתיקה ואמונה דתית ומסמן את תחילתה של האתיקה המודרנית.<sup>8</sup> אך יעברו יותר מ-200 שנה עד שהפילוסוף פרידריך ניטשה יכריז באופן רם וצלול על "מות האלוהים" וימשיך באופן גלוי בפיתוחה של אתיקה חילונית. ניטשה עצמו, כפי שציינתי קודם לכן, רואה נקודות דמיון רבות בין הגותו לזו של שפינוזה, אם כי חולק עליו בנוגע לטבעה הראוי של אתיקה חילונית: בעוד שפינוזה טוען בזכות אתיקה אוניברסלית, ניטשה מצדד באתיקה פרטיקולרית.

באתיקה חילונית אין האושר יכול להיקנות במחיר המוסר, באתיקה דתית אין זה רק מן האפשר, אלא – אם יש ממש בדברי קירקגור – זה ממש מן ההכרח. נראה לי שזו נקודה חשובה למחשבה במציאות התרבותית העכשווית, בישראל ומחוצה לה, שבה אנשים רבים שנאשו מהאי-נחת החילונית מבקשים מזור בדת.

7 אני רואה חשיבות יתרה בהדגשה זו כדי לא להחליף את עמדתו עם עמדות נטורליסטיות, שעבורן מכלול הטבע הוא מכלול התופעות האמפיריות. עמדה כזו מייצג, למשל, דיויד ארמסטרונג (David Armstrong), שמזהה נטורליזם עם עמדה שעל פיה במציאות אין אלא דברים שמופיעים בזמן או בחלל. ארמסטרונג מסביר את ההיגיון מאחורי עמדה זו כך (התרגום של המחבר):  
מנקודת מבט זו, ריאליזם אפוסטריורי, נטורליזם ומטריאליזם נשענים על בסיס אינטלקטואלי משותף. הבסיס היא ההשקפה שהמדריך הטוב ביותר לטבע המציאות ניתן לנו על ידי מדעי הטבע. נטורליזם ומטריאליזם, שהם, כמוכן, תיאוריות כלליות שונות, מתגלים כביטויים ספציפיים של ריאליזם אפוסטריורי: הם השקפות על הטבע הכללי של התכונות והיחסים הממשיים של דברים פרטיקולריים (Armstrong 1981, p. 163).

8 שפינוזה עצמו משלם מחיר אישי כבד על עמדתו ביחס לאמונה הדתית. הוא הוחרם על ידי הקהילה היהודית שלו, שהבינה אל נכון שהאתיקה שהוא מציע עומדת בניגוד לאתיקה שמיוסדת על אמונה דתית (אין זה מיותר לציין, ששפינוזה לא הוחרם בגלל הספר אתיקה, שפורסם לאחר מותו). על סיפור החרמתו של שפינוזה ראו: יובל, 1989.

### ניטשה: אתיקה פרטיקולרית אחרי "מות האלוהים"

"אין בכלל תופעות מוסריות", קובע ניטשה בספרו מעבר לטוב ולרוע, "ישנה רק פרשנות מוסרית של תופעות" (ניטשה 1967, עמ' 80 |סעיף 108). הצהרה זו, שבדרך כלל מוזכרת כדי להדגיש את הרדיקליות של מחשבתו של ניטשה, יכולה לשמש בהקשר זה כדי להצביע על הקשר בין מחשבת ניטשה ומחשבת שפינוזה. זמן רב לפני ניטשה ולפני הכרזתו הפרובוקטיבית על "מות האלוהים", טען שפינוזה, שהמושגים של טוב ורע אינם מתארים את המציאות אלא את עמדתו הנכונה של האדם לנוכח המציאות.<sup>9</sup> ניטשה מסכים עם שפינוזה על נקודה זו, אך דוחה את הרעיון השפינוזיסטי של אתיקה אוניברסלית לטובת הרעיון של אתיקה פרטיקולרית. בהקדמה לספרו מעבר לטוב ולרוע מאשים ניטשה את הפילוסופיה המסורתית בכך שהשרישה רעיונות שגויים במחשבה שלנו. הבעייתיים ביותר מביניהם, הוא טוען, הם הרעיונות האפלטוניים של "הרוח הטהורה ושל הטוב לעצמו" (ניטשה, 1967, עמ' 10). רעיונות מופשטים אלה הביאו להתייחסות עוינת לחיי בני האדם, שנשפטים מנקודת מבט זו כרעים וכלא מספקים. כבר בספרו המדע העליון, המוקדם יותר, הוא מעלה את ההשערה שמהמקור לרעיונות מופרכים ומסוכנים אלה הוא הרצון לאמת, שניתן לפרשו לדידו כרצון למוות:

התכוונות אשר כזאת, אם נפרשה בעדינות, ייתכן והיא בגדר דון-קישוטיות, לא יותר מהשתטות פעוטה, הזייתית; אך זה עלול להיות גם דבר גרוע מכן, דהיינו, עקרון הרסני עוין החיים... "רצון לאמת" – זה עלול להיות גם רצון-למוות מוסתר (ניטשה 1985, עמ' 358).

