

# מרדכי ניסן



# זהות מוסרית

פרקים בפסיכולוגיה של המוסר והערכים

מרדכי ניסן

# זהות מוסרית

פרקים בפסיכולוגיה של המוסר והערכים



מרדכי ניסן

# זהות מוסרית

פרקים בפסיכולוגיה של המוסר והערכים



מנדל MANDEL  
קרן ג'ק, ג'וזף ומרטון מנדל - ישראל  
Jack, Joseph and Morton Mandel Foundation - Israel



**MORDECAI NISAN**

**MORAL IDENTITY**

Readings in the Psychology  
of Morals and Values

סדרת 'מראי מקום' של קרן מגדל-ישראל  
עורך הסדרה: אבי כצמן

תוכן ספר זה הינו על דעתם ובאחריותם הבלעדית  
של העורכים ואינו משקף בהכרח את השקפתה  
של קרן מגדל-ישראל או עמדתה

© כל הזכויות שמורות לקרן מגדל-ישראל  
תשע"ז 2017

אין להעתיק ספר זה, לשכפלו, לצלמו, להקליטו,  
לתרגמו, לאחסנו במאגר מידע או להפיץ אותו או  
קטעים ממנו בשום אופן ובשום אמצעי - אלקטרוני,  
אופטי או מכאני (לרבות צילום, הקלטה, אינטרנט  
ודואר אלקטרוני), ללא אישור בכתב מהמוציא לאור

מסת"ב: 4-2562-07-965-978 ISBN:

[www.keter-books.co.il](http://www.keter-books.co.il)

e-mail: [info@keter-books.co.il](mailto:info@keter-books.co.il)

עורך: אבי כצמן

מגיה: עופר זהר

עיצוב עטיפה ועימוד הספר: סטודיו לב ארי

Printed in Israel

התצלומים בעטיפת הספר הם באדיבות אוסף חסידי אומות העולם,  
יד ושם, ירושלים

בשורה העליונה (מימין לשמאל):

פלגיה ששוק, בלארוס; רודי רוטר, קרואטיה; אודיל טייסנדיה, צרפת

בשורה השנייה (מימין לשמאל):

אנה איגומנובה, רוסיה; הפסטור קלאס סחיפר, הולנד; הנזירה סוזן  
מרי, צרפת

בשורה השלישית (מימין לשמאל):

הו פנג שן, סין; לימה באלה, אלבניה; יבגני שומייקו, בלארוס



## על אודות קרן ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל

ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל הקימו את קרן מנדל ב-1953 בעיר הולדתם קליבלנד באוהיו. פעילות הקרן וקרנות מנדל הפועלות לצדה מושתתת על האמונה שמנהיגים מעולים הפועלים בהשראת רעיונות גדולים הם המפתח לשיפור פני החברה וחיי בני האדם ברחבי העולם. קרן מנדל איתרה חמישה תחומי התערבות שמשפיעים על החלטותיה בדבר מתן מענקים, הכוללים:

פיתוח מנהיגות - השקעה במנהיגים של ארגונים ללא מטרת רווח כדי לשפר את יכולתם להשפיע על החברה האזרחית.

ניהול מלכ"רים - קידום מצוינות בהנהלת מוסדות ללא כוונת רווח ובארגוני המגזר הציבורי.

תחומי הרוח - שיקום תחומי הרוח כבסיס לשאיפת האדם ולהעשרת התנסותו.

חיים יהודיים - סיוע ליהודים לדורותיהם לגלות את היופי הגלום במורשת היהודית התרבותית והדתית, לבנות קהילות יהודיות תוססות ולקיימן.

התחדשות עירונית - תמיכה בשיקום שכונות ובפיתוח קהילות, כביטוי למחויבותנו לבניית חברות צודקות, לא-מדירות ודמוקרטיות.

למידע נוסף עיינו נא ב- [www.mandelfoundation.org](http://www.mandelfoundation.org)



## תוכן העניינים

|               |  |
|---------------|--|
| 11 . . . . .  | הקדמה  |
| 19 . . . . .  | חלק ראשון: חקר המוסר בפסיכולוגיה - מבט-על                |
| 21 . . . . .  | פרק א מבוא: תמורות במחקר הפסיכולוגי בנושא המוסר          |
|               | פרק ב תפיסות 'ראוי' - מוסר וערכים, לעומת תפיסות 'כדאי' - |
| 37 . . . . .  | מועיל ומהנה  |
| 71 . . . . .  | פרק ג ביטויי המוסריות - חשיבה, רגש והתנהגות              |
| 103 . . . . . | פרק ד התפתחות המוסריות                                   |
| 133 . . . . . | חלק שני: אתגרים בחקר הפסיכולוגיה של המוסר                |
| 135 . . . . . | פרק ה המוטיבציה המוסרית - מהיבט הנורמה להיבט האדם        |
| 169 . . . . . | פרק ו הבחירה המוסרית                                     |
| 193 . . . . . | פרק ז מוסר מוגבל והתנהגות לא-מוסרית                      |
| 219 . . . . . | חלק שלישי: השאיפה להיות 'טוב'                            |
| 221 . . . . . | פרק ח זהות אישית וזהות מוסרית                            |
| 241 . . . . . | פרק ט הזהות המאוזנת                                      |
| 279 . . . . . | פרק י "וכי יכולתי לנהוג אחרת?"                           |
| 295 . . . . . | אפילוג   |
| 301 . . . . . | מקורות נבחרים  |



## הקדמה

“וכי יכולתי לנהוג אחרת?” - כך ענו כמה מ'חסידי אומות העולם' לשאלה מדוע החביאו יהודים במרתף או בעליית הגג של ביתם, תוך סיכון חייהם וחי בני משפחתם תחת השלטון הנאצי. הצלת בני אדם ממוות נתפסה בעיניהם כחובה 'טבעית', ברורה ומוחלטת, שאינה נכפית מבחוץ ואינה מותירה מקום לספק גם בהיותה כרוכה בסיכון חיים.

מעשה הגבורה של חסידי אומות העולם וה'הסבר' שחלקם העניקו לו מדגימים התנהגות מיוחדת במינה: הן מבחינת תוכנה - הצלת חיי אדם זר, הן מבחינת 'מחירה' - הסיכון הכבד הכרוך בה, הן מבחינת הביטחון בתוקפה - “וכי יכולתי לנהוג אחרת?” היא דוגמה להתנהגות מוסרית. בדרך כלל, בחיי היומיום, המוסריות אינה מגיעה לגבהים אלה אך יש לה תכונות המאפיינות את התנהגותם של חסידי אומות העולם שתוארה לעיל: האדם נוקט מעשה הנוגד את תועלתו מתוך תחושת חובה לנהוג בהתאם לאמות מידה המקובלות עליו כמחייבות. התנהגות זו כמוה כהתנהגות ערכית - מונחית ערכים הנתפסים בעינינו ראויים כגון כבוד לזולת ותרומה לחברה - תובעת מהאדם ריסון עצמי: התגברות על תשוקותיו ותאוותיו, ויתור על טובות הנאה והקדשת זמן ומאמץ להשגת מטרות או תוצאות שלכאורה אין לו מהן תועלת אישית. עצם התביעה מאדם

לנהוג באופן מוסרי וערכי מעידה שמדובר בהתנהגות שאינה עולה בקנה אחד עם נטיותיו ורצונותיו ולפעמים אף נוגדת אותם, שאם לא כן לא היה צורך לתבוע זאת ממנו או לחייבו לנהוג כך. גם ערכים שאינם בגדר חובה, בין שהחברה מציגה אותם במפורש, כמעורבות חברתית (כגון שראוי להצביע בבחירות), ובין שהיא מעמידה אותם רק במשתמע (כגון שראוי לקרוא 'ספרות טובה'), מציגים לאדם 'תביעה' ובכך פוגעים לכאורה בחירותו לנהוג כטוב בעיניו ללא כפייה כלשהי ולו סמויה.

תפיסת המוסר והערכים כמגבילים ומרסנים את ההתנהגות מבוססת על דימוי שיש לנו על אודות האדם כמי שאת התנהגותו מדריכים יצרים ורצונות אנוכיים - דימוי מקובל בתרבות המערבית. דימוי זה בא לביטוי בוטה באמירה "אדם לאדם זאב". על פי תורת האבולוציה, המנחה במידה רבה את מדעי החברה, אנוכיות האדם היא (או לפחות היתה) תנאי להישרדות הפרט והמין. היא באה לביטוי ביצר הקיום וההמשכיות ומה שנגזר ממנו, כולל הפעלת כוח נגד המתחרים על השליטה במשאבים. בדומה לכך תפס פרויד את יצר המין ואת יצר התוקפנות כשני היצרים הבסיסיים המניעים את התנהגות האדם, שריסונם ועידונם הם המשימה החשובה והקשה של התרבות.

לתפיסת אדם זו יש הסתעפויות וביטויים רבים, בכללם הדגם הרציונלי, בעל ההשפעה הרבה בחקר הכלכלה ובשאר מדעי החברה. בדגם זה נקבעת התנהגות האדם על פי תפיסתו את התועלת הצפויה לו ממנה. התועלת מחושבת לפי הסיפוק המצופה כתוצאת ההתנהגות ולפי הסיכוי (ההסתברות) שהיא אכן תביא להשגת סיפוק זה. התפיסה הבולטת ביותר בנוגע לטיב הסיפוק שהאדם מצפה לו היא חומרית ואינדיווידואלית ותרגומה הישיר הוא מידת העונג שהתנהגותו מבטיחה. המחקר העיוני והאמפירי העמידו ניסוחים רבים של טיב הסיפוק המצופה (כגון שהוא עשוי לכלול גם סיפוק הנובע מעזרה לזולת). אך בכולם הגורם הבסיסי בקביעת ההתנהגות הוא סיפוק תשוקות, צרכים ואינטרסים, אלה שהמוסר והערכים מבקשים לרסן ומטילים עליהם מגבלות.

בכך נעוצה הפליאה שבמוסר: מדוע יקבל עליו אדם מגבלות אלו? חלק גדול מהמגבלות שהמוסר מטיל על האדם מטילות עליו גם הדת ומערכת החוק. במסגרות אלו האיסורים מלווים באיומים ובעונשים למיניהם, מהם חמורים מאוד. מקור בולט לחשש מעונש (ולציפייה לגמול) הוא האמונה הדתית בהשגחה הפרטית של האל על ברואיו, נושא שלא נעסוק בו. שני מקורות אחרים הם הסנקציות של המדינה - מקנס כספי ועד מאסר, וסנקציות חברתיות כגון גינוי, ביוש, חרם ולשונות רעות ביחס למי שסוטה מדרך הישר. החשש מסנקציות (והציפייה לגמול) יש בו להסביר חלק ניכר מהתנהגות האדם בתחום המוסר והערכים. מאידך גיסא רבים הם המקרים שאין לאדם סיבה לחשוש מסנקציות המדינה או הקהילה ואף אין הוא מצפה לגמול על התנהגותו - ועם זאת הוא מקבל עליו את מגבלות המוסר והערכים ותביעותיהם ונוהג לפיהן.

שאלה זו, שהעסיקה הוגי דעות מקדמת דנא, מפנה אותנו גם לנושא הנצחי של החינוך למוסר ולערכים. לצד העיון הפילוסופי בשאלה מיהו האדם הטוב ומהי החברה הטובה, והאם מלכתחילה ראוי לחנך לערכים, אנו מצפים מהמחקר הפסיכולוגי להציע בסיס ידע לדיון בשאלה מהם הגורמים הנוטלים חלק בעיצוב מוסריות האדם וערכיו וכיצד אפשר לחנך למוסר ולערכים. 'חינוך למוסר ולערכים' הוא פעילות המכוונת לכתחילה להשפיע על מוסריות האדם וערכיותו. הכוונה להשפיע בכיוון זה היא לעתים מודעת ומוצהרת באופן מלא ולעתים רק למחצה. הורים, מורים ומדריכים בתנועות נוער מבקשים להשפיע על ההתפתחות המוסרית והערכית של הילד והמתבגר, גם אם לא תמיד מטרה זו נמצאת במוקד הכרתם.

החינוך המוסרי נשען על תפיסות ואמונות בנוגע להתפתחות המוסר. אם אדם מאמין שההתנהגות המוסרית מבוססת על פחד מעונש וציפייה לגמול, הדרך שינקוט כמחנך תהיה (בניסוח גס) פיתוח והעצמה של חשש מעונש ושל ציפייה לגמול בגין ההתנהגויות שהוא מבקש להנחיל; אם אדם מאמין שהמוסריות מבוססת על הבנת ההיגיון שבהתנהגות מוסרית, הדרך שינקוט כמחנך תהיה פיתוח חשיבה שתביא להבנת היגיון זה;

אם אדם סבור שתכונות אישיות הן מקור ההתנהגות המוסרית, הדרך שינקוט תהיה הטבעת תכונות אלו בחניך וחיזוקן. הקשר ההדוק בין תפיסת ההתפתחות המוסרית לבין החינוך המוסרי בא לביטוי בשינויים הקיצוניים בשיטות המקובלות בחינוך המוסרי ובחינוך הערכי במרוצת המאה הקודמת. דוגמאות מובהקות לשינויים כאלה הם המעברים מגישה המכוונת לחינוך האופי (הנחלת מידות והרגלים טובים) לגישה המכוונת לקידום החשיבה המוסרית, ומגישה המכוונת להנחלת ערכים דרך חברות (סוציאליזציה) לגישה המכוונת להבהרת ערכים דרך דיון בדילמות ערכיות.

אפשר להסביר את תופעת המוסריות במונחים תיאיסטיים או אבולוציוניים או אחרים, כתכונה בסיסית של טבע האדם. ללא המוכנות והנטייה לשתף פעולה עם אחרים מתוך הסכמה הדדית ביחס לכללי ההתנהגות - מוכנות הבנויה על שפה משותפת ועל יכולת דמיון - לא היה אפשר לדבר על האדם במשמעות המקובלת עלינו. מודעות האדם לעצמו, היכולת לתכנן וליזום מעשים ולחזות את תוצאותיהם, היכולת לראות דברים מנקודת מבטו של אדם אחר, להרגיש ולשפוט בהתאם והיכולת לבקרה עצמית עומדות ביסוד התופעה המוסרית. בהעדרן אין מקום לדבר על 'מוסריות'. המחקר הפסיכולוגי במוסריות מקבל אותן כנתון. מכאן הוא מתבונן במוסריות על שלל גילוייה ומבקש לתארם, לברר אותם וככל האפשר להבינם ולהסבירם דרך חשיפת הקשרים בינם לבין עצמם, בינם לבין תופעות אנושיות אחרות ובינם לבין המציאות הפיזית והחברתית.

שאלות מרכזיות שעמדו בפני המחקר יידונו בספר ובהן: במה באה לביטוי המוכנות האמורה - אילו התנהגויות משקפות אותה? כיצד היא מתפתחת למוסריות המורכבת שאנו מכירים? מהם התהליכים הנוטלים חלק בהתפתחות הנורמות המוסריות, עקרונות המוסר, השיפוטים המוסריים והנימוקים המוסריים? כיצד מתפתחת תחושת החובה שאדם חש לכללי המוסר ומהם הגורמים המשפיעים על כיוונה ועל עוצמתה במצבים כאלה ואחרים? מה טיבם של קונפליקטים מוסריים שהאדם חש

בחיי היומיום ושיש להם ביטוי נרחב בספרות? מה קובע את הכרעת האדם כיצד לנהוג בדילמה מוסרית? לאור הבסיס הטבעי של המוסריות ומרכזיותה בחיי האדם כיצד נסביר את הסטיות המוסריות של האדם לגוניהן, המטרידות מאוד את חיינו?

המוסריות היא אכן אחת התופעות המרתקות והמפליאות ביותר בחיי האדם. אנו מעריכים אנשים ומעשים - שלנו ושל אחרים - כטובים או כרעים והערכות אלו מלוות ברגשות ומדריכות את התנהגותנו. המוסריות מעמידה לפנינו לא רק שאלות חשובות, כמו מה נתפס כ'טוב' או כ'רע', אלא גם חידות רבות, דוגמת הקונפליקט בין התחושה שהמוסר דורש ממני לוותר על רווחתי לבין התחושה שאם אנהג בניגוד לשיפוט המוסרי שלי אפגע בעצמי. שאלות וחידות כעין אלו נידונות במחקר ובעיון הפסיכולוגי במוסריות שהם נושא ספר זה.

התופעה של מחויבות למוסר ולערכים, המוכרת לכל אדם מניסיונו האישי, מעלה שאלות רבות בתחום הפסיכולוגיה, למן שאלות הנוגעות בהתפתחות המוסר ועד לשאלות הנוגעות בסטייה ממנו. בין השאר, ננסה להסביר את הפער בין שיפוטו המוסרי של אדם לבין התנהגותו ולעמוד על מקורות ההתנהגות הלא-מוסרית. הידע הרלוונטי לשאלות אלו מגיע ממקורות מגוונים, החל בניסיון האישי של בני-אנוש בשיפוט מוסרי, ברגשות מוסריים ובהתנהגות מוסרית וכלה במחקר אמפירי בשיטות ובכלים הנתפסים כבעלי תוקף מדעי.

שתי מטרות לספר והן כרוכות זו בזו. הראשונה היא לפרוס תמונה של עיקרי הידע הפסיכולוגי בנושא מוסריות האדם, ידע המתבסס על מחקר אמפירי משלל סוגים; במונח 'ידע' הכוונה לא רק לתיאור ביטויי המוסריות בחשיבה, ברגש ובהתנהגות, אלא גם לגישות (תיאוריות) פסיכולוגיות המציעות הסבר לביטויי המוסריות. המטרה השנייה היא להצביע על המגבלות בגישות השליטות בחקר הפסיכולוגיה של המוסר. גישות אלו מתבססות על הנורמות המוסריות ואילו כאן ייבחן הנושא נוכח תפיסת האדם את עצמו. נקודת מוצא זו באה לביטוי בגישה שאקרא לה גישת הזהות המוסרית (בעשור החולף הועלו כמה גרסאות לגישת הזהות

המוסרית; הגישה שתוצג בספר זה מתייחדת בהתבוננותה במוסריות בחיי היומיום). גישה זו בוחנת את המחויבות ואת המוטיבציה המוסרית, את הבחירה (ההכרעה) המוסרית ואת הפרקטיקה המוסרית - התפקוד המוסרי בחיי היומיום (כולל התנהגות לא-מוסרית).



תחום המוסריות רחב עד מאוד והחיבור המובא כאן מיועד לכל מי שיש לו עניין בנושא הפסיכולוגיה של המוסר והערכים וביחוד לאלה העוסקים בחינוך במשמעות הרחבה של המושג - הורים, מורים, מדריכים ומטפלים. אפשר לקרוא בו כל פרק בפני עצמו, ולכן ישובו ויפיעו מדי פעם נושאים שכבר נידונו בפרקים אחרים.

חלקו הראשון של החיבור, פרקים א'-ד', מציג תמונת מצב של המחקר הפסיכולוגי בתחום המוסר. בפרק א', פרק המבוא, יועלו שאלות המחקר המרכזיות, יסקרו התמורות שחלו במחקר במרוצת המאה העשרים ויוצגו שתי הגישות המרכזיות בפסיכולוגיה של המוסר: הגישה הקוגניטיבית וגישת הרגש, שילוו אותנו לאורך הספר. פרק ב' יבחין בין תפיסות 'כדאי' לתפיסות 'ראוי' - הבחנה העומדת בבסיס הייחודיות של המוסר ושל הערכים גם מבחינה פסיכולוגית. פרק ג' יעסוק בביטויים (או ברכיבים) של המוסר בהתנהגות האדם, בהיבטי ההכרה (השיפוט), הרגש וההתנהגות ופרק ד' יוקדש להתפתחות המוסריות.

החלק השני, פרקים ה'-ז', יעסוק בשלושה נושאים המציבים אתגר למחקר בנושא המוסריות. הדיון בנושאים אלה ישרטט רקע וקווי-מתאר למוסריות בגישת הזהות המוסרית-ערכית הנבדלת מהגישות המרכזיות. פרק ה' ידון בנושא המוטיבציה המוסרית. הדיון מבהיר חלק ממגבלות התפיסה המקובלת בפסיכולוגיה של המוסר ובכך נפתח המעבר לחלק השני של החיבור המבקש להתמודד במגבלות אלו. פרק ו' יבחין בין השיפוט המוסרי לבין הבחירה או ההכרעה המוסרית, הבחנה שתקרב

אותנו למוסריות היומיומית. בפרק ז' ייסקרו הסברים מקובלים להתנהגות לא-מוסרית ויבואר מדוע אין הם מספקים כשמדובר בהתנהגות ה(לא-) מוסרית השכיחה.

החלק השלישי מוקדש לגישת הזהות המוסרית. בפרק ח' יידונו המושגים 'זהות אישית' ו'זהות מוסרית' כבסיס לגישה זו. פרק ט' דן בהנחות הגישה ובמושגים מרכזיים בה: מוסר מוגבל, מאזן מוסרי וזהות מאוזנת, ובהתאמתה למוסריות המתגלה בחיי היומיום. בפרק י', פרק הסיום, נתלבט בשתי טענות מרכזיות של גישת הזהות המוסרית: קיומה של רשות מוסרית כוללת (כדוגמת המצפון) והרצון להיות אדם טוב.



בהתאם לאופיו של הספר וכדי להקל על שטף הקריאה לא יצוינו מקורות בטקסט עצמו. בסוף הספר תוצג רשימת מקורות שתכלול ספרים חדשים, פורצי-דרך, בפסיכולוגיה של המוסריות, פרקים מסכמים בתחומים שנידונו בספר וכן מאמרים שאוזכרו בהרחבה. חלקים מהספר מבוססים על מאמרים שפרסמתי בספרים ובכתבי-עת מקצועיים בפסיכולוגיה (רובם בשלהי המאה הקודמת).

אני מודה למאות הסטודנטים שנענו לפנייתי והתמודדו בשאלות ובדילמות מורכבות שהצגתי לפניהם, בשאלונים ובראיונות אישיים. אני רוחש תודה לאנשים רבים, סטודנטים, מורים ועמיתים, באוניברסיטה העברית ובמכון מגדל למנהיגות, שהשיח והמחלוקת עמם פקחו את עיני והרחיבו את מבטי על תחום המוסר.

אני מודה לפרופ' יהודה ריינהרץ, נשיא קרן מגדל ולאנט הוכשטיין, ראשת ועדת הפרסומים של קרן מגדל, על העידוד והסיוע בהוצאת חיבור זה. תודה מיוחדת לאבי כצמן על העריכה הנבונה והיפה ועל הערותיו החשובות לכל פרקי הספר.

מעל לכול אני חב תודה למורי וחברי המנוח לארי קולברג שפתח לפני שער והציב יסודות לעבודתי בנושא חשוב ומרתק זה.



חלק ראשון  
חקר המוסר בפסיכולוגיה -  
מבט-על



**פרק א**

**מבוא: תמורות במחקר הפסיכולוגי**

**בנושא המוסר**





רק בתחילת המאה העשרים עם התפתחות הפסיכולוגיה כענף ידע עצמאי, החל המחקר האמפירי הקפדני בתחום המוסר. במאה שנות המחקר הפסיכולוגי במוסריות עבר התחום תהפוכות תיאורטיות עמוקות. בתחילת המאה הקודמת נתפסה המוסריות כתכונת אישיות, כתכונת אופי בדומה להתמדה או לחתירה למצוינות. ביסוד התפיסה עמדה ההבחנה בין אנשים מוסריים לאנשים שאינם (או שהם פחות) מוסריים על בסיס התנהגותם. ואולם מחקר ענק בהיקפו (אלפי תלמידים, בשנות העשרים והשלושים של המאה הקודמת) מצא אי-עקביות בהתנהגות מוסרית של ילדים ונערים במצבים שונים זה מזה (לדוגמה נער ששיקר בניסוי במצב אחד, נהג בהוגנות במצב אחר; נער שהחזיר לרוכל עודף שקיבל ממנו בטעות, נמנע מלעזור לחבר במצוקה). מחקר זה תרם לערעור גישת התכונה (שמשמעה עקביות בהתנהגות - במצבים שונים זה מזה ולאורך תקופת זמן) ביחס למוסריות. את מקומה תפסה גישה התנהגותית שהתמקדה בהתנהגות האדם הנצפית (לעומת מחשבותיו, שאינן נגישות לצפייה ולמדידה), בגרסה שכונתה גישת הלמידה החברתית. גישה זו, ביישומה להתפתחות המוסריות באדם, הושפעה עמוקות מהתיאוריה של פרויד על היחסים בין הילד להוריו ועל התפתחות רשות מוסרית באדם - האני העליון - בילדות המוקדמת. התפתחות המוסריות תוארה

כהפנמה (במשמעות של למידה רבת עוצמה, שקשה להכחידה) של נורמות התנהגות דרך שכר ועונש ודרך חיקוי והזדהות עם דמויות משמעותיות בחיי הילד - תחילה האם והאב ואחר כך גם דמויות במעגל רחב יותר בסביבתו כגון מורים וחברים (מחקר זה נערך שנות דור לפני הופעת הטלוויזיה ככלי מרכזי בתקשורת ההמונים וקדם בכשבעים שנה להופעת הרשתות החברתיות ולהשפעתן החינוכית הרבה). הנורמות המופנמות מוצאות ביטוי ומתגלות בהתנהגות.