הזיהוי בין הרצון לאמת והרצון למוות מסמן את כיוון מחשבתו של ניטשה בכלל ואת מחשבתו האתית בפרט. ניטשה שולל רעיונות מטאפיזיים, כמו "רוח טהורה" ו"הטוב לעצמו" כאשליות מסוכנות, שגורמות לנו לגנות את חיינו על פני האדמה ולהלל את מה שנמצא מעבר לחיים אלה, שהוא למעשה המוות. מנקודת המבט של החשיבה המסורתית, הפילוסופית והדתית כאחת, חיינו בעולם הזה הם לכל היותר צללים חיוורים של קיום נעלה מהם, ולכן הם חסרי ערך כשלעצמם, אם בכלל יש להם ערך חיובי כלשהו. סוקרטס, בבקשתו האחרונה לפני הוצאתו להורג, מבטא בעיני ניטשה עמדה עוינת זו כלפי החיים: "וכה אמר: 'קריטון, אני חייב תרנגול

9 כך שפינוזה בהקדמה לחלק ד של ספרו אתיקה: "אשר לטוב ולרע, גם הם אינם מציינים שום דבר חיובי בדברים הנדונים בפני עצמם, ואינם אלא אופני מחשבה או מושגים שאנו יוצרים מתוך השוואת הדברים" (שפינוזה 2003, 281).



לאסקליפיוס'. מלה אחרונה מגוחכת ואיומה זו פירושה לגבי כל מי שאזנו כרויה: הה, קריטון, 'החיים אינם אלא מחלה'" (שם, עמ' 353 [סעיף 340]). סוקרטס, כפי שניטשה מפרש באופן אירוני, מודה לאל הרפואה על כך שגרם לו להבריא מהחיים. ניטשה מציע אתיקה של חיים כנגד אתיקה מסורתית זו של אמת, שהוא מפרשה כאתיקה של מוות. מה שמאיים על חיים ראויים של אדם, הוא טוען, איננו היעדר ציות לישות טרנסצנדנטית כלשהי, תהא זו אידיאה אפלטונית או יהא זה אלוהים, אלא דווקא הפניית הקשב שלו למחוזות שמעבר לחיים במקום לחיים עצמם. זוהי, לדידו של ניטשה, מסקנה בלתי נמנעת אחרי "מות האלוהים". מסקנה זו מתיישבת היטב עם גישתו האתית של שפינוזה ומצביעה על מאפיין מרכזי של אתיקה חילונית, והוא הפניית המחשבה אל החיים ולא אל מה שמעבר להם. כך מנסח זאת שפינוזה: "אין דבר שהאדם החופשי ממעט לחשוב עליו כמו המוות, וחוכמתו אינה ההגות במוות, אלא ההגות בחיים" (שפינוזה, 2003, עמ' 344-345). הכרזתו של ניטשה על "מות האלוהים" היא קודם כול הבחנה תרבותית ולא טענה פילוסופית: הרעיון של אלוהים המאבד ממעמדו כאמת בלתי מעורערת באירופה של המאה ה-19. אירוע זה, מבחינתו של ניטשה, שולח אותו למסע פילוסופי שבו הוא בוחן את הרעיון של האמת ובייחוד את הצורך שלנו באמיתות מטאפיזיות. מסקנתו היא שמקור אמיתותינו המטאפיזיות (כמו "הטוב כשלעצמו" או האל) הם חולשותינו ופחדינו ולא עוצמת כוח המחשבה שלנו.<sup>10</sup> ניטשה מציג אמיתות אלה כמעין תומכות קיומיות שמסייעות לנו לייצב את קיומנו השביר. כך הוא מנסח זאת בסעיף 347 של המדע העליון, תחת הכותרת "המאמינים וצורכם באמונה": "לכמה אמונה זקוק אדם על מנת שישגשג, לכמה 'צור', אשר לא ינוע ולא יזוע, שהרי עליו הוא נסמך — זהו קנה המידה לחזקו של אדם (או לבהירות-יתר: לחולשתו)" (שם, עמ' 364).

ניטשה משרטט יחס ישיר בין מידת החולשה הקיומית של אדם לבין דבקתו באמונה. טענה זו אינה זרה לדתות, שמדגישות את קטנותו של האדם אל מול האל, אך ניטשה משתמש בה כדי לחתור תחת האמונה הדתית: אם האמונה הדתית היא תוצאה של חולשה קיומית של האדם, אזי אמיתות הדת מסופקות מאוד. המחשה לכך ניתן לראות, לטענתו, בדרך שאנו נאחזים באופן נואש באמיתות האמונה שלנו: "כי זה טבעו של אדם: ייתכן ועקרון אמונה ימצא מופרך מאלף פנים — אם דרוש

10 זיהוי זה במחשבת ניטשה בין האמת הטרנסצנדנטית של הפילוסופיה לבין האל הטרנסצנדנטי של הדת המונותיאיסטית נבחן בהרחבה אצל פרדריק דפורטר (Depoortere, 2007).

הוא לו, לא יחדל בעיניו להיות שוב ושוב בחזקת 'אמת' – בהתאם לאותם 'מופתי גבורה' שכתבי הקודש מעלים אותם" (שם).

מכיוון שהצורך הקיומי שלנו ולא יכולת ההכרה שלנו הוא מקור אמונותינו המטאפיזיות, הפילוסופיות והדתיות, איננו יכולים להבין אותן אלא רק לציית להן, גם במחיר התייחסות מסולפת למציאות. "מות האלוהים", טוען ניטשה, מאפשר לנו לשחרר את עצמנו מקיום מסולף זה:

כל אימת שהאדם מגיע לכדי דעה מגובשת, שכורח לו להיות מצווה, הוא נעשה "מאמין"; ובהיפוכו של דבר ניתן להעלות על הדעת עונג וכוח שבקביעה עצמית, חירות של רצון, בהם הרוח נותן גט פיטורין לכל אמונה, לכל ביקוש אחר וודאות, בהיותו מאומן יפה בהליכה על פני חבלים ואפשרויות קלילים, ולרקוד אף על פי תהום. רוח אשר כזה, לו יתגלה, יהא הרוח החופשי במלוא מובן המילה (שם, עמ' 265).

"המרקד על החבל" הוא בעיני ניטשה הדימוי לקיום לא-דתי. זהו קיום של יחיד שהתגבר על הצורך בוודאות מטאפיזית, ולכן הוא משוחרר מכבלי האמונה. קיומו של יחיד זה הוא פחות יציב אך יותר חיוני. יחיד זה חייב להיות רגיש יותר לחייו הוא ולחיים מסביבו, מפני שהוא חסר קרקע יציבה לקיומו. הקשב שלו, שהופנה בעבר לאמיתות מטאפיזיות ואוניברסליות, יכול להיות מופנה לחיים על אופניהם הייחודיים (הפרטיקולריים). זה הבסיס לאתיקה הניטשיאנית. זוהי אתיקה שמבקשת להתגבר על הצורך במושגים אוניברסליים של טוב ורוע, שהם, לפי קו מחשבה זה, מה שמקבע את האדם במצב קיומי ירוד. עם זאת, חשוב לניטשה להדגיש בספרו לגניאולוגיה של המוסר, שמעבר לטוב ולרוע אין פירושו מעבר לטוב ולרוע.<sup>11</sup> הניגוד בין טוב לרוע, או נכון יותר בין רוע לטוב, מאפיין, לפי ניטשה, אתיקה דתית. זוהי אתיקה של מי שרואים את החיים כאיום, ולכן קודם כול מגדירים את מה שמאיים על הקיום שלהם כרוע. לפיכך, המושג רוע קודם באתיקה זו למושג טוב. ניטשה מכנה אתיקה זו "מוסר עבדים", מפני שמקורה בחולשות הקיומיות של האדם ובפחדיו. כנגדה הוא מציב את הרעיון של "מוסר אדונים", שמושג הרוע זר לו, ולפיכך זוהי אתיקה של מעבר לטוב ולרוע. זוהי אתיקה של מי שרואים את החיים

11 כך ניטשה בסעיף 17 של ספרו לגניאולוגיה של המוסר: וזו סיבה מספרת לעצמי להגיע בכך לסוף פסוק, מתוך הנחה, שמזמן נתברר למדי מה הדבר שאני רוצה, שאני רוצה אותו דווקא בסיסמה מסוכנת זו הכתובה על בשרו וגוו של ספרי האחרון: "מעבר לטוב ולרוע" ... לפחות אין פירושו "מעבר לטוב ולרוע" (ניטשה 1967, עמ' 259).

כשדה של אפשרויות ולא כאיום. הגדרת הטוב קודמת להגדרת הרע באתיקה זו: הטוב הוא האידיאל הקיומי שיוצר עבור עצמו האדם; הרע הוא מה שמפריע להגשים אידיאל זה. ניטשה, בדומה לשפינוזה, דוחה אתיקה שמבוססת על חולשותיו של האדם ועל פחדיו ומצדד באתיקה המבוססת על עוצמתו של האדם. שניהם טוענים שאחד המאפיינים הבולטים של אתיקה שמבוססת על עוצמת האדם ולא על חולשותיו הוא שמושג הטוב קודם בה למושג הרע, ושהאחרון אינו אלא היעדרו של הראשון או מה שמפריע למימושו. אולם, אף שלפי שפינוזה העוצמה הקיומית של האדם שוכנת בשכל המשותף לבני האדם, כך שהטוב הוא בהכרח משותף, הרי לדידו של ניטשה העוצמה הקיומית של האדם שוכנת בייחודיות של כל יחיד, ולכן הטוב אינו יכול להיות משותף: "מן הדין להשתחרר מהטעם הרע להסכים עם רבים. ה'טוב' אינו טוב עוד, אם השכן שם אותו בתוך פיו. כיצד בכלל ייתכן טוב משותף? המונח סותר את עצמו: מה שיכול להיות משותף, ערכו זעום" (ניטשה 1967, עמ' 54).

השתפרות אתית, לפי ניטשה, מותנית ביכולתו של היחיד להתגבר על הצורך שלו באמיתות משותפת, בכך שהוא הופך קשוב יותר לקיומו הייחודי ולחיים סביבו. זהו הלקח העיקרי של ניטשה מ"מות האלוהים": החלפת האתיקה של האמת באתיקה של חיים. החיים של היחידים ולא אמיתות כלליות עומדים במוקד חשיבה אתית זו. "מות האלוהים" אינו מותיר מקום לקיום שהוא מעבר לחיים או אחרי החיים, שם מעגנות הדתות וגם פילוסופיות טרנסצנדנטיות את אמיתותיהן האוניברסליות והנצחיות. כך, "מות האלוהים" מאפשר לנו לכוון מחדש את מבטינו ומחשבותינו לחיים עצמם. הערך של חי כל יחיד ויחיד עולה כשחייו אינם נתפסים עוד מתוך השוואה לרוח נצחית וטהורה.

ניטשה טוען שבעקבות "מות האלוהים" עלינו למדוד את הטוב והרע על פי צמיחה או ניוון של יחידים ולא על פי אמיתות אוניברסליות ונצחיות. "מות האלוהים" אפשר לנו להבין שהאמונה שלנו בסדר מוסרי קוסמי, בין שנקרא לו אלוהים ובין שנבחר בכל שם אחר, איננה אלא משאלת לב, שיסודה בפחדינו הקיומיים; לשעבר את חיינו היחידים לאשליה זו, במקום לחיות אותם בצורה הטובה ביותר שיש ביכולתנו, זוהי, לפי ניטשה, גישה אתית שגויה. כך, ניטשה מבקש להמיר את האתיקה האוניברסלית באתיקה פרטיקולרית, שמיוסדת על הייחודיות ועל החד-פעמיות של כל יחיד במקום על מהות משותפת ועל אמיתות נצחיות.