בשנות השישים של המאה העשרים, עם המהפכה הקוגניטיבית בפסיכולוגיה, שהשיבה את תפקודי ההכרה (החשיבה והידיעה) למרכז הבימה במחקר הפסיכולוגי בכללו, התחולל מהפך גם בחקר ההתפתחות המוסרית, הן בתיאוריה הן בשיטת המחקר. לורנס קולברג, בעקבות פיאז'ה, הציע גישה קוגניטיבית-התפתחותית (כניסוחו) להתפתחות המוסריות ובמרכזה החשיבה המוסרית: האדם בונה לעצמו ו/או מאמץ כללי התנהגות הנראים לו הגיוניים והכרחיים לקיום חיים משותפים וחברה תקינה. בנייה זו מבוססת על תבונתו ועל התנסותו החברתית, ובעיקר על יכולתו לדמיין את עצמו במקומו של הזולת - כיצד הוא חושב וחש במצב נתון. עם התפתחותו מילדות לבגרות, כללים אלה נעשים מורכבים ומשוכללים יותר. הכללים הללו, לא (ככתפיסה ההתנהגותית) מערך הרגלי ההתנהגות בהתאם לנורמות המקובלות, הם הבסיס למוסריות. הגישה הקוגניטיבית שלטה בפסיכולוגיה של המוסר עשרות שנים. היא הניבה אלפי מחקרים בשלל תרבויות ואף חדרה לכותלי בית הספר כחינוך מוסרי באמצעות פיתוח חשיבה ושיפוט בתחום המוסר (כגון דרך דיונים בדילמות מוסריות). אך בשלהי המאה הקודמת התחזקו הביקורות עליה והערעורים על יישומה בחינוך: נטען שהתיאוריה מוטה תרבותית לכיוון ליברליזם מערבי; שהיא מצמצמת את תחום המוסר לצדק מופשט; ששיפוטים ברמה הגבוהה בסולם קולברג האמורים להיות יעד-שיא בהתפתחות המוסרית הם נדירים עד כדי הטלת ספק בתוקפם האמפירי; שהקשר בין השיפוט המוסרי לבין התנהגות מוסרית חלש, ועוד.

קשה מכול הוא הערעור על טענת היסוד בגישה הקוגניטיבית - שההתפתחות וההתנהגות המוסרית מבוססות על תהליכים הכרטיים, על חשיבה ושיפוט. ערעור זה נסמך על מחקרים שהראו כי השיפוט המוסרי (בדומה לשיפטים ולהחלטות בתחומים אחרים) אינו נובע בהכרח מתהליכי חשיבה והיסק - ולעתים קרובות הוא אינטואיטיבי-אמוציונלי; ויתר על כן - שלעתים הנימוקים שנבדקים נותנים לשיפוטיהם המוסריים אינם אלא רציונליזציות, כעין נימוקים שעורך דין מעלה כדיעבד להתרצת ההתנהגות של לקוחו.

שתי גישות בולטות המבקשות למלא את החלל שנוצר בעקבות ערעור הגישה הקוגניטיבית-התפתחותית - ואינן מוציאות זו את זו - הן הגישה האינטואיטיבית-רגשית וגישת הזהות המוסרית. לפי הגישה האינטואיטיבית, מקורו של השיפוט המוסרי השכיח הוא באינטואיציות מיידיות הנשענות על הרגש ולא בשיקול דעת מודע. הגישה האינטואיטיבית-רגשית מעבירה את כובד המשקל בשיפוט ובהתנהגות המוסריים מהתבונה לרגש (אף כי אין היא מתכחשת לקיומו של שיפוט תבוני, בעיקר במצבים מיוחדים כדילמות מוסריות). הגישה השנייה, גישת הזהות המוסרית, מפנה את מבטנו להיבט האישיותי של המוסריות; המוסריות היא גורם מרכזי בכלל האישיות המורכבת ואינה תפקוד העומד בפני עצמו, כמוזיקליות או ככישרון במתמטיקה. לפי גישה זו, ביסוד המוסריות עומדת שאיפתו הבסיסית של האדם להיות אדם טוב ולשמור על זהותו כאדם טוב ולא הבנת הגיון המוסר. הטיית המטוטלת, בראשית המאה הנוכחית, מגישה קוגניטיבית לגישה ריגושית ו/או לגישה השמה דגש באדם ובהותו המוסרית, הביאה לשינויים חשובים בפסיכולוגיה של המוסר - כהרחבת התחום מבחינת התכנים הנכללים בו (בעיקר ערכים מוסריים), חזרה לנושא הקשר בין תכונות אישיות למוסריות האדם, בחינת המוסריות היומיומית, ועוד.

התפתחות חשובה בחקר הפסיכולוגי של המוסר חלה לאחרונה עם ההתקדמות בחקר המוח. מחקר זה מבקש בין השאר לזהות אזורים ותהליכים במוח הקשורים (מגלים פעילות) למחשבות, לרגשות ולהתנהגויות שיש

להם היבט מוסרי ולעקוב אחר השפעת גורמים למיניהם על פעילותם. לדוגמה, אילו אזורים במוח ובאילו תנאים, מגלים יתר פעילות כשהאדם שופט מעשה מבחינה מוסרית או כשהוא עד למעשה מוסרי? חקר המוח עשוי לתרום להבנת כמה נושאים חשובים בתחום המוסר, כמקום הרגש וההכרה בעיצוב השיפוט וההתנהגות; טיב היכולת של האדם לשלוט בהתנהגותו; ואולי גם האפשרות לקיום סוג כלשהו של 'רשות' מוסרית באדם, כמשתמע מהמונח 'מצפון'. אך האם מחקר זה יסייע לפתור את חידת המוסר בחיי האדם? למרות הקפיצה העצומה של חקר המוח בנושא המוסר בשנים החולפות, בשלב זה עדיין אין ביכולתו להציג תשובות מבוססות ומוסכמות לשאלות מעין אלו.

השינויים בתפיסת המוסריות העצימו את המחקר הפסיכולוגי בתחום זה בין השאר בשני נושאים: יחסי הגומלין בין שיפוט לריגוש והמוטיבציה המוסרית. אלו הן גם שאלות היסוד של החינוך המוסרי לשלביו: למן ההצדקה לחינוך מוסרי, דרך מטרת החינוך לו, עבור לשיטות החינוך המוסרי וכלה במגבלותיו. לנושאים אלה בפסיכולוגיה של המוסר אמורות להיות אפוא השלכות על החינוך המוסרי. ואכן החינוך למוסר ולערכים - מהגיל הרך עד לבגרות, בבית ובבית הספר - מושפע מהגישות הפסיכולוגיות העוסקות בו.

הבעיה היא שהשינויים התכופים יחסית בפסיכולוגיה של המוסר, כפי שתוארו לעיל, עלולים לגרום בלבול ומבוכה; ומכל מקום אין היא מגבשת מדריך מהימן ותקף להורים ולמחנכים. אך גם בהעדר תיאוריה פסיכולוגית מוסכמת בנושא, ראוי שהמחנך - כולנו - נכיר גישות כאלו ואחרות להתפתחות המוסריות ולתפקוד המוסרי. היכרות זו תספק לנו נקודות מוצא לחשיבה על התנהגותנו, על האנשים שאנו פוגשים ועל החינוך המוסרי.

## רגש והכרה במוסריות

מחלוקת מרכזית בפסיכולוגיה של המוסר כמו גם בפילוסופיה של המוסר נוגעת למקומם של הרגש וההכרה (קוגניציה) בתפקוד המוסרי. היא נעוצה בשאלה: מהו הגורם המרכזי במוסריות - ובכלל זה בשיפוט, בהחלטה ובהתנהגות - התבונה או הרגשות? ביטוי מובהק למחלוקת זו הוא תפיסת המקור של השיפוט המוסרי. מהניסיון האנושי עולה כי התפקוד המוסרי כורך גם חשיבה וגם רגש; אך מי מהם - ובאיזו מידה, ומתי - מעורר, מכוון ומניע את השיפוט וההתנהגות בתחום המוסר, האם השכל או הרגש? המחלוקת באה לביטוי חריף בפילוסופיה במאה השמונה עשרה כשהפילוסוף דיוויד יום חרץ את דעתו שהשכל הינו עבד לרגשות ואף ראוי שיהיה כך, ולעומתו טען הפילוסוף עמנואל קאנט שהמוסר מתבסס - וראוי שיתבסס - על התבונה ולא על הרגש. שתי הדעות המנוגדות מוצאות ביטוי גם בפסיכולוגיה של המוסר, בשתי גישות שונות זו מזו למוסריות האדם: גישה קוגניטיבית, שהמוסריות לפיה מתבססת על תבונת האדם וחשיבתו, ולעומתה גישה ריגושית שהמוסריות לפיה מתבססת על רגשותיו. להלן יוצגו שתי הגישות הללו, שילוו אותנו לאורך הספר, ויצוינו בעיותיהן המרכזיות.

## הגישה הקוגניטיבית לשיפוט המוסרי

הגישה הקוגניטיבית רואה בשיפוט המוסרי את לוז המוסריות. לפי גישה זו המוסריות מתפתחת, נבנית ובאה לביטוי בתהליך חשיבה הכולל שיקול דעת והיסק באשר להתנהגות הראויה. שהרי גם אם נסכים לטענה שהשיפוט המוסרי הוא ברובו 'אינטואיטיבי', מהיר ונטול שיקול דעת מודע, לא נוכל להתעלם מחשיבות מעמדן של ההכרה והחשיבה במוסריות. ראשית, משום שהשיח היומיומי מעריך התנהגות כמוסרית או כלא-מוסרית ורואה באדם אחראי לה רק אם היא נעשית מתוך מודעות להיבט המוסרי; אם אדם כלל אינו מודע לכך שלהתנהגותו

יש קשר כלשהו למוסר (כגון שלחיצת כפתור בטלפון תגרום לפיצוץ מטען חבלה) לא נייחס לו אתריות למעשה. והרי מודעות להיבט המוסרי היא פתח וגירוי לחשיבה ביחס להתנהגות הראויה. העתקת תרגיל-בית מוויקיפדיה תיחשב כמעשה לא-מוסרי רק אם הסטודנט יודע שחל איסור על העתקה כזו, ויש להניח שידיעת האיסור תביא אותו מניה וביה להעריך את מצבו ולקבל החלטה כיצד לנהוג. החוויה היומיומית שלנו כוללת שיפוטים מוסריים הכרוכים בשיקול דעת ומשפיעים על התנהגותנו ועמדותינו ועל התלבטויות בנושאים הקשורים למוסר. האפשרות שחוויה זו מתעתעת בנו - ששיפוט מוסרי אינו נובע משיקול דעת ושהנימוקים העולים במוחנו אינם הבסיס לשיפוט אלא התרצה, הצדקה-בדיעבד, להחלטה על בסיס אחר - אינה נתפסת כסבירה. גם המחקר והעיון מציגים חשיבה עשירה, ענפה ומורכבת בתחום השיפוט המוסרי. לא ייתכן - חסידי הגישה הקוגניטיבית טוענים - שחשיבה זו והמחקר והעיון ביסודה, היא רק ב'כאילו', מנותקת מהשיפוט היומיומי. הנחה בסיסית של הגישה הקוגניטיבית בפסיכולוגיה של המוסר (שאינה זהה לגישה הקוגניטיבית בפילוסופיה של המוסר) היא כי לאדם יש צורך טבעי להכיר את עצמו ולהבין את המציאות הפיזית והחברתית שהוא חי בה ולתת לכך משמעות. במהלך התפתחותו הוא מגלה כללים ועקרונות שהוא נדרש לנהוג לפיהם כתנאי לחיים תקינים בחברה הסובבת אותו. ביסוד טענה זו עומדת הנחה (שפילוסופים חלוקים לגביה מימי קדם עד היום) שלמוסר יש בסיס עובדתי-הגיוני ומכאן שבכוח הידיעה והחשיבה אפשר להגיע לשיפוט מוסרי נכון שאינו תלוי באמונות וברגשות. תרבויות רחוקות זו מזו הציבו כללים ועקרונות דומים להתנהגות בין אדם לחברו ולחברתו - כללים דוגמת "לא תרצח" ו"לא תגנוב" ואיסור שקר; עקרונות כגון אמרתו של הלל "מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך" והצו המוסרי של הפילוסוף קאנט (באחד מניסוחיו): "נהג בהתאם לכלל שהיית רוצה שיהיה תקף ומקובל על כל אדם." כללים ועקרונות מעין אלה מקובלים בתרבויות רבות, אך קיימים הבדלים ביניהן בפרשנותם ובתרגומם. עם

התפתחותו הקוגניטיבית והתנסותו החברתית האדם לומד להכיר מצבים מורכבים יותר של היחסים בינו לבין חברו ובינו לבין החברה שהוא חי בה. תשובה לדילמות ולמצבים מוסריים מסובכים יותר דורשת ממנו הבנה ופירוש מורכבים יותר לכללים ולעקרונות המוסריים שכבר פיתח. בעיות בגישה הקוגניטיבית למוסריות. על הגישה הקוגניטיבית להתמודד בין השאר בשני ממצאים של המחקר הפסיכולוגי שאינם מתיישבים עמה. האחד הוא השיפוט המוסרי האינטואיטיבי, המתקבל לכאורה ללא שיקול דעת, והשני הוא הקשר החלש בין השיפוט המוסרי לבין ההתנהגות המוסרית.

הממצא הראשון מערער על טענת הליבה של הגישה הקוגניטיבית למוסר - הטענה שהשיפוט המוסרי מתבסס על חשיבה והיסק. טענה זו תואמת את ההתנסות האנושית במצבים מוסריים מורכבים, כגון קונפליקט בין שיקולים מוסריים שכל אחד מהם מפנה אותנו לכיוון אחר (לדוגמה: האם מותר לאדם לגנוב תרופה מצילת חיים כשאינן לו דרך אחרת להשיגה). בקונפליקטים כאלה אנו נדרשים לברר מהו בעינינו השיקול המכריע. קונפליקטים מסוג זה שימשו את פיאז'ה ואת קולברג, אבות הגישה הקוגניטיבית בפסיכולוגיה של המוסר, במחקריהם על השיפוט המוסרי. אך אין הללו מייצגים את רוב המצבים המוסריים שאדם עומד לפניהם ביומיום, שבחלקם (וכנראה ברובם) השיפוט הוא מהיר, ללא צורך בשיקול דעת. אדם החושק במצרך מפתה אינו נזקק לשיקול דעת כדי לשפוט שאל לו לגנוב את המצרך. שיפוט מוסרי מהיר, זה המכונה במחקר הפסיכולוגי 'שיפוט מוסרי אינטואיטיבי', הוא תופעה רווחת המעידה לכאורה שהשיפוט המוסרי אינו נובע בהכרח מתהליכי חשיבה והיסק.

ממצא שני המהווה בעיה מרכזית לגישה הקוגניטיבית הוא חולשת הקשר בין השיפוט המוסרי להתנהגות המוסרית. ממצא זה מערער על חשיבות השיפוט המוסרי ומשמעותו כפי שהוא נחקר בעשרות השנים החולפות.

הגישה הקוגניטיבית רואה בשיפוט המוסרי עמוד תווך של מוסריות האדם ומניחה שהשיפוט המוסרי מדריך את ההתנהגות המוסרית. כדי שינהג בהתאם לראוי הדעת נותנת כי תחילה על אדם לשפוט מהי ההתנהגות הראויה במצב נתון. אולם הניסיון מעלה שאין קשר חזק בין החשיבה המוסרית לבין ההתנהגות המוסרית. ההיסטוריה והניסיון היומיומי מלמדים שאנשים הנחשבים לבעלי שיפוט מוסרי מפותח מאוד (מבחינת עומק החשיבה ומורכבותה), אינם 'מוסריים' יותר (מבחינת התנהגותם בהתאם למקובל בחברה) מאנשים הנחשבים לבעלי שיפוט מוסרי מפותח פחות. גם המחקר האמפירי מגלה מתאם נמוך מאוד בין רמת השיפוט המוסרי (לפי סולם קולברג, שיידון בפרק ד') לבין ההתנהגות המוסרית. הגישה הקוגניטיבית, שהשיפוט המוסרי הוא מסד ובניין בה, אינה מסבירה אפוא את הביטוי המרכזי של המוסריות - התופעה המופלאה של התנהגות מוסרית.

### גישת הרגש למוסריות

אין חולק על כך שהמוסריות כרוכה ברגשות חיוביים ושליליים כמשיכה וכדחייה, כסיפוק וככעס. אך מה מקומם של רגשות אלה בתפקוד המוסרי? האם הם בסיס למוסריות או רק נלווים לה ואולי מפריעים לה? התפיסה השלטת (אף כי לא היחידה) בתרבות המערבית ביחס למקום הריגוש בחיי האדם היתה שהרגש והתשוקה מפריעים לחשיבה ולהתנהגות רציונלית ומוסרית. תפיסה זו באה לביטוי בכתביהם של הוגי דעות רבים מאפלטון ועד ימינו אלה. פרויד חיזק תפיסה זו במאה העשרים בהציגו את דחפי האדם ואת רגשותיו כגורם לא רציונלי הדורש שליטה וריסון מתמידים (ובכך 'מנצל' משאבים נפשיים הנדרשים לפעילות תקינה). תפיסה זו רווחת באמירות דוגמת "הרגש גבר על השכל" ו"הדם עלה לו לראש"; ביסודן עומדת ההנחה שהרגש 'מפריע' וראוי לרסנו.

חוקרים והוגי דעות בולטים, וקאנט בהם, מציגים את הרגש כבעל תכונות הפוגמות בתפקוד המוסרי: ראשית, הריגוש מוצג כתגובה חולפת ומשתנה, המושפעת (גם) מגירויים שאין להם קשר לשיפוט המוסרי ומתעלמת מההקשר הכולל. דוגמה מפתיעה לכך מופיעה במחקר המראה כי ריח של מאפה טוב (המעורר רגש חיובי באדם) מחזק את הנכונות לעזור לאדם במצוקה. שנית, הריגוש מתעורר ביתר-שאת ביחס לאנשים שאדם קשור אליהם ואכפת לו מהם, כגון בני משפחתו. הוא מטה את השיפוט וההתנהגות לטובת אנשים אלה. בכך הוא סוטה מתנאי בסיסי לשיפוט מוסרי הוגן - אי-משוא פנים - שיפוט שאינו מושפע מרגשותיו של השופט כלפי האנשים העומדים בפניו למשפט. שלישית, הרגשות מוצגים כלא-נתונים לשליטה עצמית; הרגשות שולטים באדם ואין הוא יכול להיתפס אחראי להשפעותיהם על התנהגותו. אם אלו אכן תכונותיו של הריגוש אזי הוא ראוי לשמו הרע - שהרי ככל שמשקלו בתפקוד המוסרי גדל, מידת האחזיות של האדם נחלשת, משוא הפנים שלו גובר ושיפוטו המוסרי מתעוות. מחקרים פסיכולוגיים רבים בנושאים כגון הטיות ועיוותים בחשיבה או הקשר בין תסכול לתוקפנות מחזקים תפיסה זו של הרגש (בחיבור זה לא יובחן בין רמות הרגש וסוגיו). המחקר מצביע על הטיות בשיפוט האדם לטובת עצמו ולטובת מקורביו.

אולם בשלהי המאה הקודמת חל שינוי בתפיסת הרגש בפילוסופיה ובפסיכולוגיה, בין השאר בעקבות מחקרים נוירופסיכולוגיים. חוקרים הצביעו על הנוכחות הנרחבת שיש לרגש בתפקוד האנושי ועל תרומתם החיובית והחיונית של הרגשות להסתגלות למציאות, לקבלת החלטות וליצירתיות. במאמר שהיה בין מבשרי השינוי טען הפסיכולוג רוברט זאיונס שהתגובה המיידית של אדם למצב כלשהו היא רגשית, אינסטינקטיבית ומהירה. הרגש קובע במידה רבה אילו נושאים וחלופות יעמדו לנגד עיני האדם, הוא משפיע על הפירוש שאדם מעניק למצב והוא המניע והמכוון את התנהגותו - אם להתרחק ממצב זה, להימנע ממנו או להימשך ולהתקרב אליו. רגשות כגון אשם ובושה עשויים לרסן את ההתנהגות במקום שהשכל אינו מביא לכך. מתוך הכרה בהשפעתו הרחבה והעמוקה

על חיי האדם - על רווחתו, על יחסו לאחר ועל המשמעות שהוא נותן לדברים - חזר אפוא הריגוש לתפוס מקום של כבוד גם בתחום המוסר. לא רק משום שאי אפשר להתעלם ממנו אלא גם - ובעיקר - משום מעמדו החשוב בעצם התהליך המוסרי.

נוכח מגמה זו הופנתה הדעת לממצאים אמפיריים הסותרים או המרכיבים את הטענות על פגמי הריגוש מבחינת השיפוט המוסרי. בניגוד לטענת קאנט, הניסיון מראה מידה ניכרת של עקביות ויציבות בריגושים שמעורר מעשה מוסרי או לא-מוסרי. רגש שלילי כלפי פגיעה בילד חף מפשע או רגש חיובי לעזרה לאחר הם יציבים ועקביים בדומה לשיפוט הרציונלי על מעשים אלה. המחקר מגלה דרכים מגוונות, וההכרה בכללן, שאדם שולט בהן ברגשותיו ומכוונם - מחלישם או מעוררם: באמצעות למידה או חשיבה המביאות אותו להכיר באחריותו לסכסוך עם זולתו, אדם יכול לשנות את רגשותיו השליליים כלפיו; ופנייה מילולית לאדם ש"ישים עצמו בנעליו של אחר" משפיעה על מידת האמפתיה שלו ועל התנהגותו כלפיו; אדם עשוי לשנות את הגדרתו את האחר (לדוגמה 'פליט' במקום 'מסתנן') ושינוי זה ישפיע על רגשותיו והתנהגותו כלפיו, לטוב ולרע. מחקרים אלה, המראים שאדם יכול לשלוט ברגשותיו, מקהים את הביקורת החריפה על הריגוש כגורם מפריע בקבלת החלטות ובשיפוט מוסרי. תפיסת הרגש כגורם מרכזי בהתפתחות המוסרית ובתפקוד המוסרי עלתה מחדש וביתר עוז בעשור החולף, הן בפילוסופיה הן בפסיכולוגיה. היא מוצגת כחלופה לגישה הקוגניטיבית בנושא זה. הפסיכולוג ג'ונתן היידט אף טוען שהשיפוט המוסרי הוא בעיקרו אינטואיטיבי. היידט דוחה את גישתו של קולברג וגורס שהשיפוט המוסרי אינו נובע מהערכה 'רציונלית' כי אם מתגובה רגשית של אדם למצב המוצג לפניו. כראיה לדבר היידט מציג מחקרים המראים שנבדקים לא הצליחו להביא נימוקים לשיפוט מוסרי אף שהיו בטוחים בתקפותו. במקרים אלה - היידט טוען - השיפוט מבוסס על אינטואיציה שיסודה רגשי ולא על שיקול דעת. שיפוט מוסרי על בסיס שיקול דעת מופיע - לפי גישה זו - בעיקר במקרים של קונפליקטים ודילמות מורכבים ובמצבים חריגים.

לסיכום: גישת הריגוש מעבירה את הדגש בתהליך המוסרי מהחשיבה אל הרגש. לפי גישה זו הרגש הוא העומד בבסיס המוסריות ואינו נספח לחשיבה; היא אינה מתעלמת מתפקיד השכל בתהליך המוסרי, אך רואה אותו בעיקר ככלי מסייע ומכוון ולא כמקור המוסר וכגורם המרכזי בו. כביטוי החריף של הפילוסוף יום: "השכל הינו - וראוי שיהיה - רק עבד לרגשות."

## דיון

חסידי הגישה הקוגניטיבית למוסריות אינם מכחישים שהריגוש ממלא תפקיד חשוב בהתפתחות המוסרית ובתפקוד המוסרי, אך רואים בו גורם מסייע, בעיקר מבחינת המוטיבציה, ולא כבסיס לשיפוט ולהתנהגות. אנשי הגישה הקוגניטיבית יטענו שבמקרים רבים הרגש המוסרי המופיע לפנינו כתגובה מיידית (לכאורה ללא שיקול דעת) למצב או למעשה מסוימים, נסמך על מבנים הכרתיים ('סכמות', בלשון הפסיכולוגים), או אף על הרגלים, שיש לאדם על בסיס ניסיון ושיקול דעת קודמים. בכך הם מסבירים את מהירות התגובה הרגשית (המעידה, לכאורה, על העדר חשיבה) ואת השיפוט האינטואיטיבי במצב המעורר שאלה מוסרית. חסידי הגישה הקוגניטיבית יטענו כי הרגש אכן תורם להפניית הקשב (עד כדי 'נעילתו') להיבט המוסרי במצב נתון ודרך כך הוא משפיע על ההתנהגות המוסרית; אך הם ייחסו זאת ל'הגיון' הרגש, היגיון המבוסס על שיפוט (פיאז'ה תיאר את המוסר כ'לוגיקה' של החיים החברתיים). כאשר מתעורר בנו רגש למראה אדם במצוקה ואנו נחלצים לעזור לו, הסיבה לכך - לפי הגישה הקוגניטיבית - היא המשמעות המוסרית או הטעם המוסרי (שהוא גורם קוגניטיבי) ביסוד הרגש ולא הרגש עצמו; וכאשר תלמיד חש אשם-מוקדם (כאשר עולה במוחו מחשבה על הפרת נורמה) והוא נמנע מהעתקה בבחינת-בית הסיבה לכך היא המחשבה שהוא יפר אמון ויפגע בחבריו; מקור רגש האשם המוקדם הוא אפוא

בהכרה, בחשיבה. לפי הגישה הקוגניטיבית, התנהגות הנובעת באורח ישיר מרגשות דומה לתגובת רפלקס, תגובה שאינה יכולה להיחשב כהתנהגות מוסרית.