### אקזיסטנציאליזם: קיום ללא אלוהים

העמדות האתיות של ז'אן-פול סארטר ושל אלבר קאמי, שיכולות לייצג היטב את

קו המחשבה של האקזיסטנציאליזם האתיאיסטי, לוקחות את קו המחשבה של שפינוזה ושל ניטשה צעד נוסף קדימה אל עבר אתיקה חילונית. אמנם שפינוזה דחה את הרעיון הדתי של אל טרנסצנדנטי, אך המשיך לדבר במונחים של אמת מטאפיזית (ומושג האלוהים אף משמש כמושג מרכזי בפילוסופיה שלו). ניטשה הרחיק לכת יותר בכך שדחה את הרעיון של אמת מטאפיזית וביקש לסלק מהדיון את מושג האלוהים, אך עדיין נאבק עם ההתנגדויות הפסיכולוגיות (כולל שלו עצמו) ל"מות האלוהים". סארטר וקאמי כבר מציגים השקפות אתיות שצומחות מתוך עולם חילוני. מקור עמדתו האתית של סארטר נמצא בספרו הפילוסופי הראשון, והמרכזי, *ההווייה והאין*, שם הוא בוחן את היחסים בין החירות והאחריות האנושית.<sup>12</sup> קאמי מציג את עמדתו האתית בכתיבתו המאוחרת יותר אחרי מלחמת העולם השנייה, כתגובה למה שהוא מפרש כתוצאות ההרסניות של הניהיליזם המודרני: "זמננו מסכים על-נקלה להעניק לרצח את צידוקו, בשל אותה אדישות כלפי החיים, שהיא סימנו של הניהיליזם" (קאמי 1999, עמ' 10).

סארטר טוען שהחירות הקיומית של בני האדם גוררת בהכרח את האחריות שלהם (תרגום של המחבר): "המסקנה המהותית של הערותינו הקודמות היא שהאדם נידון להיות חופשי ונושא את כל כובד העולם על כתפיו. הוא אחראי לעולם ולעצמו מתוך עצם הווייתו" (Sartre 1998, p. 553). האדם נידון להיות חופשי, לפי סארטר, מפני שההווייה האנושית היא מודעות של חירות. יש להבין טענה זו כטענה אקזיסטנציאליסטית ולא מטאפיזית. סארטר איננו טוען שהוכיח באופן מטאפיזי שלאדם יש חירות, אלא שהאדם חווה כך בהכרח את קיומו בעולם.<sup>13</sup> חוויה זו היא חוויה מכוננת ביחסו של האדם למציאות, ולכן מעורבת בכל חשיבה ופעולה שלו. האדם יכול להתכחש לחירות זו על ידי הונאה עצמית, אך אף פעולה זו של הונאה עצמית, טוען סארטר, מיוסדת על חוויית החירות של האדם; רק הווייה בעלת חירות

12 הספר *ההווייה והאין*, ששמו בשפת המקור *L'être et le néant*, אינו מתורגם לעברית. אי לכך, ההפניות הן לתרגום לאנגלית (Sartre, 1983).

13 סיגד טוען שתפיסת החירות המוחלטת של סארטר מרוקנת את החירות מכל משמעות אתית ומונעת ממנה לשמש יסוד לעמדה אתית, מפני שהיא נופכת אותה לסתמית ובלתי נמנעת ממילא (סיגד 1975, 247). אף גולומב מדגיש שסארטר עצמו ראה קושי לבסס עמדה אתית על אונטולוגיה שהציע בספרו *ההווייה והאין* (גולומב 1999, עמ' 234).

אינני חושב שאפשר להתעלם מבעיות אלה, שסארטר עצמו מפנה אליהן בספרו (Sartre 1998, pp. 625-628), אך בדיון זה, שמחפש אחר מוטיבים אפשריים לאתיקה חילונית, נראה שהדיון של סארטר על היחס הפנימי בין חירות ואחריות חיוני וחשוב.

יכולה להונות עצמה.<sup>14</sup> חוויית חירות בלתי נמנעת זו מעמתת אותנו ישירות עם אחריותנו, מפני שאנו חווים את העולם כנקבע גם על ידי בחירותינו; האדם, טוען סארטר, חווה את העולם כעולם שלו.

סארטר מגדיר אחריות כמודעות של אדם לכך שהוא היוצר של אירוע מסוים בעולם (Sartre, 1998). אדם חש אחריות כשהוא חווה את מה שקורה בעולם גם בעקבות הבחירות שלו. זוהי נקודת המפגש בין העמדה הקיומית של סארטר והאתיקה שלו. אופן הקיום של האדם כמודעות של חירות מוליד את תחושת האחריות. האחריות, אם כן, איננה צו מגבוה שנוסף לחוויית החירות, אלא מרכיב פנימי בה. תחושת חירות זו היא המקור של החיים האתיים, מפני שהאתיקה שלנו נשענת על מוכנותנו לקבל אחריות על מעשינו, זוהי משמעותה של אחריות מוסרית וזהו המימוש המלא של הווייתנו האנושית. כך נכרכים יחדיו בחווייה הקיומית של החירות המחויבות המוסרית של היחיד ומצבו הקיומי היותר נעלה. מושג האושר מומר במושג האותנטיות כדי להדגיש שאין מדובר בתחליף חילוני לגאולה הדתית אלא בהתנגדות מוחלטת לרעיון של גאולה. היחיד של סארטר, ושל האקזיסטנציאליזם האתאיסטי בכלל, מתעמת עם קיומו וכך מממש אותו ביתר שאת, ולא מעפיל, כמו בהשקפות אתיות קודמות, כולל של שפינוזה וניטשה, לקיום נעלה יותר. סירוב גלוי ונחרץ זה לרעיון של גאולה והמרתו ברעיון של קיום אותנטי, שהוא מאפיין בולט בנבדלותה של האתיקה החילונית מהאתיקה הדתית, הוא לפיכך אחת מתרומותיו המרכזיות של האקזיסטנציאליזם האתאיסטי למחשבת האתיקה החילונית.

האתיקה של סארטר מיוסדת, אם כן, על התעמתותנו עם חוויית החירות שלנו, שהיא חוויית היסוד של קיומנו. חוויה זו מונעת מאיתנו להתייחס לסיטואציות אנושיות כדטרמיניסטיות לגמרי, וכך משמשת מקור לאחריות האתית שלנו ולמשמעות שאנו מייחסים לקיומנו. אי לכך, מה שמאיים, לפי השקפה זו, על חיים אתיים ראויים הוא התכחשות של יחידים לחירותם. סארטר ממחיש רעיון זה בהרצאתו "האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם", כשהוא מספר על דילמה שהפנה אליו אחד מתלמידיו במהלך מלחמת העולם השנייה. התלמיד התלבט אם להישאר לטפל באמו האלמנה והחולה או להצטרף למחתרת. אין תשובה מוכנה מראש לדילמה כזאת באתיקה של סארטר, אף לא קריטריון להכרעה – רק התעמתותו של היחיד עם חירותו לבחור בעבור עצמו, שממקמת אותו במרחב האתי. תשובתו של סארטר

14 הנושא של הונאה עצמית הוא מרכזי בספר, וסארטר דן בו באריכות בחלקו הראשון. פרק זה תורגם לעברית תחת הכותרת "הונאה עצמית", על אף ששמו במקור "La mauvaise foi" ("האמונה הרעה"), והוא מופיע במבחר כתבים (סארטר, 1972).

לתלמיד מבטאת רעיון זה: "הנך חופשי, ושומה עליך לבחור, או במילים אחרות – להמציא. שום חוק של מוסריות כללית לא יראה לך את דרכך. אין עמוד-אש שמדריכנו בעולם זה" (סארטר 1988, עמ' 25-26).

בעולם ללא אלוהים של סארטר ערכינו אינם אלא המצאותינו. אין זה מוריד מחשיבותם של הערכים; אדרבה, דווקא מדגיש שהמרחב האתי נתון אך ורק בידי האדם והוא לברו מעניק את המשמעות למעשיו. מכיוון שלערכים אין כל תוקף אובייקטיבי או ערבויות מטאפיזיות והם נקבעים רק לפי בחירותנו, הרי בחירותנו כיחידים הן שקובעות את המרחב האתי שאנו חיים בו. אין מי שיכול לבחור במקומנו או לשנות את בחירותנו, וזה נכון בנוגע לכל יחיד ובנוגע לכלל האנושות. לכן, המפתח לחיים אתיים ראויים, לפי סארטר, הוא מודעות מתמדת לחירותנו, בעיקר בסיטואציות קשות ומורכבות, שבהן אנו נוטים להתכחש לחירותנו כדי להסתיר מעצמנו את אחריותנו. דווקא סיטואציות אלה הן שמעניקות לנו, לפי סארטר, הזדמנות לממש ביתר שאת את הווייתנו האנושית, היינו לזכות ברגעים של קיום אותנטי.

קאמי, שבעקבות מלחמת העולם השנייה הוטרד מהתוצאות של מה שהוא מכנה "הנייהליזם המודרני", תר אחר האתיקה הנכונה עבור אדם שסילק מעולמו את האל. יסוד לאתיקה זו הוא מוצא בפעולה של המרד. המרד, לדידו, הוא סירובו של האדם לקבל סבל או השפלה אנושית; סירוב זה פותח את המרחב האתי של הקיום האנושי. כך הופך קאמי את המרד, שהיה מרכיב חלקי בתפיסתו הקיומית הראשונית, שהעמידה במרכז את האבסורד האנושי, לעיקר המכונן של האתיקה האנושית. המרד מפוענח על ידיו בשלב זה של הגותו כבעל ממד מטאפיזי ולכן כחורג מחייו של היחיד כיחיד. מרד זה מוליד לא פעם, מבין קאמי, דווקא אלימות או טרור, ולכן הוא מנסה לשכנע שהמרד, כעמדה אתית אותנטית, חייב להיות בהכרח בעד האנושות ולא נגדה.

הרומן של קאמי *הֶדְבֵר* ממחיש גישה זו. ד"ר רייה מסרב לקבל את התוצאות האיומות של מגפת הֶדְבֵר, בדחותו באופן נחרץ את הפרשנות של הכומר, האב פנלו, לדבר כעונש מידי שמים. הוא עושה כל שלאל ידו, כרופא וכאדם, כדי להילחם במגפה, גם כשהמצב הוא על סף ייאוש. העובדה שהמרד של רייה הוא נגד מגפה ולא נגד סיטואציה פוליטית מסוימת מדגישה את הרעיון של קאמי, שמרד אמיתי נועד למען האדם ואינו מאבק פוליטי בין בני אדם. קאמי מבהיר רעיון זה בספרו *האדם המורד*.