המחלוקת בין גישה קוגניטיבית הרואה בשיקול דעת ובשיפוט את תשתית המוסר ובנינו לבין גישה ריגושית הרואה ברגש את הבסיס למוסר ועמוד התווך שלו, נוגעת לכל הנושאים בתחום המוסר, ממקורות המוסר והתפתחותו דרך השיפוט המוסרי ותפיסת האדם הטוב ועד למוטיבציה ולהתנהגות המוסרית. כל צד במחלוקת זו יכול להצביע על תופעות ועל ממצאים שתומכים בו לכאורה כנגד הצד האחר. שני הצדדים מסכימים שהתפקוד המוסרי כולל בתוכו ביטויים הן במישור ההכרה הן במישור הרגש; המחלוקת היא בשאלה מהו הבסיס ועמוד התווך של התפקוד המוסרי. מחלוקת זו תופיע בכל פרקי הספר בהתייחס לנושא כל פרק. בפרק ט' נציג את גישת הזהות המוסרית שהשילוב בין מישורי החשיבה והרגש לפיה הוא כזה שהשאלה מי מהם הוא 'בסיסי' יותר או למי מהם משקל רב יותר בתהליך המוסרי - מטעם.





## **פרק ב**

**תפיסות 'ראוי' - מוסר וערכים,  
לעומת תפיסות 'כדאי' - מועיל ומהנה**





“כדאי לי לשמור לעצמי את כל הכסף שקיבלתי אך לא יפה לעשות זאת. ראוי שאחלוק אותו עם הנבדק השני” - התלבטות מעין זו עוברת במוחם של נבדקים רבים המשתתפים ב'משחק הדיקטטור': הנסיין נותן לנבדק סכום כסף והנבדק רשאי להחליט אם לשמור את כל הסכום לעצמו או להתחלק בו עם נבדק אחר, אנונימי. בהתלבטות הנבדק, תפיסת 'כדאי' עומדת מול תפיסת 'ראוי'. בפתח פרק זה נבחין בין התנהגויות הנובעות מאמונה (לעתים לא מנוסחת) שכך כדאי ומועיל לנהוג (מבחינת האינטרס האישי), לבין התנהגויות הנובעות מאמונה שכך ראוי ונכון לנהוג (מבחינה מוסרית-ערכית; לא מבחינה רציונלית). לאמונות מהסוג הראשון נקרא לאורך הספר 'תפיסות כדאי' ולאמונות מהסוג השני נקרא 'תפיסות ראוי'. בהמשך הפרק נדון בשני הסוגים החשובים של 'תפיסות ראוי' שהן נושא חיבור זה: המוסר והערכים.

### **תפיסות כדאי ותפיסות ראוי**

תורות מוטיבציה בפסיכולוגיה מצביעות על הצרכים המניעים את התנהגות האדם ומכוונים אותה: מהם ביולוגיים, כגון הצורך במזון, ומהם

נרכשים, כגון הצורך בהערכה חברתית; מהם צרכים גופניים, כיצר המין, וצרכים חברתיים, כידידות; ומהם גם צרכים 'גבוהים' (בסולם הצרכים של מאסלו), כגון הצורך במימוש עצמי.

מכנה משותף למגוון הצרכים הללו הוא שהאדם חש משיכה לנהוג בדרך שתביא לסיפוקם, אם באופן ישיר - דוגמת אכילה, ואם באופן עקיף ומושהה - דוגמת לימוד מקצוע כדי להתפרנס. צרכים מעין אלה מביאים להתנהגויות שיש בהן תועלת ליחיד - שמענגות ומספקות אותו, שמבטיחות את עתידו הכלכלי, שמעלות את יוקרתו ומעמדו בחברה ובעיני עצמו, וכיוצא באלה - התנהגויות שהוא חש, מאמין ומרגיש, ש'כדאי' לו לנהוג כך. האמונה או התחושה ש'כדאי' לנהוג כך עשויה לנבוע מציפייה לסיפוק מיידי, כגון הנאה מליקוק גלידה, או מתקווה לסיפוק מאוחר יותר, כגון מימוש היתרונות הגלומים ברכישת השכלה. בדוגמאות אלו של תפיסות כדאי האדם חש שהוא חופשי ורשאי לבחור כיצד לנהוג (בכפוף לאילוצי המציאות) - לבחור בהתנהגות שהוא תופס כ'כדאית' או להימנע ממנה. לעתים אדם שרוי בקונפליקט בין שתי נטיות 'כדאי' - נטייה לסיפוק מיידי (לראות סרט מתח בטלוויזיה) ונטייה ליתר סיפוק בעתיד (להתכונן לבחינה) - והוא יכול לבחור איזו מהן להעדיף. 'תפיסות כדאי' הן הבסיס למה שכלכלנים מכנים 'שיקולי תועלת', שלדעת רבים הם הגורם המרכזי בקבלת החלטות. העיונים הרבים במושג התועלת, מימי הוגי הדעות דיוויד יום ואדם סמית ועד ימינו, מצביעים על הבעייתיות והמורכבות של המושג ועל סכנת המעגליות בהגדרתו. על אף זאת יש למושג התועלת מעמד מרכזי במדעי החברה והוא תואם את ההבנה המקובלת בנוגע לדרך קבלת החלטות. כשאנחנו מבקשים להשפיע על ההחלטות של אנשים ועל התנהגותם (הרגלי צריכה, בחירת מקום עבודה וכדומה) אנחנו מצביעים לפניהם על התועלת המובטחת להם (בבריאות, במשכורת, בהנאה וכו') אם ינהגו כך או אחרת. לצד התנהגויות ש'תפיסות כדאי' מכוונות עומדות התנהגויות המיוסדות על 'תפיסות ראו' - התנהגויות שאדם נוקט לא מטעמי תועלת עצמית,

עכשיו או בעתיד, אלא משום שהוא מאמין שכך ראוי ונכון לנהוג (דוגמת הגשת עזרה לאדם השרוי במצוקה), לעתים בניגוד לשיקולי תועלת. ההבחנה בין התנהגות המכוונת להשגת תועלת לבין התנהגות הנובעת מתפיסת ראוי אינה חדה. אפשר לחשוב על התנהגויות ועל מטרות שיש בהן משום 'כדאי' ו'ראוי' כאחת, דוגמת נאמנות לחבר או בחירת מקום עבודה (בשכר) הכרוך בהקרבה אישית. ההבחנה בין כדאי לראוי נראית לנו עם זאת 'אמיתית', משקפת מציאות. היא בולטת מאוד במקרים שאדם בוחר במודע לנהוג בדרך הנוגדת לכאורה את האינטרסים האישיים שלו. כך הדבר לדוגמה בהימנעותו של אדם מקבלת שוחד כשאין כל חשש שייתפס, בהימנעות מהעתקה בבחינה כשאין כל חשש שהיא תתגלה ובהתנדבות אנונימית לפעולות התורמות לרווחת אחרים גם כשהן כרוכות בהשקעת זמן ומאמץ, ללא רווח חומרי או חברתי למתנדב. התנהגות מוסרית היא דוגמה מובהקת להתנהגויות שיסודן בתפיסות 'ראוי'.

ההבחנה בין 'תפיסות כדאי' לבין 'תפיסות ראוי' מבוססת על תחושה רווחת בדבר קונפליקט בין ההתנהגות הנכונה לבין ההתנהגות המועילה ('כדאי לי להעתיק בבחינה, אך אין זה הוגן'). תחושה זו באה לידי ביטוי בהצדקות שנבדקים נותנים להתנהגותם. במקרים רבים נובעות ההצדקות מרצון להצטייר כאדם נבון וטוב. בהצדקות אלו יש משום תמיכה בהבחנה בין תפיסות 'כדאי' ל'ראוי' - בחרתי לנהוג כך לא רק משום שכדאי לי אלא גם משום שהדבר ראוי ואדם נבון וטוב נוהג כך. ההצדקות מצביעות גם על הערך החיובי שאנשים מייחסים להתנהגות ראויה.

יש הטוענים שכל התנהגות, גם כזו הנראית לנו כנובעת מתפיסת 'ראוי', כזו שאין בצדה תגמול חיצוני, נובעת משיקולי תועלת - שאדם הנמנע מעבירה מוסרית או מתנדב לעזור לזולת, נוהג כך לשם טפיחה על חזהו וחיוק עצמו ("אני צדיק וישר!") או כדי להימנע מרגשות אשם. אך הסבר זה להתנהגות 'ראויה' מותח את מושג התועלת עד כדי אובדן ערכו. לפי הסבר זה, כל התנהגות שאדם בחר בה, כולל מתן בסתר או הקרבה עצמית על מזבח רעיון נעלה, תיחשב מנייה וביה כמבוססת על עקרון התועלת: "אם בחר לנהוג כך, משמע שציפה לתועלת מהתנהגות

זו, שאם לא כן לא היה נוהג כך." הסבר זה הוא מעגלי ואינו תקף. ולא פחות חשוב: הניסיון להסביר כל התנהגות כנובעת משיקולי רווח ותועלת מתעלם מחוויית האדם לעתים שהטעם להתנהגותו הוא שכך נכון וראוי לנהוג. במחקרים אמפיריים אכן נמצאו התנהגויות אלטרואיסטיות גם בתנאי ניסוי ששללו הסבר במונחי תועלת כחיזוק עצמי וכהימנעות מאשם. ההבחנה בין 'תפיסות כדאי' לבין 'תפיסות ראוי' חופפת במידת מה (אך אינה זהה) להבחנה בין התנהגות אנוכית, כזו המכוונת לקידום האינטרסים האישיים, לבין התנהגות אלטרואיסטית, המתחשבת ברווחת הזולת ובטובת הכלל. בתפיסת ראוי נכללות לא רק אמונות המתייחסות לרווחת האחר (כסיפוק וכהנאה) אלא גם אמונות הקשורות בשכלולו של האני ובשלמותו (לפי תפיסתו), לכוונת האדם להיות טוב יותר. כאלו הן בין השאר האמונות שראוי לאדם להיות צנוע, לפתח את כישרוניותו ולעסוק בתכנים 'חשובים' (לעומת תכנים תפלים וזולים). ההבחנה בין תפיסות 'ראוי' לתפיסות 'כדאי' מבוססת אפוא על החוויה הסובייקטיבית של האדם - האם הוא חש שהוא פועל לפי שכך כדאי לו או לפי שכך ראוי לו לנהוג, ולא על תוצאת ההתנהגות - אם היא לטובתו הוא או גם לטובת האחר והחברה. החוויה האישית עלולה אמנם להיות מוטה (בכיוון של האדרה עצמית, לדוגמה), אך אין בכך לפגוע בתוקף ההבחנה בין כדאי לבין ראוי.

חלק ניכר מהתנהגות האדם, אולי רובה, נובע מטעמי כדאי, מטעמי תועלת - למן עבודה בשכר ועד לבילויים המסבים לו עונג. אולם לצד התנהגויות אלו נמצא מנעד רחב של התנהגויות (והימנעויות מהתנהגות) הנובעות מתפיסות ראוי, למן התנהגותם של חסידי אומות העולם שהצילו יהודים בתקופת השואה תוך סיכון רב ועד להתנהגות אזרח מן השורה התורם לצדקה באופן אנונימי. לעתים ההתנהגות נובעת מתפיסות כדאי ומתפיסות ראוי בעת ובעונה אחת. כזו היא בחירתו של אדם לעסוק בעבודה שעיקרה עזרה לאנשים במצוקה אך בה בעת היא נושאת עמה גם תגמול חיצוני - משכורת או אף שבח חברתי. שילוב זה בין שיקולי

ראוי לשיקולי תועלת אינו עומד בסתירה להבחנה ביניהם ואינו מפחית מחשיבותה בהבנת ההתנהגות האנושית.

תפיסת ראוי עשויה להתייחס למצב ספציפי, דוגמת עזרה לאדם שנפל כצניעות, לערכים מופשטים כחריצות וגם לאידיאלוגיות ואוטופיות מקיפות כשוויון חברתי וכשלום עולמי. עם התפתחותו הקוגניטיבית של האדם ויכולתו לחרוג ממצב נתון ולדמיין מצבים 'טובים' יותר, עם הרחבת מעגל התנסותו ותחומי העניין שלו, מהמשפחה ועד למדינה ולאנושות כולה, ועם הרחבת אופק הזמן שלו, מההווה ועד לדורות הבאים, תפיסות הראוי שלו מתפשטות לכלל תפיסה של עולם אידיאלי. התרחבות זו פורסת מצע עשיר להבדלים בתפיסות הראוי מאדם לאדם, מקבוצה לקבוצה ומתרבות לתרבות.

ממד חשוב של תפיסות ראוי הוא עוצמת החובה לנהוג בהתאם להן: למן חובה 'שלמה' שאין להתפשר עליה בקצה אחד של הרצף ועד להמלצה בלבד לנהוג או להעריך התנהגות בהתאם לתפיסת הראוי בקצהו השני. באופן גס נבחין בין שלושה מרחבים ברצף זה: תפיסות ראוי המקובלות כמחייבות באופן מלא, תפיסות ראוי בעלות תוקף עקרוני אך החובה לנהוג לפיהן היא 'רכה' ואינה מיידית (בדומה ל"דברים שאין להם שיעור" בלשון חז"ל או ל"חובות לא שלמות" בלשון קאנט), ותפיסות ראוי שהן בגדר המלצה שאין בה חיוב. הקבוצה הראשונה חופפת במידה רבה למה שנכלל במושג המוסר ("לא תרצח!"), הקבוצה השנייה כוללת ערכים הקשורים למוסר בהגדרתו הרחבה (כגון גמילות-חסדים) והקבוצה השלישית חופפת למה שנכלל במושג הערכים הלא-מחייבים (כגון העדפת ספרות טובה על ספרות זולה).

המוסר והערכים, מושגים השגורים בשפת מדעי החברה ובשיח האנושי, הם הרכיבים המרכזיים של תחום ה'ראוי'. התכנים הכלולים במושגים אלה מכוונים את האדם להתנהגות ראויה - התנהגות שראוי לשבח, לעודד אותה ולחנך לה. הפרת חובה מוסרית (הפרת הבטחה, לדוגמה) נתפסת כעבירה שיש לגנותה ולהעניש בגינה ואילו התנהגות

שלא בהתאם לערך מקובל (כגון עצלות לעומת הצטיינות או התחמקות מפעילות חברתית) אינה נתפסת כעבירה הראויה לעונש ולעתים גם לא לגינוי, אף כי מדובר בערך שאנו משבחים ומחנכים לנהוג בהתאם לו. כפי שאפשר לצפות, יש קשר הדוק בין המוסר לבין ערכים מסוימים. ערכים כמתן כבוד לזולת וכנדיבות הם בסיס לנורמות מוסר ספציפיות. לפיכך נשתמש במושג 'ערכים מוסריים' לציון ערכים הקשורים למוסר, גם אם ההבחנה בין ערכים אלה לבין ערכים שאינם קשורים במובהק למוסר (כחריצות וכנחישות) אינה תמיד חדה.

## על המוסר

### תוכני המוסר

כשאנו מדברים על מוסר כוונתנו למערכת כללים ונורמות המקובלים בחברה ומורים לאדם אלו התנהגויות הן 'שליליות' ואסור לנקוט אותן ואלו התנהגויות הן 'חיוביות' וחובה לנקוט אותן. נורמות המוסר עוסקות בראש ובראשונה בהתנהגויות הקשורות ברווחת בני אדם וביחסים בין-אישיים. שני נושאים מרכזיים בתחום המוסר, הן בעיון הפילוסופי הן במחקר הפסיכולוגי, הם הימנעות מפגיעה בזולת - בגופו, בזכויותיו ובכבודו - והוגנות או צדק, בחלוקת משאבים לדוגמה. מחקר בארצות הברית ביקש נבדקים לציין "מעשה רע מבחינה מוסרית"; 51 אחוז מהנבדקים ציינו מעשים הגורמים נזק ישיר לזולת (רצח, אונס, פגיעה מכוונת באחר וכו'), 19 אחוז ציינו גניבה, 10 אחוז - שקר והעתקה, שבעה אחוזים - ניאוף והשאר - מעשים אחרים. המעשים שצוינו במחקר זה פוגעים במישרין בזולת ובזכויותיו והפגיעה באה לביטוי ברגשותיו. גם מעשים שפגיעתם בזולת אינה ישירה ומיידית ואף אלה שהנפגע אינו חש בהם, כגון מעשים שפגיעתם צפויה להשפיע רק בטווח הרחוק (דוגמת נזק עתידי לאיכות הסביבה), נשייך לתחום המוסר; הערכתם המוסרית נוטה להיות 'קלה' יותר (בעיני הציבור) משל מעשים שפגיעתם מיידית.

ביסוד המוסר המקובל (בתרבות המערב לפחות) מונחת תפיסת האדם כיצור עצמאי, חושב ומרגיש, בעל כוונות ורצון, שיש להתייחס אליו (בלשון קאנט) כאל תכלית ולא כאל אמצעי; המוסר מכוון למנוע מהאדם לנצל את כוחו לפגוע באחר ולהשיג עליו יתרון באופן לא הוגן, הימנעות שהיא תנאי בסיסי לתפקוד תקין של חברה. תפיסה זו עומדת ביסוד תיאוריית ההתפתחות המוסרית של קולברג, ששלטה בחקר המוסר בפסיכולוגיה משנות השישים של המאה הקודמת ועד לסופה. אולם חוקרים מתחומים רבים אחרים טענו שעקרונות הצדק וזכויות האדם, עמודי התווך בתיאוריה של קולברג, אינם מקיפים את כל תחום המוסר כפי שהוא נתפס בציבור הרחב. הפסיכולוגית קרול גיליגן הצביעה על כך שדאגה לאחר ותחושת אחריות לו, תחושות הקשורות באמפתיה לאחר ובאכפתיות למצבו ולצרכיו, נתפסות גם הן כתביעות מוסריות. תביעות אלו אינן נובעות מעקרונות השמירה על צדק ואי-פגיעה בזכויות האדם. האנתרופולוג ריצ'רד שוודר, שחקר את תרבויות מזרח אסיה, מצא תכנים נוספים שאנשים בתרבויות אלו תופסים כשייכים לתחום המוסר - חובות הקשורות בנאמנות לקבוצה וחובות הקשורות באמונה שהאדם הוא יצור אלוהי החייב לכבד את עצמו מבחינת טוהרה ושליטה עצמית. בתפיסת הציבור, תחום המוסר כולל אפוא גם התנהגויות שלכאורה הן בין האדם לעצמו ולא בין אדם לחברו, ואף מחשבות וכוונות ('טהורות' לעומת 'מלוכלכות').

על בסיס מחקר רחב של תפיסות המוסר בתרבויות רבות הציג הפסיכולוג ג'ונתן היידט חמישה תחומי תוכן מובחנים של המוסר, המוגדר בפיו כ"נורמות המקובלות בחברה כמחייבות" (כמה חוקרים, ובהם היידט עצמו, הצביעו על תכנים נוספים שיש התופסים אותם כ'שייכים' למוסר, אך דומה שהתחומים שנמנים כאן הם המרכזיים):

- התחשבות באחר - הימנעות מפגיעה בו ובזכויותיו ודאגה לרווחתו.
- הוגנות וצדק - תנאי לתפקוד נאות של קבוצה ולהמשך קיומה.
- נאמנות לקבוצות-השתייכות, כמשפחה, כשבט וכעם.
- כבוד וציות לבעלי סמכות מתוקף מעמדם.

קדושה - טוהר הגוף, המחשבה וההתנהגות. שני התחומים הראשונים בסיווג של היידט עוסקים ביחסים בין אדם לחברו והם המקובלים בתפיסת תוכן המוסר בתרבות המערבית. תחומים 3 ו-4 עוסקים ביחסים בין אדם לקבוצות שהוא שייך להן ולבעלי הסמכות בקבוצה. התחום החמישי עניינו 'חובות' האדם לעצמו, אלה שבעיקר התרבות (ותפיסתה את טבע האדם) מעצבת. לשני התחומים האחרונים שהוזכרו יש משקל רב בתפיסת המוסר בכמה תרבויות לא-מערביות, אך משקל מועט יחסית, לפי היידט, בתרבות המערבית. ההבחנה של היידט מציעה שכל תחום מתפתח בפני עצמו בהתאם לתנאי המציאות ולתפיסות התרבות ואינו 'כפוף' לעיקרון כולל מעין אלו המוצעים בפילוסופיה של המוסר (כגון עקרון התועלת). בכל התחומים שהוזכרו נדרשת פרשנות לדרישות המוסר בתחום זה ולהשלכותיהן הפרקטיות: מה נכלל בזכויות האדם? עד כמה אני נדרש לדאוג לרווחתו של האחר? מהם גבולות הדרישה לנאמנות לקבוצה או לסמכות? עקרון הצדק בחלוקת משאבים הוא דוגמה מובהקת לצורך בפרשנות לעקרונות המוסר ולחילוקי הדעות בפרשנות זאת. צדק בחלוקת משאבים מובן ומתפרש באופנים רבים ושונים: האם יש לחלק משאבים באופן שווה לכל בני קבוצה, או שמא ראוי לחלק לכל אדם בהתאם לתפוקתו, למאמציו, לצרכיו, לפי מעמדו מעבר לתחומי המוסר, בהיררכיה כלשהי או לפי שילוב של כמה מעקרונות אלה? פרשנויות אלו משתנות מקבוצה לקבוצה ומתרבות לתרבות, ולכל פרשנות יש השלכות גם ברמת החברה הכללית, הבאות לביטוי באידיאולוגיות חברתיות כסוציאליזם וכניאו-ליברליזם.

### תכונות המוסר

הדיון הפילוסופי מצביע על תכונות המייחדות את עקרונות המוסר והנורמות שלו. להלן יציגנו שלוש תכונות שיש להן תמיכה אמפירית במחקר הפסיכולוגי והן רלוונטיות להמשך דיוננו: צווי מוסר נתפסים

כמחייבים - הצו "לא תרצח" נתפס כהוראה מחייבת ולא כהבעת דעה או המלצה בלבד; הפרה של צו מוסר נתפסת כמעשה רע הראוי לעונש. צווי מוסר נתפסים כבעלי תוקף מעבר למקום ולזמן, לא ניתנים לשינוי ולא תלויים באמונות או בנטיות של האדם עצמו או של מנהיג וקבוצה. הצו "לא תרצח" נתפס כתקף בכל מקום, בכל זמן וביחס לכל אדם (אף כי לא בכל תנאי).

צווי המוסר נתפסים כעומדים מעל האינטרסים האישיים וכגוברים לכתחילה (אך לא בכל מצב, כפי שנראה מאוחר יותר) על שיקולים מסוגים אחרים כשיקולי תועלת, שיקולים אסתטיים ואחרים. איננו מקבלים טיעון כמו: "אני משתוקק מאוד לסמארטפון ועל כן אגנוב אחד כזה." תכונות אלו עמדו ביסוד ההבחנה האמפירית של הפסיכולוג אליוט טוריאל ועמיתיו בין כללי מוסר לבין מוסכמות חברתיות. מחקרים רבים העלו שילדים קטנים מאוד (כבר בגיל שלוש) מבחינים בין כללי מוסר, כאיסור פגיעה באחר ללא עילה, לבין מוסכמות חברתיות, כאיסור לבוא לבית הספר בפיג'מה. במחקרים אלה (שיידונו בפרק ד') הוגדרו כללי המוסר כהוראות התנהגות הנתפסות כבעלות תוקף מוחלט - שאינו תלוי בהסכמה חברתית ובסמכות המנהיג וכלא ניתנות לשינוי. מוסכמות חברתיות הוגדרו כציפיות חברתיות שתוקפן נתפס כתלוי בנוהג, בזמן, במקום ובהוראות הסמכות, ומכאן שהן ניתנות לשינוי. כללי מוסר נתפסו בדרך כלל כחמורים יותר ממוסכמות חברתיות וההסבר להם היה לרוב במונחים של פגיעה ברווחת האדם.