"מיהו האדם המורד?", הוא שואל, ועונה: "אדם האומר לאו. אולם, אף שהוא

מסרב, אינו מוותר: הריהו גם אדם האומר כן, עם התעוררותו הראשונה" (קאמי, 1999, עמ' 15). פעולת המרד, קאמי טוען, איננה רק פעולה של שלילה, כפי שהיא עשויה להיתפס, אלא גם פעולה של חיוב. המורד איננו יכול לפעול מבלי תחושה של צדק. הוא אינו יודע בהכרח מהו הצדק או מה שגוי בסיטואציה מסוימת שאליה הוא מוצא עצמו מחויב להגיב, אך הוא פועל מתוך תחושה שסיטואציה זו או אחרת היא בלתי נסבלת מבחינה אנושית. רוצה לומר, כשהמורד אומר לא, אין זה רק כדי לשלול פעולה מסוימת או עמדה כלשהי, אלא בעיקר כדי להופכה לאנושית יותר. המאבק של היחיד למען אנושיות הוא הציר המרכזי של האתיקה של קאמי. כך, קאמי סוטה מבחינה מסוימת מן האינדיבידואליזם הרדיקלי של כתביו המוקדמים, אף כי גם עמדתו האתית מיוסדת על עמדתו של היחיד ביחס למציאות ולא על אמיתות אידיאולוגיות או דתיות.

מרד, עבור קאמי, הוא פעולה של יחיד. זהו מצב קיומי, שבו תחושת הצדק של אדם מסוים חזקה מהאינטרסים שלו או מפחדיו. מוכנותו של האדם המורד להפסיד הכול, לעיתים אפילו את חייו, מעידה, לטענת קאמי, שהאדם המורד פועל למען משהו שהוא מעבר לטובתו האישית כיחיד. קאמי מדגיש שאין לראות את המרד כפועל יוצא של תחשיב כללי מסוים של אינטרסים של יחידים לכדי אינטרס משותף, ואף לא לראות את מקור הפעולה בחוויה הפסיכולוגית של אמפתיה לבני אדם מסוימים. המרד, הוא טוען, אינו פעולה כלכלית או רגשית, אלא פעולה של יצירת ערכים, ולכן היא בעלת טבע מטאפיזי: "במרד אדם עולה על עצמו בתוך הזולת, ומנקודת ראות זו הסולידריות האנושית היא מטאפיזית" (שם, עמ' 18).

קאמי, אם כן, חוזר למטאפיזיקה כדי להסביר את המקור להתנהגות אתית. עמדה זו ממקמת אותו קרוב מאוד לשפינוזה, מפני ששניהם רואים את האתיקה כנטועה בטבע המשותף של בני האדם ולא באינדיבידואליות שלהם, כמו בגישות האתיות שמציעים ניטשה וסארטר. קאמי טוען זאת במפורש, גם אם בטון אפולוגטי: "ניתוח המרד מוליך, לפחות, אל החשד, כי בניגוד לתזות של המחשבה המודרנית קיים טבע אנושי, כפי שסברו היוונים. למה ימרוד אדם אם אין בו דבר של קבע שראוי לשמר?" (שם, עמ' 17).

כשהוא נדרש להסביר את המרד כעמדה אתית אותנטית, מוצא את עצמו אפוא קאמי חוזר למושג המטאפיזי של טבע אנושי. עם זאת, הוא אינו עושה זאת כשפינוזה, שמוכיח שקיים טבע משותף של בני האדם, אלא טוען בזהירות, שללא הנחה זו קשה להסביר את המרד כעמדה האתית האותנטית של האדם. זהו ההבדל בין אתיקה כמו של שפינוזה, המבוססת על ידע מופשט, לבין אתיקה שמיוסדת על חוויות של

יחידים.<sup>15</sup> מבחינה זו, קאמי קרוב יותר לניטשה ולסארטר מאשר לשפינוזה. האתיקה, לפי שלושתם, מבוססת על קשב של יחידים לסיטואציות קונקרטיות ולא על הבנת הטבע האנושי. עם זאת, בעוד ניטשה טוען שהאתיקה הראויה מיוסדת על שונותם של יחידים וסארטר סבור שהיא מיוסדת על חוויית החירות של היחיד, קאמי קובע שהמרחב האתי מיוסד על טבענו המשותף.

קאמי, בדומה לניטשה, מנסח את האתיקה שלו דרך הנגדתה לאתיקה דתית. אתיקה של מרד, הוא טוען, איננה יכולה להתקיים בעולם דתי: "אם אין אנו מוצאים בעולם הקודש את בעיית המרד, הרי זה מפני שאין אנו מוצאים בו, לאמיתו של דבר, שום בעיות ריאליות, כי כל התשובות ניתנו בכת-אחת. המיתוס בא במקום המטאפיזיקה" (שם, עמ' 21).

הגישות השונות של ד"ר רייה והאב פנלו, ברומאן הַדְּבָר, משקפות נקודה זו: האב פנלו, כנציג עולם הקודש, מפרש את המגפה במונחים מיתיים של עונש אלוהי, מה שמביא אותו להוקיע את האנשים על חטאיהם, לסרב לקבל עזרה רפואית ובסיכומו של דבר למותו. עבור ד"ר רייה, הַדְּבָר הוא אבסורד בלתי נסבל מבחינה אנושית, והוא נלחם בו גם כשהקרב נראה אבוד. האב פנלו וד"ר רייה חיים, ניתן לומר, בעולמות שונים. הבדל זה איננו אמפירי אלא מטאפיזי: הבדל בין מי שחי בעולמו של אלוהים לבין מי שחי בעולם ללא אדון. קאמי נחרץ מאוד בנקודה זו:

בדרך זו אפשר יהיה להוכיח, כי בפני רוח האדם פתוחים שני עולמות בלבד, עולם הקודש (או בלשון הנצרות, עולם החסד האלוהי) ועולם המרד. היעלמו של זה שווה-ערך להופעתו של זה, אף כי הופעה זו עשויה ללבוש צורה מדהימה. כאן עדיין אנו שבים ומוצאים את הנוסח הכול או לא כלום (שם).