### האם המוסר הוא אוניברסלי או תלוי-תרבות?

תכונות המוסר שנמנו לעיל מציגות את המוסר כאוניברסלי מבחינה נורמטיבית, כתקף בכל תרבות, מעבר למקום ותקופה. בניסוח הלקוח מנועם חומסקי נאמר: מעשה שהוא טוב בעבורי הוא טוב בעבור האחר; מעשה שהינו רע בעבור האחר הינו רע בעבורי; וה'אחר' הוא כל אדם

בכל עת. לפי תפיסה זו, לשאלה מוסרית יש תשובה נכונה, כזו המבוססת על 'עובדות מוסריות'. התפיסה האוניברסלית של המוסר נובעת מהנחה בדבר תכונות 'טבעיות' של האדם כמו רגישות לכאב, תבונה, צרכים חברתיים ושקיים סטנדרט רציונלי לשיפוט המוסרי.

אולם אין הסכמה ביחס להנחה זו. מבחינה תיאורית (לעומת הבחינה הנורמטיבית) המחקר ההיסטורי והאנתרופולוגי מצביע על הבדלים ניכרים בתפיסות המוסר בין דורות ובין תרבויות. דוגמה חריפה לכך היא היחס לתופעת העבדות, שמימי קדם ועד ימינו יש מי שלא תפסו ואינם תופסים אותה כבלתי מוסרית. אנשים אכן מודעים להבדלים בין-דוריים בתפיסת המוסר ומתחשבים בהם בהערכות המוסריות שלהם ביחס לנהגים מקובלים בתקופות ובתרבויות שונות. לדוגמה, במחקר שנבדקו היו סטודנטים בארצות הברית סברו 52 אחוז מהם שאפשר להצדיק נוהג שרווח באוניות אמריקניות לפני 300 שנה להצליף בעובדי הסיפון. רק שני אחוזים סברו כך בנוגע לשימוש בנוהג זה כיום. הבדלים אלו אינם מוכיחים שביסוד השיפוט המוסרי אין סטנדרט רציונלי ושהמוסר אינו אוניברסלי אך הם משמשים בסיס ותמיכה לתפיסה יחסית (רלטיביסטית) של המוסר. לפי תפיסה זו ה'טוב' וה'רע' הם תלויי תקופה ותרבות, ובצורה קיצונית יותר - שהם תלויי אמונתו ועמדתו של היחיד והסמכות המקובלת עליו. חסידי התפיסה הרלטיביסטית מצביעים על צד 'חיובי' (מבחינת התרבות 'שלנו') בתפיסה זו והוא היותה לא רק סובלנית כלפי תרבויות שונות וכלפי האחר אלא גם 'פתוחה' ו'מקבלת' אותן מראש; אך מאידך גיסא יש בה סיכון - היא פותחת פתח לשיפוטים ולמעשים מנוגדים לנורמות ולערכים שקיימת הסכמה רחבה לגביהם, ואף לניהיליזם מוסרי.

גם הגישה הטוענת לקיומו של מוסר אוניברסלי שאינו תלוי תרבות, מוצאת עוגני-תמיכה בממצאים אמפיריים: בכל תרבות המוכרת לנו קיימת מערכת מוסר, כלומר אוסף כללים מחייבים הנוגעים להתנהגות בין-אישית, וחלק ניכר מכללים אלו, כאיסורי רצח של אנשים חפים מפשע, שוד, גילוי-עריות ונאמנות לחבר, דומה ברוב ואולי בכל

החברות. סיבה חשובה לדמיון בין תרבויות בנורמות ובערכים היא שכולן מתמודדות עם בעיות דומות, כגון הקונפליקט בין רצונות היחיד לאינטרס של הכלל. השוני בין תרבויות מוסבר לעתים בהבדלים ביניהן באמונות בנוגע למציאות (ומעבר לה) וכן בערכים של החברה ולא בתפיסה בסיסית של הטוב והרע. שתי דוגמאות להסבר זה של השוני בנורמות וערכים הן היחס להומוסקסואליות, הנובע לעתים מאמונה דתית שיש בכך חטא המביא רעה לעולם, וההיתר שנהג בכמה שבטי נוודים להרוג תינוקות כדי למנוע רעב וסבל מילדים אחרים במשפחה. במקרים אלה וברבים אחרים השוני בתפיסת ה'מותר' וה'אסור' נובע משוני באמונות ובתפיסת המציאות.

בשנים החולפות מתקיים מחקר אמפירי (גם במסגרת 'פילוסופיה אקספרימנטלית') בנושא תפיסת האובייקטיביות של שיפוטם מוסריים בהשוואה לשיפוטם בתחומי המדע והאסתטיקה. כך לדוגמה במחקר אחד הוצגו בפני הנבדקים שיפוטם בשלושה תחומים אלו (כמו לדוגמה בתחום המוסרי: 'הפלה בחודש השלישי להיריון היא מעשה רע') וביחס לכל שיפוט הם התבקשו לציין אם הוא אמיתי, שקרי או תלוי בעמדה אישית; בניסוי אחר מוצגים שיפוטם מנוגדים של שני אנשים ביחס לשאלה אם מעשה מסוים (כהכאת ילדים) הוא מותר או אסור מבחינה מוסרית, והנבדקים נשאלים אם דעתו של האחד (שמותר) היא נכונה ואילו השני טועה; או שדעתו של השני (שאסור) היא נכונה והראשון טועה; או שאין דעה אחת נכונה בעניין זה. את שתי התשובות הראשונות הגדירו החוקרים כתפיסה אובייקטיבית של השיפוט המוסרי ואילו התשובה השלישית (שאין דעה אחת נכונה בעניין זה) הוגדרה כתפיסה סובייקטיבית (יחסית) של השיפוט המוסרי. ממצאי המחקר הראו ששיפוטם בתחום המוסר (כגון אם מותר להעתיק במבחן) נתפסים כאובייקטיביים במידה רבה יותר מאשר שיפוטם 'אסתטיים' (כגון אם מוזיקה קלאסית היא 'טובה' יותר ממוזיקה עממית) והם קרובים למדי לתפיסת האובייקטיביות בשיפוטם 'מדעיים' (כגון שהתעמלות רצופה עוזרת להורדה במשקל הגוף). הממצאים גם הראו שונות בין אנשים בתפיסת ה'אובייקטיביות'

של שיפוטים. נציין שני ממצאים נוספים במחקר זה: ככל שקיימת הסכמה חברתית רבה יותר ביחס לנורמה מוסרית, שיפוט המעשה הקשור לנורמה זו ייתפס כאובייקטיבי יותר, וככל ששיפוט מעשה המפר נורמה נתפס כאובייקטיבי יותר, המעשה ייתפס כרע יותר. כמצופה במחקר בשאלה מורכבת זו, קיימים חילוקי דעות לגבי הפרשנות של הממצאים וכן לגבי תקפות המדדים לאובייקטיביות של שיפוט.

הפילוסוף ישעיהו ברלין מצביע על קונפליקטים מוסריים-ערכיים, כגון בין ערך השוויון (לדוגמה בחלוקת משאבים) לבין ערך חירות הפרט (לדוגמה זכות הפרט על רכוש מעשה ידיו) שאינם ניתנים לפתרון באמצעות מדידת כל צד על פי קנה-מידה אחד; איננו יכולים אפוא לומר על אחד הערכים הללו שהוא 'טוב' יותר. הגישה העולה מכאן היא 'פלורליזם' ערכי-מוסרי - לאנשים ולקבוצות עשויות להיות תפיסות שונות ומשונות ביחס ל'טוב'. מכלול הממצאים במחקר האמפירי בתפיסת האובייקטיביות של המוסר (והערכים) אכן מעלה גישה 'פלורליסטית' בשאלה זאת. יש נורמות (כמו פגיעה באדם חף מפשע) הנתפסות כאובייקטיביות, כתקפות בכל זמן ומקום, אך יש אחרות (כמו מונוגמיה) הנתפסות כ'יחסיות' לתרבות. בהעדר הסבר מספק לשוני בתפיסת האובייקטיביות של נורמות מוסר אי אפשר לאפיין את השיפוט המוסרי בכללו כאובייקטיבי או כיחסי; יש שיפוטים מוסריים הנתפסים בעיני האדם השופט כאובייקטיביים אך יש כאלה הנתפסים בעיניו כיחסיים. בהתאם לכך, הפילוסוף מייקל וולצר מבחין בין מוסר מינימלי, שהוא אוניברסלי, לבין מוסר במשמעות רחבה, שיש בו חלקים שהם יחסיים לתרבות ולאדם.

הדיון בנושא זה, בפילוסופיה ובאנתרופולוגיה, הוא ממושך ורחב מאוד ולא נידרש אליו כאן ('ניגע' בו שוב בפרקים הבאים). אך נציין כי לדיון זה יש השלכות חשובות על החלטות והתנהגויות ברמת החברה וברמת היחיד. הצהרת זכויות האדם שהתקבלה בארגון האומות המאוחדות בשנת 1948 בנויה על תפיסת המוסר כאוניברסלי, אך כבר בעת קבלתה היא

נתקלה בהתנגדות של אנתרופולוגים שסברו שהיא מבוססת על תרבות המערב ומתנשאת על ערכי תרבויות אחרות ואמונותיהן. לענייננו חשוב לציין שאף שבני אדם מודעים לכך שתרבויות נבדלות זו מזו בנורמות מוסר, בדרך כלל הם מתייחסים לנורמות המוסר בתרבות שלהם, בעבור אנשים 'כמותם' (אך לא בהכרח בעבור אנשים בתרבות אחרת), כבעלות תוקף מוחלט המחייב אותם. התפיסה שהמוסר הוא 'יחסי' אינה פוגעת בהכרח בתפיסת החיוב של הנורמות המוסריות בתרבות שהאדם חי בה - שהציות לנורמות המקובלות בתרבות הוא חובה תקפה. תפיסה זו מעידה על עומק השפעת התרבות על המוסר: התרבות מעצבת את כללי המוסר המוסכמים בחברה (כולל עקרונות 'אוניברסליים', אם יש כאלה) ואלה מקבלים ביטוי בנורמות המקובלות בחברה. ההסכמה החברתית ביחס לנורמות אלו משמשת להן עוגן - היא מעניקה להן תוקף וטעם. בה בעת, הנורמות המקובלות בחברה משמשות מעין תמוכות שהקבוצה כקבוצה נשענת עליהן: ראשית, מבחינת השיקול התועלתני-רציונלי - הנורמות חיוניות לתפקוד חברתי תקין וחברי הקבוצה מכירים בכך. שנית, מבחינה רגשית - הנורמות 'מזינות' ומעצימות את תחושת השייכות לקבוצה ובכך הן מניעות ומחזקות התנהגות התואמת את נורמות הקבוצה. תפיסת שיפוט מוסרי כרלטיבי אינה גוברת על תכונות אלו של הנורמות המוסריות-ערכיות.

### הערכות מוסריות

השיח האנושי רווי הערכות למעשים ולאנשים כמוסריים או לא-מוסריים, כטובים או כרעים, יותר או פחות. נקרא להן הערכות מוסריות. להערכות מוסריות יש משקל רב בחיי אדם מעבר להיותן בסיס לשיפוט מוסרי ביחס להתנהגות במצבים אמיתיים. חשוב לנו שאנשים, בעיקר אלה שאנו מחשיבים, יעריכו אותנו כ'טובים' ולא כ'רעים'. הערכה מוסרית שלילית ביחס לאדם תביא לרתיעה ממנו, לדחייתו, ולכלל החרמתו בידי החברה,

ואילו הערכה מוסרית חיובית תביא להתקרבות אליו, לרצון להידמות לו, לאישורו ולהתקבלותו בחברה.

הפילוסופים מבקשים לגלות עיקרון כללי העומד בבסיס ההערכות המוסריות המקובלות בחברה, עיקרון שאנו מעריכים לפיו התנהגויות ואנשים כראויים או כלא ראויים מבחינה מוסרית, עיקרון הנתפס בעינינו כבר-צידוק וכבעל תוקף. עקרונות מסוג זה הם הכלל של הלל - "מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך"; או הציווי המוסרי של קאנט - "נהג בהתאם לכלל-ההתנהגות שהיית רוצה שיהיה תקף ביחס לכל אדם"; או העיקרון התועלתני שמודד את ערכו המוסרי של מעשה לפי סך התועלת שלו (החיובית בניכוי השלילית) לרווחת כל בני האדם. גם אחרי אלפי שנות עיון בשאלה זו, הפילוסופים חלוקים ביניהם הן בנוגע לעצם קיומו של עיקרון העומד בבסיס המוסר הן בנוגע לתוכן עיקרון זה הן בנוגע לפרשנותו.

שלא כפילוסופים המחפשים עיקרון נורמטיבי - איך ראוי לנהוג - שלפיו יש להעריך מעשה מבחינה מוסרית, הפסיכולוגים מבקשים לתאר את מוסריות האדם - איך הוא נוהג בפועל במצבים בעלי היבט מוסרי ומהם הקריטריונים שבני אדם מעריכים לפיהם בפועל (במילותיהם או בהתנהגותם) אם - ובאיזו מידה - מעשה מסוים הוא מוסרי או לא-מוסרי, טוב או רע (או מחוץ לקטגוריית ההתנהגות המוסרית).

קריטריון ראשון העולה על הדעת בהערכת מעשה כמוסרי או כלא-מוסרי נוגע לשאלה האם המעשה תואם נורמה מוסרית המקובלת בחברה: מעשה הסוטה מנורמה מקובלת, כפגיעה בזולת ללא עילה, נתפס כמעשה לא-מוסרי. אולם אפשר להצביע על מעשים המקובלים בחברה ואף על פי כן רבים מעריכים אותם כלא-מוסריים (דוגמת הפליית שחורים במקום ובזמן שהפליה כזו היתה נורמה מקובלת). במקביל אפשר להצביע על מעשים המפירים נורמה מקובלת ועם זאת נעריך אותם כמוסריים (כגון הסתרת יהודים בגרמניה תחת שלטון הנאצים). התאמה לנורמה

המקובלת בחברה אינה אפוא קריטריון מספק להערכה מוסרית של אדם או של מעשה.

כך הדבר גם בנוגע לקריטריון בולט אחר להערכת מעשה מבחינה מוסרית, והוא תוצאות המעשה, לטווח קצר ולטווח ארוך. לפי קריטריון זה, מעשה הפוגע ברווחת האדם, כגון הטלת מום בו, ייתפס כמעשה לא-מוסרי ואילו מעשה המשפר את רווחתו, כגון סיוע לחולה, ייתפס כמעשה מוסרי. לקריטריון זה, תוצאת המעשה, יש אכן משקל רב בהערכת העושה והמעשה מבחינה מוסרית, אך גם הוא אינו מספק: מעשה שגרם נזק לזולת ללא כוונה של העושה או כזה שנכפה על אדם לעשותו בניגוד לרצונו, אינו מוערך כמעשה רע מבחינה מוסרית, ומעשה שתוצאתו מועילה לזולת אך לכתחילה נעשה בכוונה להזיק לו אינו מוערך כמעשה טוב.

מדוגמאות מעין אלו עולה שתנאי בסיסי (אך לא יחיד) להערכת מעשה כמוסרי או כלא-מוסרי הוא כוונת עושה המעשה. נאמר על התנהגות שהיא מוסרית (או לא-מוסרית) אם נבעה מתוך כוונה לעשות מעשה טוב; לדוגמה, להועיל (או להזיק) לרווחת היחיד או הכלל. מקריטריון זה נגזרים כמה תנאים להערכת התנהגות מבחינה מוסרית: מודעות, שליטה ומניע. תנאים אלה, המקובלים במערכת החוק ובשיח הציבורי, זוכים לאישוש גם במחקר הפסיכולוגי. ראשית - מודעות להיבט המוסרי של המעשה: אם אדם אינו מודע להיבט המוסרי של מעשה שעשה, לכך שקיימת חובה או איסור לעשות מעשה זה (כגון שאסור לכרות עצים ביער ציבורי), המעשה לא יוערך כמוסרי או כלא-מוסרי; שנית - שליטת האדם במעשה: מעשה שנעשה שלא מתוך בחירה חופשית, שנגרם בתגובת רפלקס או שנכפה בכוח על האדם או שתוצאותיו נגרמו במקרה, אינו מוערך כמוסרי או כלא-מוסרי; ושלישית - המניע מאחורי הכוונה לעשות את המעשה: אנו מעריכים התנהגות כטובה מבחינה מוסרית רק אם המניע שעמד מאחורי הכוונה לעשייה היה מניע חיובי, כגון עזרה לזולת מתוך השתתפות בצער לעומת עזרה שמאחוריה כוונה לסחוט את כספו. מעשה שהמניע לו היה חיובי - לסייע לזולת - מוערך כמוסרי גם כאשר בפועל היתה התוצאה פגיעה ברווחת הזולת. כמו כן נשבח (או

נגנה) אדם מבחינה מוסרית על כוונה לעשות מעשה במטרה להיטיב (או להרע) לזולת גם אם בסופו של דבר לא נעשה המעשה.

התנאים שמנינו להערכת אדם ומעשה מבחינה מוסרית מבוססים על ההנחה שהאדם העושה את המעשה הוא אוטונומי, בעל כוונה, רצון חופשי, שליטה עצמית ומודעות להיבט המוסרי של המעשה. לפי תנאים אלה האדם המוסרי הוא אדם החש חובה לנהוג בהתאם לכללי התנהגות הנתפסים בעיניו כראויים לכול (או לפחות לבני קבוצתו). לעתים קרובות קשה לדעת או לבדוק אם התנאים הללו מתקיימים, זאת משום שכוונה, רצון חופשי, מניע ומודעות הם גורמים פנימיים שאינם ניתנים לתצפית ישירה. יתרה מזו: יש חילוקי דעות בנוגע להגדרת התנאים הללו (לדוגמה מהו 'רצון חופשי') ואף לעצם האפשרות להעריכם. אין פלא אפוא שלעתים אדם אינו 'בטוח' בהערכתו המוסרית (כגון האם נעשה המעשה, של אחרים ואפילו שלו, בכוונה טובה או לא), ושלעתים הערכה מוסרית של אדם או של מעשה שנויה במחלוקת.

הערכות מוסריות של מעשים משמשות בסיס להערכת אדם כמוסרי יותר או פחות, בהתאם להתנהגותו לאורך זמן. הערכה מוסרית של אדם מניחה מידה של עקביות בהתנהגותו, אם בכיוון המוסרי או בכיוון הלא-מוסרי. אך האם אכן יש עקביות בהתנהגות בתחום המוסרי? שאלת העקביות בהתנהגות בכלל ובהתנהגות מוסרית בעיקר היא נושא הנתון במחלוקת ממושכת בפסיכולוגיה כמו גם בפילוסופיה. לענייננו כאן נסתפק בטענה (הנידונה והמנומקת בפרק ט') שלמרות ממצאים אמפיריים המראים אי-עקביות בהתנהגות המוסרית אנו מקבלים את הדעה הרווחת בשיח היומיומי ובספרות היפה למן העת העתיקה ועד ימינו, שאפשר לאפיינ אנשים כגבוהים יותר או פחות, על הציר טוב-רע. כמו בתכונות רבות אחרות (למשל ברמת משכל) נצפה להתפלגות 'נורמלית' ברמת המוסריות, כך שרוב האנשים נמצאים ברמה בינונית (מבחינת ההתפלגות) של מוסריות, סביב הממוצע; אצל אנשים אלה מידת העקביות בהתנהגות מוסרית היא נמוכה; לאורך זמן אנו מוצאים אצלם התנהגויות טובות ופחות טובות. בשני קצות העקומה נמצא מספר

קטן יותר של אנשים, אלה הגבוהים מאוד ואלה הנמוכים מאוד ברמת המוסריות; מידת העקביות המוסרית של אנשים אלה, אם בכיוון החיובי (התנהגות טובה יותר) או השלילי (התנהגות טובה פחות) היא גבוהה. כשרמת העקביות בהתנהגות המוסרית של אדם גבוהה נוכל לתאר אותו כאדם 'טוב' או 'לא טוב' או אף 'רע'. במקרים אלו נדבר על 'אופי' האדם. הערכת האופי המוסרי נקבעת על פי התנהגות לאורך זמן. היא מתבססת בהכרח על התנהגותו בעבר ויש בה ציפייה להתנהגותו בעתיד, בעתיד הקרוב לפחות. 'האופי' המוסרי אינו נקבע על פי הערכת מעשה בודד. מאידך גיסא המחקר מראה שהערכת האופי משפיעה על שיפוט מעשה בודד. אדם שמתוך אילוץ גורם במישרין למות אדם אחר ("אם לא תהרוג אותו נהרוג את עשרת האנשים העומדים כאן מול כיתת יורים") יוערך אחרת אם הוא נתפס כ'אדם טוב' מלכתחילה לעומת תפיסתו כ'אדם רע', כמי שההרג לא 'טלטל' את זהותו. הערכת האופי המוסרי, המתבססת על המשכיות בהתנהגות לאורך זמן, מחברת אפוא בין שלושת ביטויי המוסר: ההכרה, הרגש וההתנהגות; ההתנהגות מוערכת כמוסרית כשהיא מלווה בכוונה לעשות טוב וברגש חיובי. אם אין התאמה בין שלושת הביטויים הללו, אם יש דיסוננס ביניהם, האדם יחוש אי-נעימות וינסה לחזור להתאמה. בפרק ז' נעסוק בסוג בולט של אי-התאמה כזו - התנהגות לא-מוסרית.

תוכני המוסר ותכונות המוסר, כפי שהוצגו לעיל, מצביעים על עומק השפעתו על חיינו. קשה לחשוב על יחסים בין בני אדם שאין להם היבט מוסרי, ולו רק מבחינת הכבוד לאחר וכנות השיח ביניהם. המוסריות היא ממד 'מובן מאליו' בחיינו, שלא כל העת אנו מודעים לו. תוכני המוסר, גם בתפיסתו המצומצמת (כללים לשמירת הצדק וזכויות האדם), חלים על כל היבטי ההתנהגות האנושית ובאים לביטוי בכל רכיבי התפקוד האנושי - בהכרה, ברגש ובהתנהגות. נכון אפוא לראות את המוסריות כדרך חיים ולא רק כהתנהגויות בהתאם למקבץ כללים מחייבים, כללי עשה ולא-תעשה. מבחינה זו תחום המוסר קשור קשר הדוק לתחום הערכים.

## על ערכים

ערכים מתייחסים לתכונות, למצבים ולהתנהגויות, כנדיבות, כשוויון וכסקרנות, שהאדם תופס כ'טובים ורצויים' ולפיכך ראוי לו לשאוף אליהם, לחיות לפיהם. אם נאמר שראובן מייחס ערך ל'שוויון', כוונתנו לומר כי הוא מאמין באידיאל השוויון בין בני אדם וכל מעשה המקדם את השוויון ראוי לכתחילה בעיניו (כלומר, בתנאי שאין בו נזק, מידי או לאורך זמן, בעל משקל רב יותר מהתרומה שיש בו לשוויון). אמונה מסוג זה היא אפוא 'פרסקריפטיבית' - כלומר יש בה לא רק נטייה אלא גם המלצה (ולעתים - כמו במוסר - תביעה מחייבת) לקדם את מצב העולם לאידיאל שהערך מציג, בדוגמה המובאת לעיל - לשוויון.

הממד ההכרתי - האמונה העומדת ביסוד הערך ('שוויון הוא מצב טוב') - מלווה בממד רגשי: מצב, מעשה או תופעה התואמים את ערכי (בדוגמת ערך השוויון - חלוקת משאבים שוויונית, ביטוח בריאות לכול) מעוררים בי סיפוק ומשיכה רגשית, ואילו מצב, מעשה או תופעה המנוגדים לערכי (כגון פער כלכלי או הפליית הזר) מעוררים בי רגש שלילי של כעס וסלידה. לשני ממדים אלה של ערך, האמונה והרגש, נלווה ממד התנהגותי - הערך מניע את האדם לפעול לקידומו מתוך תחושת בחירה חופשית. ערכים הם אפוא כעין מטרות-על הקוראות לאדם לחתור

להשיגן (ככל שהתנאים מאפשרים זאת) ומשפיעות על כלל התנהגותו. בדרך כלל האדם 'יודע' מהם ערכיו, ידיעה הבאה לביטוי בנטייה לנהוג לפיהם, אך לא תמיד הוא יכול לנסחם ו'לתרגמם' להתנהגות במצב נתון ולא תמיד הוא מודע להם. ערכיו של אדם מובנים לו 'מאליהם' כביכול ולרוב אינם מצריכים את שיקול דעתו ביחס ליישומם בחיי היומיום, אלא אם הוא חש קונפליקט בין ערכים החשובים לו מאוד ועליו להכריע לפי איזה מהם ינהג.

ערכיו של אדם עשויים להפנותו, אם באופן כללי ואם בזמן מסוים, לכיוונים אלה ואחרים - לדוגמה, לפעילות למען שוויון חברתי או למחקר על חיי הפרפרים. לעתים קרובות אין הוא יכול לקיים את שתי הפעילויות באותה עת ואז עליו להכריע באיזו מהן יבחר. הכרעה זו משמעה העדפה של ערך אחד על פני ערך אחר, אם ביחס לכיוון התנהגותו הכללי (כגון איזה חוג לימודים יבחר) ואם ביחס למצב המסוים שהוא נמצא בו (האם להקדיש את הערב ללימוד לקראת הבחינה המחכה לו מחר או להשתתף בהפגנה למען שמירת הטבע). קונפליקט בין ערכים וכתוצאה מכך העדפה של התנהגות אחת על פני אחרת על בסיס ערכי הם אפוא תכונות לא-נמנעות של חיי האדם, וגם אם הם פוגעים במהלך חייו השוטף ומביאים לויתורו על התנהגות מסוימת, יש בהם גם צד חיובי: הם מביאים לידי ביטוי את הפנים הרבים, המגוונים והדינמיים של החיים, הם בסיס לפתיחות ולגמישות המעשירות את חייו ונותנות להם משמעות בעיניו. המחקר מראה כי בתודעת האדם הערכים מסודרים לפי מידת חשיבותם בעיניו. אדם המתבקש לדרג ערכים לפי סדר חשיבותם בעיניו מציג לפניו 'סולם ערכים' שלו. סולם זה מגלה מידה ניכרת של עקביות מעבר לזמן, ואפשר לצפות שהוא יבוא לביטוי בהתנהגותו של אותו אדם. מחקר בארצות הברית (במאה הקודמת) הראה לדוגמה שאנשים שערך השוויון גבוה יותר בסולם הערכים שלהם מערך החופש, נטו להצביע בבחירות לנשיאות למועמד דמוקרטי ואילו אלה שערך החופש אצלם היה גבוה יותר, נטו להצביע למועמד רפובליקני. אולם יש לזכור כי אף ש'סולם הערכים' משקף את מגמת ההתנהגות של אדם מעבר למצבים

כאלה ואחרים, אין הוא מתאים לחיזוי התנהגותו במצב ספציפי. כשאדם מתלבט אם להקדיש זמן לפעילות חברתית או לפעילות שתקדם את הקריירה, החלטתו תושפע לא רק מסולם הערכים - דוגמת החשיבות שהוא מייחס באופן כללי (ברמה מופשטת) לערך התרומה לחברה לעומת ערך ההתקדמות האישית - אלא גם מתנאי המצב וההקשר. תנאים אלה ישפיעו על המשקל שאדם ייחס לערך במצב הנתון. כך לדוגמה, משקל ערך השוויון ייתפס כגבוה יותר במצב של אי-שוויון קיצוני מאשר במצב של אי-שוויון קל. ובדומה לכך, אדם ש'נדיבות' היא ערך חשוב בעיניו יגלה נדיבות רבה יותר לבני משפחתו או לבני ארצו מאשר לזרים. אין לצפות אפוא לעקביות מלאה, מבחינת סולם הערכים, בהעדפות ערכיות של אדם במצבים שונים זה מזה.

הערכים משמשים אמות-מידה להערכת מעשים, אירועים ובני אדם; את המעשים והאירועים התואמים את מערכת הערכים שלי אעריך כ'טובים', ומעשים ואירועים שאינם תואמים אותה אעריך כ'רעים'. כך גם אעריך אנשים הקשורים למעשים ולאירועים אלה. אדם שהתנהגותו תואמת את סולם הערכים שלי אעריך כ'אדם טוב' (או - בלשון הנהוגה היום - כ'אדם ערכי'). הערכות אלו מדריכות את האדם כיצד ראוי לו לכוון את חייו ומשפיעות על עמדותיו ועל התנהגותו בנושאים רבים. ה'תביעות' שערכים מציבים הן בדרך כלל רחבות ומקיפות יותר מאלו שנורמות המוסר מציבות. ערך השוויון 'תובע' ממך, לדוגמה, לא רק לחלק משאבים באורח שוויוני אלא גם להימנע מהפליית זרים ולהשתתף בפעילות ובהפגנות לקידום השוויון בחברה. אולם 'תביעות' הערכים חלשות מבחינת עוצמתן: שלא כמוסר - בדרך כלל - ערכים אינם מציגים הוראות מחייבות (כמו "אסור להעתיק בבחינה") כי אם המלצות כלליות להתנהגות במצבים למיניהם. התנהגות הנוגדת ערך אינה גוררת עונש, אך לעתים היא גוררת תמיהה, הסתייגות או אף גינוי. ועם זאת, תופעות רבות בניסיון האנושי, כולל מהפכות פוליטיות ותרבותיות, מעידות (לפי פרשנות שכיחה) על כוח רב הטמון בערכים, כוח הבא לביטוי בהינתן תנאים מתאימים.

תוכני הערכים ותכונותיהם. הפסיכולוג מילטון רוקיץ' הבחין בין ערכים 'פנימיים' - אינטרינזיים - המבוססים על צורכי האדם ועומדים בפני עצמם, לבין ערכים 'חיצוניים' - אינסטרומנטליים, מכשיריים - שהם אמצעים להגשמת ערכים אינטרינזיים. בערכים הפנימיים הוא מבחין בין ערכים אישיים, כגון אושר והגשמה עצמית, לבין ערכים חברתיים, כגון ביטחון המשפחה ושוויון. בערכים המכשיריים הוא מבחין בין ערכים הקשורים ביכולת, כדמיון וכיוזמה, לבין ערכים דתיים וערכי מסורת. החופש הוא ערך אינטרינזי, הוא נתפס כטוב וכראוי כשלעצמו ולא כאמצעי למימוש ערך אחר, כגון הישגים בלימודים; זאת בניגוד לתכונת ההתמדה, שהיא ערך אינסטרומנטלי - אין היא תכלית לעצמה אלא אמצעי למימוש ערכים אחרים; היא תורמת להצלחה במשימה ובכך בין השאר - למימוש עצמי. על בסיס ניתוח מחקרים עיוניים ואמפיריים משלל תרבויות, גיבש רוקיץ' רשימה האמורה להקיף את ערכי האדם, הכוללת 18 ערכים אינטרינזיים ו-18 ערכים אינסטרומנטליים. חוקרים אחרים מציגים רשימות אחרות, על פי תחומי העניין שלהם.

פרופ' שלום שוורץ, חוקר בולט בתחום הפסיכולוגיה של הערכים, הצביע על אתגרים שכל אדם בכל תרבות חייב להתמודד בהם, בשלוש רמות: כאורגניזם - ברמה הביולוגית, כסוכן - ברמת האינטראקציה הבין-אישית וכחבר-קבוצה - ברמה החברתית. על בסיס ממצאים מתרבויות רבות הגיע שוורץ לרשימה ממצה של עשרה ערכים בסיסיים: הדוניזם (נהנתנות), עוררות (גרייה), הכוונה עצמית, אוניברסליזם, נדיבות, מסורתיות, קונפורמיות, ביטחון, כוח והישגיות. על בסיס ניתוח סטטיסטי מורכב של ממצאים שנאספו מאלפי נבדקים מצא שוורץ שמבחינת הקשרים ביניהם ערכים אלה 'מסודרים' כעגול בעל שני צירים. בציר האחד הקטבים הם 'פתיחות' - עצמאות וחדשנות במעשה ובמחשבה, לעומת 'שמרנות' - היצמדות לקיים וריסון עצמי; בציר השני הקטבים הם 'העצמת האני' - התמקדות באינטרסים הפרטיים לעומת 'התעלות מעבר לאני' - התחשבות ברווחת הזולת והכלל. ערכים הקרובים זה

לזה מבחינת תוכנם (כגון קונפורמיות ומסורת) נמצאו קרובים זה לזה בעיגול הערכים ואילו ערכים הנמצאים בקונפליקט זה עם זה (כגון הכוונה עצמית לעומת קונפורמיות) ניצבים זה מול זה בעיגול הערכים. מגוון רשימות הערכים (שחוקרים יצרו לצורך מחקרם) מציג לפנינו תמונה עשירה ורבת-פנים של ערכי אנוש ובאותה עת מפנה את תשומת לבנו לקונפליקטים הבלתי-נמנעים בין ערכים 'מנוגדים' המכוונים את האדם להתנהגויות המוציאות זו את זו. כך לדוגמה אדם חייב להכריע אם יקדיש את זמנו הפנוי לחוג שחמט (הנותן ביטוי לערכים כסקרנות וכנהנתנות) או לסיוע לילדים קשי-לימוד (הנותן ביטוי לערכים כיוזמה וכתרומה לחברה). קונפליקט בין ערכים אינו בהכרח שולל את ערכו של אחד מהם. אדם עשוי להעריך חיובית נאמנות למסורת ולמקובל ('מסורת' ו'קונפורמיות' בעיגול הערכים של שוורץ) ובאותה עת להעריך חיובית גם חדשנות ועצמאות (הקשורים ב'גרייה' ו'בהכוונה עצמית' בעיגול הערכים של שוורץ) המופיעים כשרויים בקונפליקט עמם. ההעדפה ביניהם תלויה לא רק בסולם הערכים של האדם ובגורמי מצב אלא גם בהתנהגותו של האדם בעבר (הקרוב בעיקר), נושא שיידון בפרק ט'. אף כי קיימת מידה ניכרת של עקביות בחשיבות שהאדם נותן לערכים כאלה ואחרים (מיקומם בסולם הערכים שלו), משקל כל ערך בעיניו עשוי להשתנות עם הזמן והנסיבות. מעל כל אלו בנושא העדפת ערך על פני משנהו עומדת השאלה: כיצד ישווה אדם בין שני ערכים, כיצד ימדוד את משקלו של כל אחד מהם במצב קונפליקט ספציפי שהוא נתון בו? הערכים הכלולים ברשימה של שוורץ מנוסחים במושגים מופשטים, רחוקים מהתנהגות היומיומית ואין די בהם להתוות כיוון להתנהגות במצבים קונקרטיים. חוקרים אחרים מציגים רשימות ערכים ברמות קרובות יותר להתנהגות כמו הצטיינות בלימודים, מתן נדבה לעניים, דייקנות בעבודה וחדשנות ברעיונות. גם ערכים אלה 'כלליים' - כל אחד מהם מתייחס למנעד מצבים רחב - אך 'תרגומם' להתנהגות במצב מסוים נראה פשוט יותר. ככל שהקשר בין 'ערך' שאדם דוגל בו לבין

מצבו ברור יותר, כגון בין 'נדיבות' לבין מצב שאדם מבקש ממנו נדבה, השפעת הערך על ההתנהגות צפויה יותר ועוצמתה עולה.

מן הערכים נגזרות גם תפיסות ראוי מסוימות. ילדים בישראל (במחקר בשנות השמונים במאה הקודמת) אמרו ש"לקרוא ספרים" ו"להיות חברים של ילדים אחרים" הן התנהגויות 'טובות' וראוי לחנך להן ולעודדן גם אם לילד "אין חשק" לקרוא ספרים או לבלות עם חברים וגם אם הוא גר בארץ שלא נהוג בה לקרוא ספרים ולבלות עם חברים. זאת לעומת התנהגויות כצפייה בטלוויזיה או כמשחקי כדור, שלדעת הילדים אין צורך לחנך להן או לעודדן אלא יש להשאירן לבחירת הילד. תפיסות ראוי ספציפיות מסוג זה (כגון שראוי לקרוא ספרות טובה) דומות לערכים בכך שהן נתפסות כראויות אך לא כמחייבות, וכמטרות חינוכיות. הן מובחנות ממושג העמדה, הרווח בפסיכולוגיה חברתית, בכך שהן נורמטיביות - יש בהן המלצה ותביעה (אף כי לא חובה) לנקוט התנהגות בהתאם לערך ולחנך לה.

סוג ייחודי של ערכים הוא זה שיש המכנים אותו "ערכים מקודשים" - ערכים הנתפסים בתרבות או בקבוצה חברתית כבעלי מעמד מיוחד, כאלה שאינם ניתנים למיקוח או לפשרה. דוגמה מובהקת לכך בתרבות המערבית היא ערך חיי אדם - ערך שאמור לגבור על שיקולים כלכליים ועל כל שיקול אחר. ערכים אלה, שלעתים קרובות קשורים בהשקפה דתית או אידיאולוגית, נתפסים כמחייבים באופן מוחלט: הם דורשים נאמנות ללא התחשבות בתוצאות (או במחיר). במקרים קיצוניים אדם מוכן למות על מזבח ערך כזה (דוגמת נאמנות לדת או ללאום). כך לדוגמה העלה מחקרי בישראל שהן יהודים הן פלסטינים דחו בזעם הצעה לקבל מיליון דולר כל שנה לאורך מאה שנים תמורת ויתור על שטחים. הנאמנות ל'מולדת' נתפסה כערך מקודש שאינו ניתן למיקוח. כפי שאפשר לצפות, קדושת הערך תלויה בתרבות: בארצות הברית

אפשר למכור קרקע, ואילו במערב אפריקה הקרקע מקודשת - אין היא ניתנת למסחר.

הניסיון האנושי והמחקר האמפירי מראים עם זאת כי גם למחויבות לערכים מקודשים יש גבול - כשמחיר מחויבות זו גבוה מאוד-מאוד האדם או הציבור מגלים נכונות להתפשר או לוותר על הגשמת ערך 'מקודש'. 'ניקיון' (כנגד 'זיהום') הסביבה נתפס בעיני רבים כערך מקודש, אך גם הם יסכימו שבתנאים קיצוניים מותר לנקוט פעולה שתגרום לזיהום הסביבה. בדילמת הטרוּלִי, שתוצג בהמשך, רוב הנבדקים סבורים שמותר וראוי לנקוט פעולה שתגרום למותו של אדם אחד (כלומר, לקבל הפרה בוטה של 'ערך מקודש' בעיניהם - חיי אדם) אם תביא פעולה זו להצלת חייהם של חמישה אנשים.

ערכים מסוג אחר, הדומים לערכים מקודשים, הם אלה הקשורים בזהות האישית. שלא כערכים מקודשים, המקובלים בתרבות ככאלה, ערכי זהות הם ערכים שאדם תופס (במודע או שלא במודע) כ'מגדירים' אותו, שהתנהגות הסוטה מהם נתפסת בעיניו כהתכחשות לעצמו, ששינוי קיצוני בהם היה הופך אותו לאדם אחר. נאמנות לדת, לעם, למשפחה או להשקפת עולם שהיחיד מחויב לה, נתפסת בעיני רבים כתכונה שמכוננת אותם וויתור עליה הוא כעין ויתור על 'עצמיותם'. ערכי זהות אינם ממוקמים בהכרח בראש סולם הערכים של האדם. ערכים שאדם מסמן (בסולם ערכים) כחשובים מאוד, כתופש וכשוויון, זוכים להכרה ברמה מופשטת אך לא בהכרח ברמת החוויה האישית - "מי אני באמת" (מושג הזהות יידון בהרחבה בפרק ח').

שוונות בין-תרבותית בערכים. המחקר מגלה שונות בערכים של נתיני אותה מדינה. הם עשויים לאמץ ערכים שונים זה מזה, לתת לאותו ערך פירוש אחר ולחלוק זה על זה בנוגע לחשיבות ערך מסוים בהשוואה לערכים אחרים. ועדיין הדמיון בין ערכיהם עולה על הדמיון בין ערכיהם לבין ערכי בני תרבויות אחרות. המחקר, כמו גם המפגש עם אנשים מתרבויות אחרות, מעלה שתרבות היא גורם מכריע בעיצוב ערכי האדם, על דירוגם

בסולם הערכים ועל התעוררות ערך מסוים במצב מסוים - כמו גם על הופעת הדחף לפעול בהשראתו. 'חופש' ו'מצוינות' לדוגמה הם ערכים בולטים בתרבות המערבית. הם מייצגים מטרות ואורח חיים הנתפסים כטובים ורצויים בתרבות זאת. חברה המחזיקה בערכים אלה מכוונת את בניה ובנותיה (גם דרך מערכת החינוך הפורמלית) לנהל חיים מתוך חופש ולחתור למצוינות במגוון המצבים שערכים אלה יכולים לבוא בהם לידי ביטוי. בתרבויות אחרות (כגון במזרח אסיה) משקל הערכים הללו נוטה להיות קטן יותר בהשוואה לערכים כנאמנות לקבוצה וכדאגה לזולת (השוני בערכים בין אנשים יידון בפרק ד', על התפתחות המוסר).

השונויות בערכים בין תרבויות מרתקת זה שנים היסטוריונים, סוציולוגים ואנתרופולוגים. ערכים נתפסים לא רק כבסיס להתנהגות האדם, שהיא עיקר עיסוקנו כאן, אלא גם כיסודות התרבות של חברה. ממד בולט של השונויות בערכים הוא ההבדל בין תרבות המערב שבולטים בה ערכים אינדיבידואליסטיים לבין תרבות מזרח אסיה שבולטים בה ערכים קולקטיביסטיים. תרבות המערב (בהכללה) מחשיבה ומאדירה ערכים הקשורים ליחיד, כאוטונומיה, כחופש בחירה, כמימוש עצמי וכפרטיות. תרבות מזרח אסיה לעומתה מחשיבה ומדגישה ערכים הקשורים לכלל, כיחסים בין-אישיים, כערבות הדדית, כשיתוף קהילתי, ככבוד וכציות לסמכות. הבדלים אלה ודומיהם מופיעים בעקביות במחקרים הבודקים תחומי חיים נבדלים זה מזה בשתי התרבויות ולפיכך מצטיירות שתי גישות נבדלות. מעניין לציין כי הבדלים דומים (אם גם במידה ובמנעד מצומצמים יותר) קיימים לא רק בין עמים אלא גם בין קבוצות סוציו-אקונומיות או אף פוליטיות באותה חברה (לדוגמה בין תושבי הדרום לעומת תושבי הצפון בארצות הברית). הערכים המאפיינים כל אחת מגישות אלו, האינדיבידואליסטית והקולקטיביסטית, אינם מוכחשים או נשללים בגישה האחרת, אך הגישות נתפסות כמנוגדות זו לזו. האחת מעדיפה את צורכי היחיד וזכויותיו ואילו האחרת מעדיפה את צורכי

החברה והקהילה. האיזון בין שתי מערכות ערכים אלו הוא נושא לדיון רחב בפילוסופיה ובמדעי החברה.

ההבדלים בערכים שבין אנשים ושבין תרבויות מחזקים לכאורה את עמדת הגישה היחסית (הרלטיביסטית) לתפיסות הראוי, הרואה את המוסר ואת הערכים כתלווי תרבות, ללא בסיס בעל תוקף אוניברסלי - ביולוגי או רציונלי. נושא זה כבר נידון לעיל ולענייננו כאן נציין כי אף שמרחב הבחירה בנוגע לערכים ולפרשנותם התרחב והעמיק בעידן הטלוויזיה והאינטרנט, הוא אינו פרוץ לגמרי. ראשית, בדומה לכמה תיאוריות בנושא זה, דגם הערכים של שוורץ, הנתמך במחקר רב-תרבותי, מציע ערכים (ברמה מופשטת) הצומחים מאתגרים שכל חברה אנושית חייבת להתמודד בהם (כגון ההבחנה בין רשות היחיד וזכויותיו לבין רשות הציבור וזכותו, או ההבחנה בין שמרנות לבין חדשנות). לערכים אלו יש פן אוניברסלי אף כי אופן ההתמודדות באתגרים שהם מעלים וכן הדרכים לביטוי הערכים שונים ומשתנים בהתאם למקום ולתקופה. שנית, בכל חברה ובכל תרבות המוכרות לנו יש נורמות וערכים המוסכמים על הכול (כגון לא לפגוע באדם חף מפשע), וכן גדרות פרשנות המקובלות על רוב הציבור. ושלישית, המחקר מעלה כי השונות בין תרבויות אינה מביאה להתרופפות תחושת החובה ביחס לנורמות המוסר בעיני בני אותה תרבות ולאיבוד תחושת הראוי ביחס לערכיהם. דברים אלו נכוחים גם בתחילת המאה העשרים ואחת, המותירה לאדם חופש ומרחב בחירה שלא היו כמותם מעולם.

ערכים והתנהגות. הנחה מקובלת (אך לעתים סמויה) בפסיכולוגיה החברתית היא שאדם נוטה לנהוג על פי ערכיו ועל פי עמדות המתאימות לערכיו. עם זאת הקשר בין ערכים להתנהגות צפוי מלכתחילה להיות חלש, שהרי ההתנהגות מושפעת מצרכים ומערכים רבים ובמידה מכרעת מתנאי המצב ומאילוצי המציאות. המחקר מעלה את ההשערה שיש קשר דו-כיווני בין ערך להתנהגות: הערך משפיע על ההתנהגות - ככל שערך השוויון גבוה יותר בסולם הערכים שלו, ייטה אדם להשתתף יותר בפעילויות

המכוונות לקדם ערך זה; אך גם ההתנהגות משפיעה על הערך - ככל שאדם מרבה לנהוג מסיבה זו או אחרת (כגון עקב מטלות בבית הספר) בדרך התואמת ומקדמת שוויון, הוא ייטה לייחס חשיבות רבה יותר לערך זה ויאמץ אותו כערך חשוב 'שלו'. ענייננו כאן הוא בהשפעה הראשונה, השפעת הערך על ההתנהגות (השפעת ההתנהגות על הערך היא נושא חשוב בתחום החינוך למוסר ולערכים).

יש עניין רב בהשפעת ערכים על התנהגות, בדומה לעניין בקשר בין השיפוט המוסרי לבין ההתנהגות, וזאת עקב ההתנגשות השכיחה בין ערכים חברתיים לבין שיקולי כדאי (שיקולים של תועלת אישית למיניהם). לפי ממצאי המחקר, הקשר בין ערכי אדם לבין התנהגותו אינו חזק. המחקר מבקש לגלות גורמים המשפיעים על קשר זה. בין הממצאים הבולטים: אדם ייטה יותר לנהוג בהתאם לערך ככל שערך זה נחשב יותר בעיניו, ככל שהערך מורה באופן ברור ומפורט יותר כיצד לנהוג במצב המסוים שאדם נמצא בו, ככל שאדם מודע יותר לקשר בין הערך לבין ההתנהגות, ככל שהערך בולט יותר במצב שהוא שרוי בו וככל ש'מחיר' ההתנהגות על פי הערך (ויתור על שיקולים ועל ערכים אחרים) יהיה קטן יותר. כשתנאים אלה מתקיימים, הקשר בין ערכי האדם להתנהגותו הוא משמעותי.

קושי ייחודי בקשר בין ערכים להתנהגות נובע ממרחב הבחירה שיש לאדם במתן ביטוי לערכים. אדם הדוגל בערך השוויון יכול לתת ביטוי לערך זה בשלל מצבים, זמנים ואופנים. הוא יכול להטיף לשוויון, להשתתף בהפגנות למען שוויון, לבחור במפלגה המתאימה, לשתף אחרים במשאביו וכיוצא באלה. איננו מצפים מאדם זה לנטוש את ערכיו האחרים ולהקדיש את כל התנהגותו לקידום ערך השוויון; יהיה עליו לבחור על כן מתי וכמה ואיך לתת ביטוי לערך זה לעומת ערכיו האחרים. מרחב הבחירה במתן ביטוי לערך מקל על אדם 'לחמוק' או להתעלם זמנית מערך זה. אך הניסיון מראה שיש אנשים שבהתנהגותם יש ביטוי עקבי לערכיהם המוצהרים; נאפיין אותם כ'מחויבים' לערכים אלה.

## מילות סיכום

בפרק זה הבחנו בין תפיסות כדאי (או 'מועיל'), העומדות בבסיס שיקולי תועלת אישית, לבין תפיסות ראוי, המכוונות להתנהגויות שאדם מעריך כטובות וראויות. תפיסות ראוי מבוססות על האופן שאדם מצייר לעצמו את החברה הטובה ואת האדם הטוב - תמונה החורגת ממצויאות עולמו. לעתים קרובות השיקולים הנובעים מתפיסות ראוי מתנגשים בשיקולים הנובעים מתפיסות כדאי, שהרי קיימת על כן תפיסת חובה או ראוי ביחס אליהם. שיקולי ראוי - שלא כשיקולי כדאי - תובעים מאדם לנהל חייו תוך התחשבות באחר ובחברה ובסביבה כולה ולא רק בעצמו ובסביבתו הקרובה. שני הסוגים העיקריים של תפיסות ראוי הם המוסר והערכים. המוסר מציג כללים ועקרונות להתנהגות טובה, הוראות 'לא תעשה' אך גם (אם כי פחות) הוראות 'עשה', הנתפסות כמחייבות. הערכים מציגים מטרות כלליות שראוי לאדם לחתור להשגתן - לא בהכרח כל אדם ולא דווקא כאן ועכשיו. ערכים מציגים כיוון כללי לעשייה, ולא רק (או בעיקר) לאי-עשייה, להימנעות מחטא.

הוראות המוסר מעוגנות בערכים מופשטים כגון 'צניעות' אך הן מתייחסות למעשים ולהתנהגויות קונקרטיים ('לא תגנוב' או 'אל תהיה ראוותן וגאוותן'). המוסר והערכים אינם אפוא שני שדות נפרדים עם

גבול ביניהם. נכון לראותם כשתי רמות בתביעה מהאדם - המוסר מתקשר (דרך הנורמות) להתנהגויות ספציפיות והוא מתייחס למציאות היומיומית בהשוואה לערכים, המתייחסים למטרות כלליות ומנוסחים ברמה מופשטת יותר. הבחנה זו תורמת להבדל ביניהם בעוצמת התביעה. אין פלא שההבחנה בין שתי הרמות הללו אינה חדה והיא אכן מתפוגגת בגישה חשובה ועתיקה למוסר - גישת המידה הטובה שאריסטו הוא מייצגה המובהק. גישה זו מכוונת את האדם לפיתוח תכונות אופי טובות שראוי לנהוג לפיהן, כאומץ, כנאמנות וכמתן כבוד לזולת. תכונות אלו מציגות מעין שלב ביניים בין ערכים מופשטים לבין הוראות להתנהגות בפועל. תכונה כהוגנות לדוגמה קשורה כמובן לערך ההגינות, אך במשמעה כתכונת אישיות היא קשורה להתנהגות בפועל, להתנהגות הוגנת בכל תחומי חייו של האדם. בפרק ט' נציג גישה למוסר ולערכים הקרובה לגישת הסגולה הטובה.