דחיית עולם האמונה, מה שמכנה ניטשה "מות האלוהים", מובילה בהכרח, לפי קאמי, לאתיקה של מרד. המקור של אתיקה זו היא הסירוב לקבל הסברים דתיים לסיטואציות אנושיות קשות. למעשה, זהו מרד כנגד אתיקה של אמונה. אמנם אתיקה זו מותירה את האדם ללא התקווה לגאולה, אך, טוען קאמי, היא מגבירה את הסולידריות האנושית. אדם שחי בעולם ללא אל מבין, שהחיים של בני האדם הם

15 זו הסיבה שאינני מסכים עם פרשנות שרואה את השיבה של קאמי למטאפיזיקה ככשל פנימי בעמדתו של קאמי. כך, למשל, קולין דיוויס (Colin Davis) (תרגום של המחבר): "זה משונה, לכל הפחות, שטיעון שמתחיל בתסכול מהרציונליזם עקב החוויה של האבסורד מסתיים בהתחייבות לרציונליזם אוניברסלי, בטוענו בתוקף שאני מייחס לכל בני האדם את הערכים שאני מוצא כתקפים בעבורי" (Davis 2007, p 111).

אי-אפשר, לדעתי, לטעון שקאמי חוזר לרציונליזם, מכיוון שכאמור הוא אינו מבסס את עמדתו האתית על ידיעה.



בידם של בני האדם. קאמי משווה הכרה זו ל"קוגיטו" ("אני חושב משמע אני קיים") של דקארט: "בהתנסותנו יום-יום שמור למרד התפקיד שנשמר ל-cogito בתחום החשיבה: זו העדות המוחשית הראשונה. אלא שעדות מוחשית זו עוקרת את היחיד מבדידותו. היא מוסכמה המבססת את הערך הראשון על כלל הבריות. אני מורד, הווי אומר אנו קיימים" (שם, עמ' 22).

ה"קוגיטו" של דקארט הוא הגילוי של היחיד את עצמו כהווייה חושבת נבחנת (עצם חושב). המרד, לפי קאמי, הוא הגילוי של היחיד את הווייתו האתית המשותפת עם כלל בני האדם. בעולם ללא אלוהים, קאמי טוען, הסולידריות האנושית היא המקור לחיים אתיים ראויים. אין זה כלל משנה, מבחינה זו, אם המרד הוא כנגד עוולות אנושיות או כנגד אסונות טבע: המרד הוא פעולה אתית מפני שהוא מבטא את הסולידריות האנושית. כך יוצר קאמי לא רק זיקה בין החוויה האותנטית של היחיד – המרד – לבין מחויבותו המוסרית דרך רעיון הסולידריות האנושית, אלא גם שולל את אפשרותו של קיום אותנטי שאינו מוסרי. זהו המענה שלו למה שהוא מכנה "סכנת הניהליזם המודרני", אך, לא פחות מכך, ניסוח של עמדה אתית חילונית, שמבדילה עצמה מאתיקה דתית.

### אתיקה ללא אלוהים

אתיקה חילונית היא אתיקה של מי שחייהם אינם מיוסדים על אמונה דתית, ולכן אין היא יכולה להיות מבוססת על אמונה באל. שפינוזה הוא ראשון ההוגים המודרניים שמציע חשיבה אתית המבוססת על הבנת האדם במקום על אמונתו הדתית. אתיקה זו הולמת את השקפתו האונטולוגית, הרוחה את הרעיון של אל טרנסצנדנטי ועימו את האתיקה הדתית, המיוסדת על אמונה בקיומו. קו מחשבה זה, שאני מכנה "אתיקה ללא אלוהים", זוכה לתנופה מחודשת במאה ה-19, עם הכרזתו של ניטשה על "מות האלוהים". אך, בעוד שפינוזה טוען שהאתיקה האנושית חייבת להיות מבוססת על הטבע המשותף של בני האדם, ניטשה סבור שאתיקה אנושית ראויה צריכה להיות מיוסדת על שונותם של בני האדם. הוא מציע להחליף את האתיקה המסורתית, שמעמידה במרכזה את האמת המטאפיזית, באתיקה של חיים, שמיוסדת על ייחודו ועל חד-פעמיותו של כל יחיד. סארטר וקאמי ממשיכים קו מחשבה זה במאה ה-20, וטוענים שמעשיהם של יחידים הם הקובעים את המרחב האתי של האדם ולא ערכים או אמיתות מנוסחות היטב. לדידו של סארטר, עלינו להכיר בכך שערכינו אינם אלא המצאותינו ושהם מותנים אך ורק בבחירותינו. הוא רואה את המפתח לחיים ראויים בהתעמתות של האדם עם חירותו, שהיא לבדה נוסכת בו אחריות אתית ומביאה למימוש אנושיותו. לדעת קאמי, עולם של אמונה ועולם של מרד אינם