תפיסות ראוי צומחות על בסיס שתי תכונות ייחודיות לאדם: האחת - היכולת לדמיין מצבים מעבר לנתון כאן ועתה, והאחרת - הנטייה להעריך מצבים על הציר טוב-רע. השילוב בין שתי תכונות אלו מצמיח את תפיסת הראוי. היכולת לדמיין מצבים חדשים מאפשרת לאדם לדמות מצבים החורגים מעבר למעגל הצר של עצמו (וסביבתו) ומעבר למצב הקיים. הערכה של מצב כ'טוב' משמעה המלצה ונטייה לחתור בפועל למצב זה.





## **פרק ג**

**ביטויי המוסריות - חשיבה, רגש והתנהגות**





בהמלצה שקיבלתי על ראובן נאמר ש"ראובן הוא אדם מוסרי". על סמך מה נכתבה המלצה זאת? במה באה לביטוי 'מוסריותו' של ראובן, של כל אדם? מיהו 'אדם מוסרי' ומהן התופעות שמניעות אותנו לקבוע שאדם הוא מוסרי?

בפסיכולוגיה החברתית מקובל להבחין בין שלושה מישורים בתפקוד האדם: מישור החשיבה או ההכרה (הכולל הבנה, שיקול דעת וקבלת החלטות), מישור הרגש (כאהדה, כסלידה, כאשם) ומישור ההתנהגות (מעשה או הימנעות ממנו). הבחנה זו מתבססת על הניסיון היומיומי שלנו והיא משרתת את הפסיכולוג בבואו לחקור את התנהגות האדם ולהסבירה. שלושת המישורים מיוצגים במושג 'עמדה'. מושג זה, שיש לו מעמד מרכזי בפסיכולוגיה החברתית, נחקר עשרות שנים דרך ביטוייו במישורי הרגש, ההכרה וההתנהגות, ובקשרים ביניהם. חוקרים בתחום העמדות שואלים עצמם שאלות כגון מהי עמדת אדם כלפי זרים - מהן אמונותיו כלפיהם? רגשותיו? התנהגותו? האם יש עקביות בין החשיבה לבין הרגש וההתנהגות בעמדת אדם כלפי זרים, כך שלאדם בעל רגשות שליליים לזרים יהיו גם אמונות שליליות ביחס אליהם והדבר יתבטא בהתנהגות שלילית כלפיהם? איך אפשר להשפיע על אמונותיו באשר לזרים והאם

שינוי בחשיבתו על זרים יביא לשינוי גם ברגשותיו ובמישור התנהגותו כלפיהם? ההבחנה בין מישורי החשיבה לרגש ולהתנהגות תשרת אותנו בפרק זה, העוסק בביטויי המוסריות. מבחינת השמירה על הסדר החברתי מישור ההתנהגות נתפס כחשוב ביותר במוסריות האדם. בשיח היומיומי שומעים לעתים משפטים כמו: "לא חשוב לי מה הוא חושב ומרגיש. השאלה היא איך הוא נוהג בפועל." בדרך כלל ההתנהגות היא נקודת המוצא של ההערכה המוסרית. אמונות האדם ורגשותיו בתחום המוסר בכלל ובמצב מסוים בעיקר אינם גלויים לעין ולעתים קרובות השפעתם על ההתנהגות אינה ניתנת לצפייה ולמדידה. אולם לאמונות (כגון שהזר מתחרה בי) ולרגשות (כגון שנאת הזר) יש חשיבות רבה בתחום המוסר, הן מבחינת התהליך המביא להתנהגות הן מבחינת משמעות ההתנהגות. כוונת האדם להתנהג באופן מסוים ורגשותיו - "מה הוא חושב ומרגיש" (כבמשפט שצוטט לעיל) - הם גורמים מכריעים בהערכת התנהגותו מבחינה מוסרית. עזרה לזולת הנעשית בכוונה לזכות בתגמול או להצטייר כנדיב, אינה דומה בעינינו לעזרה לזולת בכוונה לסייע לו או להשתתף בצערו; והעלבת אדם מתוך שנאה אינה דומה להעלבתו מתוך אהבה. כדי להבין ולהעריך התנהגות מבחינה מוסרית עלינו להתייחס אפוא לכל מישורי התפקוד האנושי. התייחסות כזו מעלה שאלות כמו האם יש קשר בין ביטויי המוסר בשלושת המישורים (כגון בין שיפוט מוסרי לבין רגש מוסרי)? האם הרגש, החשיבה וההתנהגות בתחום המוסר משולבים זה בזה ללא הפרד או שמא אחד מהם (דוגמת החשיבה, השיפוט) הוא הבסיס והמקור לביטויי המוסר בשני המישורים האחרים? כיצד ועד כמה משפיעים החשיבה והרגש על ההתנהגות המוסרית? אילו גורמים ותנאים משפיעים על התפקוד המוסרי בכל אחד מהמישורים הללו? לשאלות אלו יש השלכות על החינוך המוסרי בשאלות כמו מה השלכות ההבחנה בין שלושת המישורים על כיוון החינוך המוסרי ויעדיו? עד כמה משפיע החינוך - אם בכלל - על התפקוד המוסרי ובאיזה מישור?

ההבחנה בין שלושת המישורים במוסריות אין פירושה הפרדה חדה ביניהם. גם אם אפשר לדמיין פעילות אנושית הבאה לביטוי בעיקר במישור

אחד מתוך השלושה (בהוכחת משפט מתמטי לדוגמה - פעילות שהיא בעיקרה במישור החשיבה), רוב הפעילות נעשית בשלושת המישורים כשהם שלובים זה בזה. קשה לדוגמה לתאר רגש נקמה ללא ביטוי במישור החשיבה, שכן רגש הנקמה בנוי על אמונה שהאדם שאני רוצה לנקום בו פגע בי (או בקבוצתי) ללא הצדקה; ורגש זה מגיע לביטוי לעתים גם במישור ההתנהגות. יתרה מזו: קיימת מידה של 'חפיפה' בין שלושת המישורים. נימוק המוערך כהגיוני מעורר בי רגש חיובי שניתן לכנותו 'אישור' - הוכחת משפט גיאומטרי משמחת אותי כשלעצמה, גם אם לא נלווה לה כל תגמול חיזוני; רגש 'טבעי' שלנו (אמפתיה) כלפי האחר נתפס בעינינו כהגיוני.

השילוב בין שלושת המישורים בולט בתחום המוסר. בהגדרה 'מחמירה' של התנהגות מוסרית (או כלא-מוסרית) נכללים רכיבים משלושת המישורים. כשפסיכולוג - ככל אדם אחר - מדבר על נושא כלשהו בתחום המוסר, כגון על התפתחות המוסריות או על אחריות מוסרית או על חינוך מוסרי, הוא אכן רואה לנגד עיניו ביטויים של המוסר בשלושת המישורים. כך לדוגמה את יחס הבן להוריו יבקש הפסיכולוג לחקור במישור החשיבה - כהבנה שראוי לכבד הורים, מדוע וכיצד; במישור הרגש - אהבת ההורים ודאגה להם; ובמישור ההתנהגות - כיבוד ההורים הלכה למעשה. בדוגמה זו, ובאחרות כמותה, שלושת המישורים שלובים זה בזה ו'חופפים' זה את זה כעין כדור שאין לו תחילה וסוף.

אף שביטויי המוסריות בשלושת המישורים שלובים זה בזה באופן הדוק, המחקר הפסיכולוגי נוטה להתמקד בכל מישור בנפרד ורק מעט יחסית בשילוב ביניהם. ההפרדה בין שלושת המישורים מסייעת לנו לחשוב על המוסריות במונחים הלקוחים מהניסיון האישי ומהשיח היומיומי; כאלה הם לדוגמה ביטויי המוסריות שהוזכרו לעיל, היחס לגניבה כאל מעשה רע ותחושת אשם בגין העתקה בבחינה. כל ביטוי מביטויים אלה מתמקד במישור אחד של המוסריות ומבליטו, אך בכך הוא מסיח את דעתנו שלא בכוונה מביטויי המוסריות במישורים האחרים. עלינו להיות ערים אפוא לסכנה שהעיסוק במישור אחד (השכיח במחקר המוסריות

בפסיכולוגיה) משטיח את העיון בנושא המוסריות. אך אין לוותר עם זאת על ההבחנה בין המישורים כיוון שהיא מספקת לנו 'ידיות אחיזה' להבנת המוסריות ביומיום ובמחקר.

## מישור החשיבה - השיפוט המוסרי

במונח שיפוט מוסרי הכוונה להערכת מעשה כטוב או רע, כמותר או כאסור, כראוי או כמגונה, על פי אמת מידה מוסרית. כשאדם מודע להיבט מוסרי במצב שלפניו, כגון כשעליו לבחור אם להסתיר התנהגות לא-מוסרית של חבר לכיתה או לעבודה, הוא נדרש לשפוט מוסרית כיצד יש לנהוג במצב זה. שיפוטו אמור לקבוע כיצד יתייחס לחלופות ההתנהגות העומדות לפניו - אם יעריך אותן כטובות וכראויות או כרעות וכלא ראויות. לשיפוט המוסרי יש השפעה על הבחירה כיצד לנהוג, על ההערכה את מעשי הזולת וכן על ההתייחסות אליו. עמדתנו כלפי אדם, חיובית או שלילית, נקבעת במידה רבה על בסיס ההערכה המוסרית להתנהגותו. אנו נוטים להימנע מלהיות בחברת אדם שאנו שופטים את מעשיו כרעים ושאננו מאמינים לו.

השפעות השיפוט המוסרי חורגות מעבר לתיוג מעשה כטוב או כרע, כמותר או כאסור. דוגמה מאלפת לרוחב השפעת השיפוט המוסרי מתגלה בממצא (בתשובות לשאלונים) שהערכת מעשה כטוב או כרע משפיעה על ייחוס המודעות והאחריות למקבל החלטה ו/או לעושה המעשה: החלטה של מנהל חברה הביאה לתוצאת לוואי לא-מכוונת המקובלת בציבור כ'רעה' מבחינה מוסרית, לדוגמה החלטה שהביאה לזיהום הסביבה; הוא

נתפס כמי שהחליט כך מתוך מודעות לתוצאת הלוואי ולכן כאחראי לה; מנהל שהחלטתו זהה אך תוצאת הלוואי שלה מקובלת בציבור כ'טובה' מבחינה מוסרית - נתפס כמודע פחות וכאחראי פחות לתוצאה. ממצא מפתיע זה זוכה לדיון רחב בקרב פילוסופים.

טיבו של תהליך השיפוט המוסרי הוא נושא למחלוקת המרכזית בפסיכולוגיה של המוסר. על פי הגישה ה'קוגניטיבית' השיפוט המוסרי מבוסס על שיקול דעת והיסק - על יכולת החשיבה. זאת לעומת הגישה ה'אינטואיטיבית' שהשיפוט המוסרי השכיח לפיה הוא מהיר, נטול תהליך היסק ומבוסס על רגשות מוסריים. לגישה האינטואיטיבית נתייחס אפוא כגישה 'רגשית' (בעיקרה) לתפקוד קוגניטיבי-לכאורה. להלן נדון בשיפוט המוסרי כפי שהוא נתפס בכל אחת משתי הגישות שהוזכרו, הקוגניטיבית והרגשית.

גישה קוגניטיבית לשיפוט המוסרי. לפי גישה זו השיפוט המוסרי נובע משיקול דעת, מהבנה ומהערכה של המצב המוסרי שאדם נתון בו, נוכח הנורמות החברתיות ותפיסות הראוי של האדם. גישה זו תואמת תפיסה רווחת למדי בקרב הציבור שהתהליך המוסרי מתחיל לפיה במודעות האדם ובקשב שלו להיבט המוסרי של המצב שהוא נתון בו: הוא מזהה כי התנהגותו במצב זה עלולה לפגוע באחר או בחברה או להפר נורמה מוסרית; מתוך מודעות זו הוא בוחן את חלופות ההתנהגות שהמצב מעמיד לפניו לאור סטנדרטים מוסריים; על בסיס הניתוח הוא שופט כיצד ראוי לו לנהוג (בפרק ו') נעסוק בחוליה האחרונה של תהליך זה - בהחלטה כיצד לנהוג בפועל). לפי גישה זו השיפוט המוסרי הוא גורם חשוב בקביעת ההתנהגות. הכול יסכימו כי לאורך התהליך מעורבים בו רגשות כאמפתיה וסימפתיה, סלידה ודחייה, אישור והוקרה, בושה ואשם, כעס ובוז, הרגשת שלמות וסיפוק. רגשות אלו עשויים להיות עזים, אך הם צומחים - לפי הגישה הקוגניטיבית - על קרקע החשיבה. אנו מרגישים אשם כשאנו חושבים על החטא שחטאנו. אנו מגנים אדם ומענישים אותו כשאנו יודעים שחטא.

כשאדם מודע להיבט המוסרי של המצב שהוא נתון בו הוא נדרש לשפוט כיצד ראוי לו לנהוג במצב זה. אין הוא יכול להתחמק מכך. גם להעדר תגובה יש משמעות מוסרית. כך לדוגמה, בדילמה מפורסמת שקולברג הציג לפני נבדקיו הם התבקשו לשפוט אם אדם רשאי או אף חייב לגנוב תרופה יקרה העשויה להציל את חיי אשתו כשאין לו כל דרך אחרת להשיג את התרופה. או בדוגמה אחרת, כשחברך הטוב מבקש ממך לסייע לו בכתיבת עבודה וזאת בניגוד להוראות המורה, אתה נדרש לשפוט אם מבחינה מוסרית נכון וראוי שתסייע לו. בעיני חוקרים רבים השיפוט המוסרי - שיקול הדעת הנוגע לשאלה כיצד ראוי לנהוג - הוא הרכיב העיקרי בתהליך המוסרי; הוא זה שמדריך את הבחירה כיצד לנהוג. מרכזיות השיפוט המוסרי בולטת בדוגמאות שהזכרנו. בדוגמאות אלו על האדם לשפוט איזו מבין חלופות התנהגות היא הראויה מוסרית, כשכל אחת מהן נתמכת בשיקולים מוסריים (הימנעות מחטא הגניבה לעומת הצלת חיי אשתו; סירוב לסייע לחבר בכתיבת עבודה לעומת נאמנות לחבר ועזרה לו). מצבים כאלה אינם נדירים, בין השאר בשל הנטייה למצוא נימוקים מוסריים לטובת התנהגות התואמת רצונות ואינטרסים אישיים - או להמציאם. במצבים כאלה, מצבי קונפליקט מוסרי, האדם נדרש לשיקול דעת כיצד ראוי לו לנהוג. שיקול הדעת אמור לרסן את ההשפעה של הרגשות ושל האינטרסים האישיים על השיפוט במצב המוסרי וההתנהגות בו.

הגישה הקוגניטיבית לשיפוט מוסרי נשענת ראשית כול על החוויה היומיומית של התלבטות כיצד לנהוג במצבים מוסריים ושיקול דעת בעקבותיה, חוויה המשתקפת בין השאר בספרות היפה ובמאמצים להציג נימוקים משכנעים ו'הגיוניים' לשיפוט במצבים אלה. גישה זו נתמכת גם בעיון הממושך בפילוסופיה ובמחקר הרב בפסיכולוגיה המגלים חשיבה רחבה ועמוקה בנושא השיפוט המוסרי. הגישה הקוגניטיבית בפסיכולוגיה תואמת תפיסה מקובלת, הן בעיון הפילוסופי הן אצל האדם מן השורה, שהשיפוט המוסרי הוא רציונלי ולכן 'אובייקטיבי'. לפחות בעבור אנשים כמונו, במסגרת התרבות שאדם חי בה, השיפוט המוסרי נתפס כבעל

תוקף שאינו תלוי בהלך הרוח של השופט ובהוראות סמכות מזדמנות. זה הבסיס לציפייה שהשיפוט המוסרי יהיה אוניברסלי, שוויוני, ללא משוא פנים; שהוא יתקבל - בלשון הפילוסוף ג'ון רולס - 'מאחורי מסך הבערות' ביחס לזהות הצדדים המעורבים בשיפוט ולתכונותיהם. גישה אינטואיטיבית-רגשית לשיפוט המוסרי. ניסיון החיים מורה כי לעתים קרובות שיפוט מוסרי מתקבלים באופן מהיר, ללא שיקול דעת לכאורה. אם חברך שואל לדעתך אם 'לסחוב' מחנות סמארטפון שהוא חפץ בו מאוד, אינך נדרש לשיקול דעת כדי לומר לו שזו גניבה, שאסור לו 'לסחוב' את הסמארטפון; וכשאתם נופל לידך ברחוב אינך נזקק לשיקול דעת ולהיסק שעליך לסייע לו. המחקר הפסיכולוגי בתחום המוסר עסק בעיקר בשיפוט של דילמות מוסריות, המצריכות בחירה בין חלופות התנהגות שלכל אחת מהן יש הצדקה מוסרית. שיפוט מסוג זה, כעולה מהגישה הקוגניטיבית, אכן דורשים שיקול דעת מתוך בחינה מודעת של המצב והדילמה. אולם בתחילת המאה הנוכחית הופנתה תשומת הלב לשיפוט מוסרי מהסוג השכיח בחיי היומיום שהוא שיפוט מהיר, מעין-אוטומטי, שאינו מלווה במודעות ובהתלבטות בין חלופות - 'שיפוט אינטואיטיבי', כפי שהוא מכונה לרוב בפסיכולוגיה. השיפוט האינטואיטיבי נובע, לפי גישה זו, מתגובה רגשית מהירה למצב הנתון - דוגמת כעס או רחמים על מעשה או אדם, אהדה להם או דחייה מהם. גם הגישה האינטואיטיבית, כגישה הקוגניטיבית, נסמכת על החוויה האנושית, במקרה זה על החוויה של שיפוט מוסרי מהירים, ללא שיקול דעת מודע. הגישה האינטואיטיבית-רגשית נתמכת בין השאר במחקרים המראים שלעתים אין האדם מצליח להעלות ולו נימוק אחד לשיפוטו. לפי גישה זו, חלק ניכר מהחשיבה המוסרית - ובאופן בולט הנימוקים שאדם נותן לשיפוטו המוסרי - הם חשיבה ונימוקים 'בדיעבד', כעין הצדקות (או התרצות) שהאדם נותן לשיפוט שלו לאחר שקיבלם על בסיס אינטואיטיבי. הגישה האינטואיטיבית אינה מכחישה שיש מצבים שהשיפוט המוסרי נזקק בהם לשיקול דעת, כגון בקונפליקט בין שני

נימוקים מוסריים נוגדים לאותו מצב (בדילמות מוסריות). אך ברוב המקרים, לפי גישה זו, השיפוט המוסרי הוא אינטואיטיבי.

גישה משלבת. ראינו כי לשתי הגישות, הקוגניטיבית והאינטואיטיבית, יש בסיס בניסיון האנושי ובמחקר הפסיכולוגי. נצפה אפוא ל'גישה' חדשה שתפתור סתירה-לכאורה זו. התיאוריה של דניאל כהנמן (ודומותיה) בדבר שני ערוצי חשיבה, מציבה גישה המשלבת בין הגישה הקוגניטיבית לגישה האינטואיטיבית בקבלת החלטות שאפשר להרחיבה גם לשיפוט המוסרי. ההנחה היא שבדומה לקבלת החלטות, גם בשיפוט המוסרי פועלים שני ערוצים: ערוץ מהיר - אינטואיטיבי - שהשיפוט בו מבוסס במידה מכרעת על תגובה רגשית; וערוץ איטי - קוגניטיבי - שהשיפוט בו מבוסס על שיקול דעת והיסק. לפי הנחה זו, הערוץ שהשיפוט המוסרי מתקבל בו נקבע לפי תנאי המצב שמצריך את השיפוט ולפי בולטות רכיביו. לעתים אין השיפוט בערוץ האיטי זהה לשיפוט בערוץ המהיר, ואז עשוי האדם להיצמד לשיפוט המיידי - המהיר - שאינו מפנה מקום לשיפוט האיטי, או שהוא עשוי להרהר ולשקול מחדש את שיפוטו. כשאנו מבקשים מנבדק לשקול שנית את הדילמה שהצגנו לפניו אנו מגלים שקונפליקט מסוג זה, בין השיפוט המיידי לשיפוט האיטי יותר, אינו נדיר. זהו אחד הגורמים למצב של 'שיפוט מוסרי לא-בטוח', נושא שזוכה לאחרונה לתשומת לב של פילוסופים ופסיכולוגים (לאו דווקא בהקשר הקונפליקט בין שיפוט אינטואיטיבי לשיפוט איטי). ההשערה על אודות קיום שני ערוצים בשיפוט המוסרי, ערוץ אינטואיטיבי-רגשי וערוץ המתבסס על שיקול דעת, נתמכת במחקר נוסף-פסיכולוגי המגלה שהשיפוט המוסרי מלווה בפעילות בכמה אזורים במוח.

ההבחנה בין שיפוט מוסרי על בסיס שיקול דעת לבין שיפוט אינטואיטיבי היא סלע מחלוקת בפסיכולוגיה של המוסר. מחלוקת זו היא חלק מהמחלוקת הרחבה שהוזכרה בפרק הקודם - האם התבונה או הרגשות הם בסיס המוסריות.

נורמות ועקרונות בשיפוט המוסרי. הסטנדרט הבסיסי לשיפוט המוסרי הוא הנורמה המוסרית המקובלת בחברה - לדוגמה: "לא תגנוב". ילדים ואף מבוגרים מסתפקים לרוב בשיפוט לפי סטנדרט זה - התנהגות המנוגדת לנורמה מוסרית המקובלת בחברה היא רעה ואסורה. ברמה גבוהה יותר עומדים השיפוטם על פי עקרונות מוסר כלליים כחובת הציות לחוק המדינה או כשמירה על זכויות הפרט. אדם נזקק לעיקרון מוסרי כשעליו להעריך התנהגות שאין נורמה חד-משמעית לגביה (האם עזרה 'מאסיבית' של חבר בהכנת שיעורי בית היא בגדר הפרת הנורמה שאסור להעתיק'?), וכן כשעומדים לפניו שיקולים מוסריים מתחרים (האם לאדם השרוי במצוקת רעב מותר 'לגנוב' מזון). עיקרון מוסרי נדרש גם לצורך הערכה ביקורתית של הנורמות עצמן (כגון הנורמה שהתירה בזמנו להחזיק עבדים). בהשוואה לשיפוט מוסרי מבוסס-נורמות, שיפוט מודרך-עיקרון בוחן את המצב בראייה כוללת יותר, מתחשב בנקודות מבט רבות יותר וככול פחות להשפעות גורמים 'זרים' לכאורה, כהתרגשות למראה דם או דעת ההמון. שיפוט מוסרי מפותח דורש אפוא לא רק את ידיעת הנורמות המוסריות והכללים ליישומן אלא גם את הכרת העקרונות המוסריים והבנתם ויכולת (ואומץ) להשתמש בהם נכונה.

העיון הפילוסופי בתחום המוסר מחפש עקרונות נורמטיביים התואמים את המוסר המקובל בציבור והמנומקים באופן רציונלי. שני עקרונות מרכזיים שעלו בעיון זה הם העיקרון התוצאתי והעיקרון הדאונטולוגי. לפי העיקרון התוצאתי המדד להערכת מעשה מבחינה מוסרית הוא תוצאותיו. הדוגמה המובהקת לעיקרון זה היא עקרון התועלת, שבין מייצגיו המובהקים יש להזכיר את הפילוסופים אדם סמית וג'ון סטיוארט מיל. לפי עקרון התועלת - מעשה המביא להגדלת התועלת (לפי הגדרה מסוימת של מושג זה) לכלל בני האדם הוא טוב ואילו מעשה המביא להפחתת התועלת הכללית הוא רע. לפי העיקרון הדאונטולוגי, שמייצגו המובהק הוא הפילוסוף עמנואל קאנט, הערכת מעשה כמוסרי או כלא-מוסרי נקבעת על פי הכוונה העומדת ביסודו ולא על פי תוצאותיו; אמת-מידה

עיקרית להערכה מוסרית של כוונה (העומדת ביסוד מעשה) היא כיבוד זכויות האדם ה'טבעיות'. עקרונות אלה, מבית היוצר של הפילוסופיה, משמשים את הפסיכולוג בבואו לתאר את המוסריות. המחקר מעלה כי את השיפוט המוסרי ביומיום מדריכים שני העקרונות, אך יש הנותנים משקל רב יותר לעיקרון התוצאתי ויש הנוטים לעיקרון הדאונטולוגי. שני העקרונות מביאים לעתים לשיפוט מוסרי דומה, אך לפעמים הם מתנגשים זה בזה, כפי שיודגם ב'דילמת הטרולי' שתוצג בנספח לפרק.