יכולים לדור בכפיפה אחת, ורק האחרון מקדם את הסולידריות האנושית. טענתי היא שעמדות אלה עשויות לסייע לנו לגבש את עמדתנו האתית בזמן שבו מבוכה ובלבול פוסט-מודרניסטי מזה, ושיבה מסוכנת לדת מזה, מאיימים על הישגים אתיים חשובים של החשיבה המודרנית. אין בכך כדי לטעון שהחשיבה המודרנית, ולו של ההוגים שבהם דנתי, חפה מבעיות. כמו שניסיתי להראות אף בדיון במספר מצומצם של הוגים, היא יכולה להתפרש לכיוונים שונים. חשיבותה העיקרית, לדעתי, היא בהעמדתם של חיי היחיד כציר המרכזי לקיום אתי ראוי. העמדת האדם במרכז מחייבת לדחות את האתיקה הדתית, שמעמידה במרכזה את האל, ולכן היה לי חשוב להתייחס דווקא להיבט זה בהתפתחותה ולהמחישו דרך כמה הוגים שהדגישו את נבדלותה של האתיקה שלהם מזו הדתית. הוגים אלה מראים שאתיקה חילונית היא בהחלט מן האפשר, גם אם אין היא יכולה וצריכה להיות מנוסחת כסדרה של ציוויים מוחלטים ומוגדרים כראוי, כפי שמיטיבות לעשות עמדות דתיות, אידיאולוגיות ופוליטיות. האתיקה החילונית, כפי שממחיש לדעתי היטב קאמי ברומן *הדבר*, מתייחסת באופן שווה לחייו של כל יחיד תוך כדי סירוב לבחון את ערכם בכפוף למערכת דתית, אידיאולוגית או פוליטית כלשהי. זוהי עמדה אתית הדוחה כל אפליה בין בני אדם, ומכאן צומחת האוניברסליות שלה. שפינוזה וקאמי מדגישים חיבור זה בין האינדיבידואליות לאוניברסליות דרך הדגשת ההיבט האוניברסלי, בעוד ניטשה וסארטר עושים זאת תוך הדגשת ההיבט האינדיבידואלי. בעניין זה, כמו גם בעניינים אחרים, קיימת מחלוקת בין ההוגים, אך הנקודה המשותפת העולה מהדיון בהגותם והמשמשת כמסקנתו היא, שחיבור זה בין אינדיבידואליות לאוניברסליות הוא יסוד מכוון של כל אתיקה חילונית. אמנם אתיקה זו איננה יכולה להציע לוחות של ערכים וציוויים מבלי לקעקע את עצמה, אך מבטא איננו נכון ואיננו מבלבל. זהו מבט שמבקש לראות בכל אדם ראשית כול אדם, יהא מעמדו אשר יהא, יהא שיוכו הפוליטי אשר יהא, תהא אמונתו אשר תהא.<sup>16</sup> לכן, אימוץ של עמדה אתית זו דורש מהאדם להיאבק בכל פעם מחדש לקבוע את שיפוטו האתי, עד כמה שביכולתו, שלא על פי שיוך קבוצתי כלשהו או על פי דעות קדומות. האדם היחיד, אם כן, איננו רק תכלית אתיקה זו אלא אף הציר שמקיים אותה דרך שיפוטיו. האיכות האתית של כל חברה, לפי השקפה זו, היא ביטוי לאיכות האתית של כל יחיד בה.

16 אין זה מיותר לציין ולהזכיר בהקשר זה, שהמילה העברית "אדם" בהופעתה הראשונה בתנ"ך, כוללת גם גבר גם אישה: *וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ: זָכָר וּנְקֵבָה, בָּרָא אֹתָם (בראשית א כז).*

## רשימת מקורות

- ברנר, יוסף חיים (תשמ"ה 1909). רגשים והרהורים [על "מחפשי האלוהים"]. בתוך כתבים (כרך ג, עמ' 369-376), תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בן-שלמה, יוסף (1983). פרקים בתורתו של ברוך שפינוזה. תל אביב: משרד הביטחון. גולומב, יעקב (1999). אביד האמונה או גיבור הכפירה? תל אביב: שוקן.
- יובל, ירמיהו (1989). שפינוזה וכופרים אחרים. תל אביב: ספרית פועלים.
- ניטשה, פרידריך (1985). הולדתה של הטרגדיה [1872]; המדע העליז [1882]. ירושלים ותל אביב: שוקן.
- ניטשה, פרידריך (1967). מעבר לטוב ולרוע [1886]; לגניאולוגיה של המוסר [1887]. ירושלים ותל אביב: שוקן.
- ניטשה, פרידריך (1996). שקיעת האלים; פרשת ואגנר; הנה האיש; אנטיכריסט; אגרות. ירושלים ותל אביב: שוקן.
- סארטר, ז'אן-פול (1972). מבחר כתבים (כרך א). תל אביב: ספרית פועלים.
- סארטר, ז'אן-פול (1988 [1946]). האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם. ירושלים: כרמל.
- סיגד, רן (1975). אקסיסטנציאליזם. ירושלים: מוסד ביאליק.
- סיגד, רן (1979). הפילוסופיה של שפינוזה – חילונית או רתית? בתוך מנחם ברינקר, מרסלו דסקל ורן נשר (עורכים), ברוך שפינוזה: קובץ מאמרים על משנתו (עמ' 109-115). תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים.
- פרוגל, שי (2009). אתיקה: שפינוזה וניטשה. ירושלים: כרמל.
- פרוגל, שי ואחרים (בדפוס). תהליכי החילון בתרבות היהודית בעת החדשה (כרך א). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- פרויד, זיגמונד (2000). התרבות והדת. תל אביב: ספרית פועלים.
- קאמי, אלבר (1999 [1951]). האדם המורד. תל אביב: עם עובד.
- קירקגור, סרן (1997). חיל ורעדה: ליריקה דיאלקטית. ירושלים: מאגנס.
- שפינוזה, ברוך (2003). אתיקה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- Armstrong, David (1981). *The nature of mind*. Brighton: The Harvester Press.
- Davis, Colin (2007). Violence and ethics in Camus. In Edward J. Hughes (Ed.), *The Cambridge companion to Camus* (pp.106-117). Cambridge: Cambridge University Press.
- Depoortere, Frederiek (2007). *The death of God: An investigation into the history of the western concept of God*. London: T&T Clark.

Garrett, Don (1996). Spinoza's ethical theory. In Don Garret (Ed.), *The Cambridge companion to Spinoza* (pp. 267-314). Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, Jean-Paul (1983 [1943]). *Being and nothingness*. Trans. Hazel E. Barnes. London: Routledge.