## מישור הרגש

תחושת אשמה על שהעלבתי חבר היא רגש מוסרי. כך גם הוקרתי למי שקפץ לנהר בכוונה להציל טובע או כעסי על אדם המענה ילד. בשלושת המקרים נאמר שהרגש הוא 'מוסרי' כיוון שהוא קשור להתנהגות המשפיעה על רווחת הזולת. יש רגשות הפועלים כבר בתחילת התהליך המוסרי או אפילו מעוררים אותו, כאמפתיה (בגילויה הבסיסי) וכחמלה, או עוצרים אותו, כמו רתיעה ופחד (מעצם המעשה ומתוצאותיו) ויש הפועלים בעיקר בסיום התהליך ולאחריו, דוגמת בושה או 'סיפוק מוסרי' (המלווה שמחה). רגשות מוסריים בולטים, כאשמה וכבושה (בגין מעשה רע, במזיד או בשוגג) וכן הרגשת 'התעלות' וסיפוק (נוכח מעשה טוב מתוך הקרבה עצמית), קשורים ב'מודעות עצמית', בחשיבת האדם על עצמו ועל הערכת התנהגותו כטובה או כרעה. אך יש רגשות מוסריים 'בסיסיים' שאינם מלווים בחשיבה, כרגש חמלה על אדם במצוקה או כרגש תודה על עזרה מזר. אנו מתייחסים אליהם כרגשות 'מוסריים' משום שהם נסמכים על קשב ואכפתיות להיבט המוסרי של חיי אדם; אין הם פרי גחמה מקרית.

הרגשות נבדלים ביניהם במידת הנעימות שלהם, מרגשות חיוביים הנעימים במידה רבה ועד לרגשות שליליים שאינם נעימים ליחיד

ומציקים לו. נעימות הרגש שאנו חשים בעשיית מעשה מסוים אינה זהה לערך המעשה בעינינו. אדם יכול לחוש נעימות בשתיית אלכוהול גם כשהוא מייחס לכך ערך שלילי. נעימות הרגשות המלווים מעשה מוסרי או לא-מוסרי היא גורם מכריע בהשפעתם על ההתנהגות. רגשות כגאווה וכהתעלות מחד גיסא וכאשם וכבושה מאידך גיסא, עשויים להביא את האדם להתנדב לעזרה לזולת או להרבות אלימות ושנאה. לאדם יש 'ציפייה מוקדמת' באשר לרגשות שיחוש כתוצאה מהתנהגותו - הוא צופה לדוגמה שאם ינהג בניגוד לתפיסת המוסר המנחה אותו (ישקר לחברו הטוב) יחוש אשם או בושה ואם יעשה מעשה טוב (ישב שעות רבות ליד מיטת חברו החולה), בייחוד כשיש בו ויתור על נוחות ועל אינטרסים אישיים, יחוש סיפוק וירגיש 'מרוצה מעצמו'. 'ציפייה מוקדמת' כזו משפיעה (לא תמיד) על בחירתו כיצד ינהג - הוא ייטה לנהוג באופן שיעורר בו רגשות חיוביים וימנע ממנו רגשות שליליים. רגשות מוסריים מתעוררים באדם גם בתגובה להתנהגות אחרים: כשהוא עד להתנהגות לא-מוסרית של זולתו מתעוררים אצלו רגשות כעס, בוז ותיעוב ויחד עמם משאלה להעניש את החוטא. התנהגות טובה של הזולת, בייחוד כזו שיש בה ויתור על אינטרס, מעוררת רגשות אישור, הוקרה ותודה, ובעקבותיהם - מעין צורך לגמול לאדם טוב על התנהגותו.

על עוצמת הרגשות המוסריים בתגובה להתנהגות הזולת אפשר ללמוד מהתנהלותם של נבדקים ב'משחק האולטימטום'. במשחק זה הנבדק (נקרא לו ה'מחלק') מקבל סכום כסף ניכר ועליו לחלוק אותו, בהתאם לרצונו, עם אדם אנונימי (ה'אחר'). הכסף המחולק אמור להישאר בידי שני המשתתפים רק אם ה'אחר' יסכים לקבל את הסכום שה'מחלק' מקציב לו. מחקרים מראים כי אם ה'מחלק' הקציב ל'אחר' סכום נמוך מאוד מהכסף שקיבל (חלוקה לא שוויונית בעליל), ה'אחר' נוטה לסרב לקבל את הכסף שהמחלק מציע לו - הזעם על אי-הצדק בחלוקה מביא אותו לוותר על סכום כסף שהוא יכול לקבל, ובלבד שה'מחלק' ייענש ולא יקבל את הסכום שהועמד לרשותו. תגובה זו אירציונלית לכאורה, אך היא מתקבלת בצלילות דעת. במשחק דומה, 'משחק הדיקטטור',

ה'מחלק' מקבל סכום כסף ניכר והוא רשאי להשאיר בידיו את מלוא הסכום, ללא תלות בתגובת ה'אחר' (האנונימי). במשחק זה נבדקים רבים שנבחרו באקראי לתפקיד ה'מחלק' מקצים ל'אחר' קרוב למחצית הסכום שקיבלו אף שהיו רשאים להשאיר את כל הסכום בידם (הממצאים שהוצגו נכונים ביחס ל'סיבוב' אחד בלבד במשחק). הסבר אפשרי לתגובה זו הוא שהמחלק נוהג כך מתוך ציפייה מוקדמת לרגשות אשם שיחוש אם ייקח לעצמו את כל הסכום ו/או רגשות סיפוק וגאווה על התנהגותו הנדיבה וה'צודקת'.

הרגשות ממלאים אפוא תפקיד חשוב בכל שלבי התהליך המוסרי: הם משפיעים על הפניית הקשב להיבט המוסרי של המצב (רחמים על פליט מעוררים קשב למצוקתו), על השיפוט - כיצד ראוי לנהוג במצב הנתון (נטייה להעלות נימוקים לטובת מי שמעורר רחמים) ועל ההנעה, הבחירה וההתנהגות-כפועל (עזרה לזולת בעקבות אמפתיה כלפיו). יתרה מזו: יש חוקרים המשערים שרגשות אינם רק רכיב חשוב בתהליך המוסרי אלא גם רכיב הכרחי במוסריות. הפגם במוסריות הפסיכופת מוסבר ברמה הנמוכה של מידת הרגש שלו ולא ברמות החשיבה והשיפוט המוסרי, העשויות להיות גבוהות. הרגש לפי טענה זו הוא אפוא רכיב מכונן של המוסריות ואינו נפרד מהתהליך המוסרי לשלביו.

רגשות חיוביים במוסריות האדם. פסיכולוגים מבית מדרשו של פרויד ומזרם חשוב בתורת הלמידה הדגישו את מקומם של הרגשות השליליים, הלא-נעימים, כגון אשם וחרדה, בתפקוד המוסרי. תפיסה כזו של המוסריות, ככמושג האני-העליון של פרויד, מציגה היבט חלקי של המוסר האנושי - מוסר המבוסס על הימנעות מרגשות שליליים. הם ראו בחרדה, באשם ובבושה את הבסיס לתפקוד המוסרי. חרדה שתחילתה (בילדות) בפחד מעונשים על התנהגויות ספציפיות (כגון על פגיעה פיזית בילד אחר), מוכללת לקטגוריות התנהגות (כ'פגיעה באחר'), עד לקטגוריה הרחבה - 'התנהגות שלא בהתאם לנורמות המוסר'. בכך היא הופכת ל'חרדה מוסרית' - חרדה ביחס לכל התנהגות הנתפסת כלא-מוסרית. בגישה זו

המוסריות מבוססת אפוא על הימנעות מעונש ומחרדה. אולם בסיס זה נראה צר מדי לתיאור החוויה האנושית ביחס להתנהגות מוסרית שיש בה ויתור על אינטרסים אישיים ומצומצם מדי להסבר היבטים חיוביים של המוסר, כעזרה לאחר וכשאיפה לשלמות ולטוב. תשומת הלב שהוענקה במחקר הפסיכולוגי (כמו גם ביומיום) לרגשות המוסריים החיוביים היא אכן מועטה בהשוואה לזו שהוענקה לרגשות המוסריים השליליים. בפרק ה' נחזור לנושא זה. להלן נעיין בקצרה בארבעה רגשות מוסריים בולטים, שניים שליליים - אשם ובושה, ושניים חיוביים - גאווה מוסרית ותחושת התעלות.

אשם ובושה. אלה שני הרגשות המרכזיים - והנחקרים ביותר - בתפקוד המוסרי. הבדל בולט ביניהם הוא שרגש האשם נתפס כרגש 'פרטי', כעין התייסרות פנימית של האדם בינו לבין עצמו, ואילו הבושה נתפסת כרגש 'ציבורי', הנובע מחשיפת חטאו או חולשתו, או כל פגיעה אחרת בכבודו, בפני אחר או אחרים. הבדל זה בין אשם לבושה זכה לדיון רחב בכמה תחומי מחקר (ובולט בהם המחקר האנתרופולוגי). מחקרים מאוחרים מערערים על התפיסה שהבדל זה הוא הקריטריון להבחנה בין שני הרגשות הללו: לעתים אנשים חשים בושה מפני עצמם גם בהעדר חשיפה בפני אחרים; ובמקביל - רגש האשם אינו מנותק מגורמים חברתיים: פגיעה באחר לדוגמה, גורמת לך לחוש אשם כלפיו.

ניסוח חד ומדויק יותר של ההבדל בין אשם לבושה - הנתמך במחקרים אמפיריים - מייחס אותו למוקד הרגש: רגש הבושה מתמקד ב'אני' ואילו רגש האשם מתמקד בהתנהגות. הבושה קשורה בהערכה שלילית של האדם את עצמו ואילו האשם קשור בהערכה שלילית של התנהגות ספציפית. הבדל זה משתקף גם בהשפעות שני הרגשות הללו על האדם. רגש הבושה מתואר כ'מכאיב' יותר מרגש האשם והשפעתו פעילה וקשה יותר - אדם מבקש להכחיש את ההתנהגות הגורמת לו בושה או להסתירה; הוא טרוד בצרתו וכועס על אלה שהוא בוש מפניהם. להשפעות אלו של הבושה יש תוצאות שליליות על התנהגותו ומצבו. לעתים היא מביאה

לאלימות, לדיכאון ולהסתגרות. רגש האשם, כשאדם חש מצוקה תוך שהוא מכיר באחריותו למעשה שעשה, מעורר לעומת זאת רצון 'לתקן' את המצב, להתנצל על המעשה, ליצור אמפתיה אצל זולתו - להתמודד באופן מוצלח יותר עם הרגש המעיק עליו. הבחנה זו בין אשם לבושה היא כללית מאוד. המחקר הרחב בשני רגשות אלו מעלה הבחנות דקות יותר ביחס לכל אחד מהם.

רגשות מוסריים חיוביים. לצד גישות המתמקדות ברגשות המוסריים ה'שלייליים', מסורת חשובה בפילוסופיה, שזכתה לביטוי בולט בכתביהם של הפילוסופים אדם סמית ודיוויד יום, מצביעה על תפקיד הרגשות החיוביים בתפקוד המוסרי. חוקרים בתחום הפסיכולוגיה ההתפתחותית והאבולוציונית רואים ברגשות חיוביים בסיס להתפתחות המוסר ורכיב עיקרי בתפקוד המוסרי. רגש האמפתיה הוא לדבריהם אבן-הפינה שההורים והחברה בונים עליה ומנחילים לילד באמצעותה את מערכת הנורמות המקובלת בתרבות כנורמות מוסר. הקשר בין רגש האמפתיה לבין התנהגות מסוג מסוים מתפתח בילדות המוקדמת, כשהבנתו של הילד עודה מוגבלת ועוצמת הרגש שלו נוכח אירועים - גבוהה. תכונות אלו של הילד מסבירות את עוצמת ההשפעה של הרגשות החיוביים על המוסריות ואת הכללתם למצבים ולאנשים רבים.

'גאווה מוסרית'. רגשות מוסריים חיוביים, כאלה הקשורים במילוי דרישות המוסר, בולטים פחות בתפקוד המוסרי ונחקרו אך מעט. התנהגות בהתאם לתביעות המוסר (כגון הימנעות מפגיעה בזולת) נתפסת לא רק כנורמטיבית אלא גם כ'נורמלית' וכצפויה מראש. בדרך כלל אין היא מלווה לכן ברגש ועוד פחות בחשיבה על היבטיה המוסריים. רק כאשר התנהגות כזו נתפסת כ'חריגה', כשיש בה ויתור והקרבה נדירים מצד המתנהג (כחילוץ ילד מבית בוער) היא מלווה ברגש מודע ובחשיבה עליו. 'גאווה מוסרית' (השונה ורחוקה מגאווה מול אחרים) היא רגש אופייני להתנהגות כזו. זו תחושה פנימית של האדם לאורך תקופה - עלייה בהערכתו את עצמו בזכות מעשים טובים שעשה. הגאווה המוסרית

מוזנת ומחוזקת בהערכה שמעניקה החברה למעשה טוב חריג, כזה הכרוך בהקרבה אישית. בדומה להבחנה בין בושא לאשם חוקרים מבחינים בין 'גאוה מוסרית' הקשורה בהתנהגות ספציפית, כגון בתרומת כליה לאדם זר, לעומת 'גאוה מוסרית' הקשורה באדם 'עצמו', באישיותו הכוללת, הנושקת ליהירות. יהירות גוררת עיוותים והטיות בתפיסת המציאות ובפרשנותה בכיוון העלאה בערך העצמי. כך הדבר גם בגאוה מוסרית - העלולה להתפתח לצדקנות.

לאחרונה העמיק ג'ון היידט לעיין ברגש מוסרי חיובי אחר - 'תחושת התעלות'. בדומה לגאוה מוסרית, גם רגש זה מתעורר נוכח התנהגות מוסרית חריגה מבחינת מידת ההקרבה המופגנת בה ותרומתה לאחר ולחברה. היידט ביקש מנחקריו להיזכר באירוע שהיה בו ביטוי ל'טוב' ול'נעלה' שבאדם (כגון תרומת כליה לאדם זר). הנבדקים תיארו את הרגשתם ביחס לאירוע זה כנעימה וחמה, הרגשה שעוררה אצלם רצון להיות טובים יותר ולתרום לזולת ולחברה. אדם החש רגש זה מתעלה אפוא כביכול על 'עצמו' ועל סביבתו הקרובה, על ה'כאן והעכשיו'.

תכונות השיפוט הרגשי. חוקרים המחזיקים בגישה הרגשית לתפקוד המוסרי מצביעים על יתרונותיה של הספונטניות בשיפוט הרגשי בהשוואה לשיפוט המבוסס על חשיבה והיסק; השיפוט הרגשי הוא מהיר, אין הוא מוטל בספק בעיני האדם השופט, אין הוא נתון לעיוותים ולהטיות ביודעין והוא 'נועל' את הקשב והשיפוט על המצב המוסרי ואינו מניח לחמוק ממנו בקלות. בכך הוא עשוי לרסן את ההתנהגות ולעמוד בפרץ נגד ניסיונות שכלתניים להצדיק מעשים לא-מוסריים. תכונות אלו של השיפוט הרגשי הן בסיס לשיתוף חברתי ולמעין חוזה חברתי. לתכונות אלו יש ערך הישרדותי והן שתרמו - לדעת כמה חוקרים - להתפתחות המוסריות בתהליך האבולוציוני.

מי שנוקטים את גישת הרגש מוסיפים עוד כי השיפוט הרגשי הוא שיפוט 'אותנטי', המשקף ישירות את ההערכה המוסרית כלפי מעשה או אדם. זאת שלא כשיפוט מוסרי הנובע משיקול דעת, האמור להיות

'קר', חיצוני כביכול, מנותק מרגשות האדם כלפי המעורבים במצב הנשפט. לפי גישה זו הרגש המוסרי משקף עמדה 'אמיתית' שטמונה בה מחויבות פנימית למעשה או למצב, ללא זיוף וללא השפעה זרה. הרגש גורם לכך שקשה לאדם להתעלם ממצב מוסרי. הדוגלים בגישת הרגש אינם מכחישים שהרגש המוסרי יכול להיות מוטה ושהשפעתו עלולה להיות מעוותת (על פי קריטריון חיצוני כלשהו); אך גם שיפוט הנובע מחשיבה 'קרה', משיקול דעת, עלול להיות כזה וכשם שאפשר לתקן שיפוט מוסרי מוטה כך אפשר גם 'לתקן' רגש מוסרי מוטה, לדוגמה דרך חשיפת הגורם העומד בבסיסו.

על פי גישה זו, רגש מוסרי (כאשם או כהתעלות) הוא מדד תקף לכך שהיחיד הפנים נורמה מוסרית - שאימץ אותה עד כדי כך שהפכה בעיניו לבחירתו ה'עצמאית', שאינה כפויה עליו, מה שאי אפשר לומר בביטחון על השיפוט המוסרי (כלומר במישור החשיבה) ועל ההתנהגות המוסרית. הן את השיפוט הן את ההתנהגות עשויים לקבוע גורמים לא רלוונטיים, כציפייה לתגמול חיצוני או כתשוקה פנימית או כדעת קהל. במקרים כאלה אין השיפוט וההתנהגות מעידים על הפנמת הנורמה המוסרית ואין הם מתקבלים כמדדים תקפים למוסריות. בהשוואה לשיפוט ולהתנהגות, הרגש נתון פחות להעמדת-פנים ומושפע פחות מלחצים חיצוניים (כציפייה לעונש או לשכר) ומהנטייה לקונפורמיות ולאישור חברתי. קשה לאדם להתכחש לרגשותיו.

מהטענה ששיפוט מוסרי המתבסס על הרגש - השיפוט ה'חס' - הוא אותנטי יותר משיפוט מוסרי 'קר', זה המתבסס על שיקול דעת, אין להסיק שהשיפוט הרגשי הוא 'נכון' יותר. הניסיון והמחקר מעלים ששיפוט 'חס' עשוי להתעלם משיקולים תקפים העולים בשיפוט 'קר'. השיפוט ה'חס' מזמין הטיות ועיוותים לא רק לטובת האדם השופט אלא גם לטובת אנשים שיש לו רגשות חיוביים כלפיהם (משוא פנים) והוא מושפע מתנאי מצב לא רלוונטיים (לדוגמה - מבכי מר). אך גם נוכח הסתייגויות אלו אין להקל ראש בשיפוט הרגשי, לא רק משום עצם קיומו כעובדה, כתופעה במציאות, ולא רק משום שהאדם תופס שיפוט

זה כ'כוכן' ונוהג לפיו, אלא גם משום שהוא נשען על גורמים שהשיפוט ה'קר' אינו מגיע אליהם, כאלה שאינם מודעים ואינם מנוסחים (כאמון באנשים הנוגעים בדבר וחיבה כלפיהם). גורמים אלה מוצאים ביטוי בספרות היפה המציגה תמונה שלמה יותר של האדם והתנהגותו, שלא דרך תיאור ישיר.

תפיסת הרגש כמדד תקף למוסריות באה לידי ביטוי בולט בכך שאנו מגנים או משבחים אדם לא רק על מעשיו אלא גם על רגשותיו (ככל שניתן לזהות רגשות כאלה) גם כשאינם קשורים ישירות להתנהגות. אנו נוטים לגנות או לשבח רגשות כשמחה לאיד, כהשתתפות בצער, כגאווה או כענווה. בניגוד לטענת קאנט, נבדקים נוטים לשבח יותר ביקור חולים הנעשה מתוך אמפתיה לחולה מאשר ביקור חולים הנעשה רק מתוך תחושת חובה. הדרישה המוסרית ביחס לרגשותינו באה לידי ביטוי מדהים בציווי "ואהבת לרעך כמוך", המציג לפני האדם תביעה שלכאורה אינה בת השגה - שיעורר בנפשו אהבה (רגש ספונטני מטבעו) לזולת באופן דומה לאהבת עצמו. הערכות ודרישות מוסריות הקשורות לרגש, מעין אלו שעלו מהתיאורים לעיל, מבטאות את התפיסה שהרגשות הם רכיב מכונן של חיי האדם, שיש להם השפעה רבה על התנהגותו, שהם משקפים את מוסריותו באופן עמוק וגם - שאדם יכול לפקח על רגשותיו, ולו באופן חלקי; שהוא יכול 'לחנך את עצמו' לעורר את רגשותיו ולשלוט בהם (שאם לא כן - מה טעם בדרישה כזאת). כיוון שכך לא ייפלא שהרגשות הם חלק חשוב בתמונה שיש לנו על אודות 'האדם הטוב' - שאנו מעריכים אדם כטוב (או כטוב פחות) במידה רבה על פי רגשותיו.

## מישור ההתנהגות

כשאנו חושבים על 'האדם המוסרי' ניצבת לנגד עינינו בראש ובראשונה התנהגות התואמת את תביעות המוסר. להתנהגות יש אכן מעמד בכורה בין ביטויי המוסר. ראשית, מנקודת מבטה של החברה: המוסר מכוון בעיקר לוויסות ההתנהגות לשם קיום חברה מתוקנת. מנקודת מבט זו יש חשיבות לדעות ולרגשות רק או בעיקר אם הם משפיעים - במישרין או בעקיפין - על ההתנהגות. שנית, ההתנהגות היא יעד התהליך המוסרי; התגובה המצופה לתהליך זה היא בראש ובראשונה בהתנהגות. שלישית, ההתנהגות היא הביטוי הגלוי למוסריות - כמו גם הברור והתקף ביותר לכאורה. החשיבה והרגש המוסריים מתקיימים במוחו העלום והנפתל של האדם ולא תמיד מתגלים ומתפענחים כראוי הן לו לעצמו הן לאחרים. הם אף עשויים לכלול אי-בהירות, ספקות וניגודים. ההתנהגות מתרחשת לעומת זאת גם ברשות הרבים ובדרך כלל אפשר להסכים אם התרחשה, התרחשה בחלקה או לא התרחשה כלל.

תפיסת ההתנהגות כביטוי החשוב ביותר למוסריות אינה מעניקה לה מעמד בכורה בהערכת אדם כמוסרי. כשאנו מעריכים אדם מבחינה מוסרית אנו נותנים משקל מכריע לכוונותיו ולמניעיו. כשאדם פגע באחר אך כוונתו היתה טובה וכן כשהתנהגותו היטיבה עם האחר אך

כוונתו לכתחילה היתה להרע לו, נעריכו לפי כוונתו המשוערת ולא לפי תוצאות התנהגותו. התנהגות מוערכת כמוסרית (או כלא-מוסרית) בתפיסה המקובלת רק בתנאי שננקטה מתוך בחירה חופשית, ידיעה, כוונה ומניע הולמים. תנאים אלה, שקשה 'למדוד' אותם, משפיעים על ההערכה המוסרית גם אם אין הם משפיעים על הערכת אשמתו (או חפותו) של הנאשם בבית המשפט. אדם שזוכה במשפט ייתפס לעתים בעינינו כלא-מוסרי עקב מניעיו וכוונותיו, אף שלא היה בהם כדי להאשימו בפלילים. ומאידך גיסא, לעתים נגלה 'הבנה' ואהדה כלפי אדם שבית המשפט קבע - נוכח התנהגותו - שהוא אשם.

השפעת תנאי המצב. בתפיסה המקובלת בציבור, ההתנהגות היא התוצאה הסופית של 'התהליך המוסרי' ובדרך כלל נעריך לפיה את האדם הנוקט אותה ואת הגמול הראוי לו - שכר ושבח על התנהגות שאנו תופסים כמוסרית ועונש וגינוי על התנהגות שאנו תופסים כלא-מוסרית. מעמד זה של ההתנהגות מבוסס על ההנחה שהיא נובעת מבחירה חופשית ומתוך כוונה - כך שהאדם נושא במלוא האחריות לה. גישה חשובה בפסיכולוגיה חברתית, 'הגישה המצבית', מערערת על הנחה זאת. לפי גישה זו, ל'גורמי מצב' שאינם תלויים באדם יש משקל מכריע בקביעת ההתנהגות המוסרית. הטענה היא שגורמי מצב עשויים 'לעקוף' את העמדה המוסרית. מחקרים אכן מראים שאפילו גורמי מצב זניחים וכלל לא רלוונטיים עשויים להשפיע על התנהגות מוסרית. דוגמה מפתיעה לכך היא הממצא (במחקר שנעשה בשנות החמישים במאה הקודמת) שהסיכוי שאדם יעזור לאישה המבקשת ממנו עזרה גדול פי 22 אם זה עתה 'קיבל' במפתיע מטבע של עשרה סנט ממכשיר בתא טלפון ציבורי מאשר אם לא 'קיבל'. גם הימנעות מעבירה על המוסר, כגון הימנעות מהעתקה בבחינה, יכולה להיות אוטומטית, שלא מתוך חשיבה ושיקול דעת. אזכור (לעומת אי-אזכור) 'עשרת הדיברות' במצב שהיתה בו אפשרות לנהוג באופן לא-מוסרי, הביא נבדקים להימנע מהתנהגות כזאת. לפי הגישה המצבית, לשיקול הדעת ולכוונה המוסרית יש השפעה

מצומצמת על ההתנהגות משנדמה לנו, כך גם באשר לאחריות האדם למעשיו - גורמי המצב מפעילים את ההתנהגות תוך דילוג לעתים על שיקול הדעת.

דוגמה חשובה לענייננו היא הניסוי המפורסם של סטנלי מילגרם: הנבדקים, ובהם סטודנטים באוניברסיטה יוקרתית בארצות הברית, צייתו להוראות הנסיין (עטוי חלוק לבן) ללחוץ על כפתור שיגרום למכת חשמל מכאיבה ומסוכנת לאדם שהוצג לפנייהם כ'נבדק' בניסוי פסיכולוגי, כל אימת שהוא 'טועה' בתגובתו. חלק גדול מהנבדקים (האמיתיים) המשיכו לציית להוראת הנסיין גם כשביקש מהם להעלות את העוצמה של מכת החשמל לרמה גבוהה עד כדי 'סיכון' לנבדק. הנבדקים שצייתו להוראת הנסיין פעלו כאוטומטים המגיבים להוראת בעל סמכות - במקרה זה הנסיין העטוי חלוק לבן - ולא מתוך שיקול דעת וכוונה. לגורמי המצב היה אפוא משקל מכריע בקביעת ההתנהגות שהיתה לא-מוסרית בעליל. השפעת ה'מצב' באה לביטוי גם בממצא שככל שהמרחק הפיזי בין הנבדק המפעיל את מכת החשמל לבין ה'נבדק' שספג (כביכול) את מכת החשמל היה גדול יותר, עלה שיעור המצייתים להוראה.

הגישה המצבית מקבלת חיזוק ממחקרים המגלים שהתנהגות ללא כוונה מודעת היא תופעה שכיחה בחייו של אדם. המחקר הפסיכולוגי בעשורים החולפים מצביע על טווח רחב מאוד של התנהגויות יומיומיות 'אוטומטיות', כאלו הננקטות - לפחות לכאורה - ללא כוונה ושיקול דעת; בתחום המוסר הן מעמידות לפנינו בעיה בנוגע לאחריות האדם להן ולמשמעותן המוסרית, בעיה שזוכה לעיון פילוסופי עמוק. ענייננו של הפסיכולוג בתחום זה הוא לתאר את ההתנהגות ולהסבירה והוא מגלה שבדרך כלל (לבד ממקרים קיצוניים) בני אדם מייחסים אחריות מוסרית גם למי שהתנהג כשם שהתנהג ללא כוונה גלויה לעין. ייחוס האחריות בא לידי ביטוי בגינוי אדם שהתנהגותו אינה מוסרית בעינינו (כבניסוי של מילגרם שהוזכר לעיל) ובשבח והוקרה לאדם שהתנהגותו המוסרית מופתית בעינינו (כגון אדם שקפץ לנהר כדי להציל ילד

טובע, ללא חשיבה מוקדמת לכאורה). האם אפשר ליישב את הסתירה בין הדעה הרווחת שכוונה היא תנאי הכרחי להערכת מעשה כמוסרי או כלא-מוסרי לבין ייחוס אחריות מוסרית לאדם שהתנהגותו 'אוטומטית' לכאורה, התנהגות שנסיבות המצב גרמו לה?

הסבר רווח הוא שהתנהגות מוסרית 'אוטומטית' נובעת ממבנה מנטלי - 'סכמה' בלשון הפסיכולוגים - שהתפתח כתוצאה מהתנסויות חוזרות ונשנות במצב מסוג זה (לדוגמה, מתן צדקה לעני העומד בפינת הרחוב, כהרגל שאינו כרוך בשיקול דעת). סכמה כוללת רכיבים ברמה התנהגותית, חשיבתית ורגשית והיא מופעלת באופן מעין-אוטומטי כשאדם נקלע למצב המפעיל אותה אצלו על בסיס ניסיונו בעבר. צופה הנתקל בשיש העומד לפני מעבר חציה עשוי לסייע לו לחצות את הכביש בלי שחשב במודע על ההתנהגות הראויה במצב זה. ה'מצב' (קשיש העומד לפני מעבר חציה) עורר, אוטומטית לכאורה, סכמה שנקבעה בתודעתו בעבר. אך הסכמה נבנתה לכתחילה על בסיס שיקול דעת והערכת המצב מבחינה מוסרית כך שעתה האדם אינו נדרש לשיקול דעת חוזר. הסכמות נתונות לעתים קרובות לבקרת האדם, גם אם הן מתעוררות ומופעלות אוטומטית; ייחוס אחריות לאדם על התנהגות 'אוטומטית' או כזו המושפעת מה'מצב' מבוסס על הנחה שהיתה לו מידה של בקרה על התנהגות זו.

## סיכום

ההבחנה בין ביטויי המוסר במישורי ההכרה, הרגש וההתנהגות מסייעת לנו לבחון פנים שונים של התפקוד המוסרי. עם זאת פנים אלה קשורים ביניהם באופן הדוק. הם משולבים זה בזה ואי אפשר להבין אל-נכון פן אחד ללא התייחסות לפנים האחרים.

בחינה של ביטויי המוסריות בשלושת המישורים מביאה אותנו להכיר בחשיבות כל אחד מהם בתפקוד המוסרי. מעשה מוסרי (או לא-מוסרי) יכול לנבוע משיפוט מוסרי, מרגש מוסרי או מגורמי המצב, אך תמיד ייטלו בו חלק, במידה זו או אחרת, גורמים בשלושת המישורים. ניתוח המוסריות היומיומית מביא אותנו עם זאת להכיר במרכזיות (אף כי לא בדומיננטיות) מישור החשיבה בשילוב מורכב זה. המעמד הבכיר של החשיבה במוסריות בא לביטוי בהבחנה בין התנהגות ללא כוונה מוסרית לבין התנהגות הנובעת מכוונה וממחויבות למוסר (או לערך); בהבחנה בין רגש הפועל כרפלקס, שלאדם אין שליטה עליו, לבין רגש שההכרה בטוב מתווכת ושולטת בו; כמו גם בהבחנה בין התנהגות אוטומטית לבין התנהגות מכוונת. מהמחקר הכללי בפסיכולוגיה עולה שהתנאים ההכרחיים לכך שהתנהגות תיתפס כמוסרית - שיפוט (כולל שמעשה

הוא טוב או רע) וכוונה - עשויים להופיע ברמה קדם-מודעת; זו אינה מתגלה כלל או נחשפת רק לאחר מעשה.

יש לחזור ולומר כי ההכרה במרכזיות החשיבה בתפקוד המוסרי אינה מפחיתה ממשקל ביטויי המוסר ומחשיבותם בשני המישורים האחרים של התפקוד המוסרי - ההתנהגות והרגש. שיפוט מוסרי שאינו בא לכלל הגשמה בהתנהגות הוא ריק, ומודעות ושיפוט שאינם מגיעים לכלל השפעה על הרגש נותרים חיצוניים לאדם והם 'מפוקפקים' מבחינת כנותם, יציבותם והשפעתם. השילוב של ביטויי המוסריות במגוון מישורים יביא אותנו בהמשך למושג 'זהות מוסרית'.

## נספח: רגש והכרה בדילמת הטרולי

הפילוסופית הבריטית פיליפה פוט העלתה את דילמת הטרולי ב-1967 ומאז תחילת המאה הנוכחית זכתה הדילמה לעיון פילוסופי ובהמשך גם למחקר פסיכולוגי נרחבים. הדילמה נקשרה (גם) למחלוקת בין גישה רגשית לעומת גישה הכרתית (קוגניטיבית) לתפקוד המוסרי. אף שקיימים חילוקי דעות ביחס לתפיסה זו של הדילמה יש בה דוגמה מאלפת למחקר בנושא זה. והרי הדילמה בשני נוסחים:

[נוסח 'הסטת הידית' בעיבוד עברי]

תאר לעצמך את המצב הבא:

אתה נמצא במבנה קטן ליד פסי רכבת. טרולי (קרונית) שאיבד את בלמיו שועט על המסילה ועומד לדרוס חמישה אנשים המנמנמים בהמשכה. יש לך אפשרות להסיט ידית בהישג ידך ובכך לשנות את מסלול הנסיעה של הטרולי למסילה אחרת, שאיש אחד שוכב עליה. אם תסיט את הידית, יינצלו חיי חמשת האנשים המנמנמים על המסילה שהטרולי דוהר עליה, אך כתוצאה מכך ייהרג האיש השוכב על המסילה השנייה. האם תסיט את הידית?

מול נוסח זה של הדילמה ניצב הנוסח הבא, המוצג בנפרד או בצמוד לדילמה שהוצגה לעיל:

**[נוסח 'האיש גדל-הממדים' בעיבוד עברי]**

תאר לעצמך את המצב הבא:

אתה נמצא במבנה קטן ליד פסי הרכבת. טרולי (קרונית) שאיבד את בלמיו שועט על המסילה ועומד לדרוס חמישה אנשים המנמנים בהמשכה. לידך עומד איש גדל-ממדים. אתה יכול להדוף אותו אל המסילה ובכך תעצור את הטרולי. אם תדחף את האיש גדל-הממדים למסילה, הטרולי ייעצר וחיי חמשת האנשים המנמנים על המסילה יינצלו, אך כתוצאה מכך ייהרג האיש גדל-הממדים. האם תדחף למסילה את האיש גדל-הממדים שלידיך?

דילמות אלו הוצגו (בין השאר באמצעות האינטרנט) לפני אלפי נבדקים בשלל ארצות. הממצאים מראים שבנוסח 'הסדת הידית' רוב גדול של הנבדקים אומרים שהם יבחרו להסיט את הידית (כך שאיש אחד ייהרג אך חמישה אנשים יינצלו), ואילו בנוסח 'האיש גדל-הממדים' רוב גדול של הנבדקים אומרים שלא ידחפו אותו למסילה (כך שלא יגרמו להרג האיש גדל-הממדים אך חמשת האנשים שעל המסילה ייהרגו).

דילמה זו מוסיפה להעסיק פילוסופים של המוסר. שני נוסחי הדילמה מציגים בעיה דומה לכאורה: האם מותר (או אף חובה) לגרום למותו של איש אחד כדי להציל חמישה אנשים. השיפוט השכיח בנוסח 'הסדת הידית' - להעדיף הצלת חייהם של חמישה אנשים על חייו של איש אחד - מייצג גישה תוצאתית שראוי לפיה לבחור בחלופת התנהגות המביאה לתוצאה מועילה יותר (או מזיקה פחות) לכלל בני האדם. השיפוט השכיח בנוסח 'האיש גדל-הממדים' לעומת זאת - להימנע מהצלת חייהם של חמישה אנשים שמחירה דחיפת האיש גדל-הממדים אל מותו - מנוגד לגישה התוצאתית ומייצג לכאורה גישה דאונטולוגית שאין היתר לפיה

לגרום באופן מכוון וישיר למות אדם. כיצד נסביר הבדל זה בבחירה בין שני נוסחי הדילמה, הדומים לכאורה מבחינה מבנית? הסבר מקובל - אף כי נתון בוויכוח - בפילוסופיה הוא שבנוסח 'הסטת הידית' פועל 'עקרון האפקט הכפול' (בלי להיכנס לעובי הקורה של הסבר זה): 'מותר' לאדם לעשות מעשה המכוון לתוצאה טובה גם אם יש למעשה זה תוצאת לוואי (לא מכוונת). שלא כבהסטת הידית, דחיפת האיש גדל-הממדים היא פעולה מכוונת המביאה ישירות להריגתו ולכן נתפסת כאסורה.

הפסיכולוג-פילוסוף ג'ושוע גרין בדק (באמצעות fMRI) את הפעילות המוחית של נבדקים שדילמות אלו הוצגו לפנייהם. הוא מצא שהצגת הדילמה בנוסח 'האיש גדל-הממדים' גרמה לפעילות-יתר באזור המוח הקשור לרגשות בהשוואה להצגת הדילמה בנוסח 'הסטת הידית', שגרמה לפעילות-יתר באזור המוח הקשור לחשיבה.

ההסבר להבדל בין ההחלטות בשני הנוסחים של דילמת הטרולי נתון בוויכוח מתמשך. גרין וחוקרים אחרים הציעו שבדומה לתהליך קבלת-החלטות (שתואר לעיל בפרק זה), גם בשיפוט המוסרי מתקיימות שתי רמות ושתייהן חשובות לאדם: רמה אינטואיטיבית (מהירה) ורמה מושכלת (איטית). תנאי המצב קובעים איזו משתייהן תופעל ותכריע בשיפוט המוסרי במצב נתון. הרמה האינטואיטיבית היא רגשית בעיקרה ואילו הרמה המושכלת מתבססת על חשיבה והיסק. בדילמת הטרולי בנוסח 'הסטת הידית' התגובה מבוססת על שיקולים קוגניטיביים של תועלת - מספר האנשים שיינצלו, ואילו בנוסח 'האיש גדל-הממדים' הרגשות הקשים הקשורים לדחיפת אדם אל מותו 'גוברים' על השיקולים הקוגניטיביים. ההבחנה בין שתי הרמות אינה חדה, כך שלעתים שתייהן מופעלות. הצעה זו תואמת את הניסיון האנושי המכיר בכך ששני הגורמים, השכל והרגש, משפיעים על השיפוט המוסרי אף כי לעתים נראה לנו כי ההכרעה היא אינטואיטיבית-רגשית ולעתים שהיא מבוססת על שיקול דעת. מחקר הטרולי, המתייחס לשלושת מישורי התפקוד המוסרי, מדגים את מורכבות השילוב בין שלושת מישורי הביטוי של המוסריות.





**פרק ד**

**התפתחות המוסריות**



## מבוא

מה מקור המוסריות? כיצד מתפתחת תחושת החובה המוסרית המביאה את האדם לנהוג בניגוד לתשוקות ולאינטרסים שלו? כיצד מתפתח השיפוט המוסרי? פרק זה יעסוק בנפתולי המחקר הפסיכולוגי בנושא מופלא זה. בספרו 'תיאוריה של צדק' הפילוסוף ג'ון רולס משווה בין התפתחות השפה האנושית לבין התפתחות המוסריות - שתיהן תכונות המייחדות את האדם. לשתייהן יש בסיס ביולוגי, כולל היכולות הקוגניטיביות המתפתחות; שתיהן צומחות ובנויות על בסיס תקשורת בין-אישית, תחילה בין הילד להוריו ובהמשך עם אנשים אחרים; ושתייהן מעוצבות בהשפעת מסגרת חברתית-תרבותית בעלת מסורת ונורמות. הגורמים המשתתפים בהתפתחות תכונות אלו שלובים ותלויים זה בזה. הטענה שלמוסריות האדם יש בסיס ביולוגי - שמקור המוסריות הוא בנטייה הטבעית בו - נתמכת בממצאים חדשים יחסית במחקר הפסיכולוגי בהתפתחות תינוקות וילדים. אך משקל מכריע בהתפתחות המוסריות יש להתנסויות הילד בביתו, בבית הספר, בחברת בני-גילו וביחסיו עם אחרים. מעבר להשפעה של המפגש עם יחידים, המוסריות מושפעת עמוקות מהנורמות ומערכי התרבות שאדם גדל בה. גורמים אלה הם נקודות-מוצא לשלוש גישות מרכזיות בפסיכולוגיה של ההתפתחות

המוסרית: גישה קוגניטיבית, גישת הלמידה החברתית וגישת התרבות. במחקר הפסיכולוגי גישות אלו מוצגות כחולקות זו על זו ואף כמוציאות זו את זו, אך לצורך הכרת הנושא ראוי לראותן כמשלימות זו את זו: הן מתייחסות לתופעות או לפנים שונים אלה מאלה בהתפתחות המוסריות והמחלוקת ביניהן היא ביחס למידת ההשפעה של הגורמים שהוזכרו על רכיבי המוסריות למיניהם. הסבר מקיף ודק-הבחנה למוסריות (כולל הערכים) נזקק לשילוב בין שלוש הגישות.

### מוכנות להתנהגות מוסרית

תינוקות בני חודשים אחדים, כמעט ללא מפגש עם אחרים וללא הזדמנויות למידה 'חברתית', מגלים בתגובותיהם קשב ורגישות להתנהגות הסובבים אותם, לציפיותיהם ולרגשותיהם. רגישות זו היא בסיס הכרחי ואבן-פינה להתחשבות באחר. ילדים קטנים מגיבים לבכי תינוקות אחרים ולביטויי רגשות כאב ושמחה של אמם; הם נרתעים ממראות פגיעה פיזית באחר, מנטילה כוחנית של רכוש ואף מהונאת הזולת ומהפלייתו. ילדים בני שנה וחצי תופסים התנהגות של אחרים כמוכוונת-מטרה. תפיסה זו היא עדות להבנה שאינה אגוצנטרית - 'יש בה הבחנה בין כוונות ורצונות האחר לבין כוונות ורצונות הילד עצמו ובין רגשות האחר לבין רגשות הילד. הבחנה זו היא תנאי להערכת התנהגות האחר (כחיובית או כשלילית) ובסיס להתחשבות באחר ולשיתוף פעולה עמו. ילדים בני שנתיים-שלוש אף מגלים נכונות לשתף פעולה עם אחרים ומוכנים לתת לילד אחר צעצוע משלהם. למחקרים אלה, המצביעים על מוכנות מוקדמת למוסריות, מצטרף מחקר מרתק בילדים בגיל הרך המראה ש'התקשרות בטוחה' של התינוק להוריו, על בסיס ביטויי האהבה והדאגה לו, היא גורם רב משקל בהתפתחות 'היענותו' לתגובות ההורים וכן בהתפתחות הקשב שלו למצוקת האחר והנטייה לעזור לו. 'התקשרות בטוחה' להורים באה לביטוי בין השאר בתגובות הדדיות מתואמות, כמעין דיאלוג ושיתוף פעולה בין הילד להורה. תגובות אלו של הילד הקטן קשורות ל'מוסריות'

במשמעה בשפת הדיבור: עולה מהן שמוקדם מאוד בחיים, עם ניסיון חברתי מועט ביותר, מתקיימים תנאים מוקדמים הנדרשים להתפתחות 'מוסריות' במשמעות הבסיסית של המושג - רגישות לאחר, התחשבות בו והיענות לציפיות ההורים והסביבה.

בתגובות הילד בשנותיו הראשונות אפשר לראות ביטוי מוקדם לאמפתיה - ליכולת ולנטייה 'לחוש' את רגשותיו של אדם המקיים קשר עמו. התפתחות תכונת האמפתיה מוסברת בתורת האבולוציה כנובעת מתרומתה להישרדות: היא תנאי חיוני לקשר, להבנה הדדית ולשיתוף פעולה - יכולות ונטיות שהן בסיס להתפתחות המין האנושי ולהישרדותו. נטיית האמפתיה במשמעותה המלאה (המתפתחת עם הגיל, כפי שנראה להלן) כוללת רכיב הכרתי (לא בהכרח מודע) - זיהוי הרגשת האחר במצבים משתנים ופירושה, רכיב רגשי - התעוררות ריגוש דומה לריגוש של האחר ורכיב התנהגותי - התקרבות לאחר (כגון עזרה לו) או הימנעות ממנו (רתיעה), בהתאם לרגש שהוא מעורר. רכיבים אלה קשורים באופן הדוק למוסריות כפי שהיא נתפסת בלשון הדיבור. כבר במאה השמונה עשרה טענו הפילוסופים אדם סמית ודיוויד יום שתכונות האמפתיה והסימפתיה הן בסיס להתפתחות המוסריות.

הפסיכולוג מרטין הופמן מתאר שלבים בהתפתחות האמפתיה: השלב המוקדם בא לביטוי בפרוץ בכי אצל תינוק בתגובה לבכי תינוק אחר. אך בשלב מוקדם זה התינוק עדיין אינו מבחין בינו לבין האחר. בסביבות גיל שלוש האמפתיה של הילד היא 'אגוצנטרית' - הילד חש ברגשותיו של האחר אך יש לו נטייה להרחיק עצמו ממצוקותיו. רק בגיל הגן הילד מגלה מעין 'השתתפות' ברגשות האחר והוא נוטה לעזור לו. בשלב הילדות המאוחרת וההתבגרות האמפתיה של הילד והמתבגר 'מתרחבת' - הוא מגלה רגישות למצבו הכללי של האחר, מעבר למצב הנוכחי. האמפתיה מביאה את האדם לחוש סימפתיה - רגש חיובי - לאחר ורצון לעזור לו ולהקל על מצוקתו (אך לעתים היא עשויה להביאו לחוש אי-נעימות רבה ועקב כך - להתעלם ממנה). יכולת האמפתיה משמשת כך מסד

להתפתחות המוסרית המורכבת: לא רק להתנהגות אלטרואיסטית - עזרה לזולת ללא ציפייה לתגמול - אלא גם להימנעות מפגיעה באחר ובסדר החברתי ולתחושת חובה לציית לנורמות המוסר.

הנטיות שהמחקר בתינוקות ובילדים בגיל הרך מצביע עליהן, כמו האמפתיה המוקדמת, הרתיעה ממצב וממראה של פגיעה באחר, וההבחנה בין הרצון והרגש של האחר לבין אלה של הילד עצמו תואמות מבחינת תוכנם את המוסריות כפי שהיא נתפסת בלשון העם - הן משקפות הכרה והתחשבות באחר וצרכיו. אולם נטיות-התנהגות אלו כשלעצמן עדיין אינן בחזקת 'התנהגות מוסרית' במשמעות ה'עבה' של המושג - התנהגות מתוך בחירה, כוונה ומודעות חברתית. באמפתיה כשלעצמה אין ביטוי לשני רכיבים מכוננים של מוסריות האדם: השיפוט המוסרי והפנמת הסטנדרטים המוסריים לכלל תחושת חובה. האמפתיה אינה מספקת אפוא לתיאור התפקוד המוסרי המורכב של המתבגר והבוגר ולהסברו, מרכז ענייננו בחיבור זה.

נפתח בהדגמה רחבה של מעשה החינוך למוסר ולערכים במסגרת המשפחה ובית הספר. הדגמה זו מכוונת בין השאר לשפוך אור על הטענה שהועלתה לעיל, שהגישות למיניהן - כל אחת תתואר בנפרד - אינן מוציאות זו את זו אלא משלימות.

### גישות הורים ומורים בחינוך המוסרי והערכי

הורים ומורים רואים בחינוך למוסר ולערכים רכיב חשוב ואף מרכזי בתפקידם. באופן מודע או מודע-למחצה, מלבד מידע על המציאות וכלים להתמודד בה הם מבקשים להנחיל לילד גם נורמות, עקרונות וערכי מוסר שיכוונו את התנהגותו וישימו לה גבולות. הם חותרים לכך שהילד יפנים נורמות וערכים אלה - כלומר, שהילד יתפוס אותם כ'נכונים', כבעלי תוקף וכמשקפים את דעתו העצמאית על הטוב והראוי. נורמות וערכים מופנמים אמורים להדריך את התנהגותו ללא צורך בפיקוח חיצוני כשכר וכעונש.

מה דרכם להשיג את המטרה? התבוננות בהורים ובמורים מעלה הבחנה בין שתי דרכי חינוך עיקריות: דרך ההנחלה, הנסמכת על כוח התלות הרגשית במחנך ועל סמכותו ודרך ההבנה, הנסמכת על תבונת הילד. שתי הדרכים הללו אינן סותרות זו את זו ובדרך כלל המחנך משתמש בשתייהן, מי יותר בזו ומי יותר בזו. בשתי הגישות נודעת חשיבות רבה גם לאישיות המחנך ולדמותו - ההורה, המורה וכל דמות משמעותית אחרת בחיי הילד. המחנך הוא דגם להתנהגות נאותה, לעתים ללא מודעות להשפעתו הרבה על החניך.

בדרך ההנחלה, המחנך מעביר לילד מסרים על אודות התנהגות ראויה והתנהגות לא-ראויה. המסרים יכולים להיות מילוליים - הוראות התנהגות, או לא מילוליים - תגובות מעודנות או בוטות שיש בהן אישור ותגמול חיובי או גינוי ותגמול שלילי. התנהגויות שהמחנך מעריך כ'רעות' נקשרות בעיני הילד עם דחייה מצד המבוגר האחראי ועם כאב ורגשות שליליים כפחד, צער, כעס ועלבון. התנהגויות שהמחנך תופס כ'טובות' נקשרות בעיני הילד עם הסכמה ואהבה מצד המחנך ועם תחושת סיפוק ורגשות חיוביים כשמחה, גאווה ותחושת קבלה. הילד קולט מסרים אלה המלווים ברגשות חזקים, הן עקב רכיב השכר והעונש בהם הן עקב הקשר הרגשי למחנך, ומפנימם. התהליך אינו מתמצה בהפנמת מסרים ביחס למעשים 'טובים' ו'רעים'. מחנך שאהוב על הילד ו/או שהילד מעריכו כ'חזק' משמש דגם חיקוי והזדהות המשפיע על מכלולי התנהגות, מעבר למעשים מבודדים.

בדרך השנייה, דרך ההבנה, המחנך שואף להביא את הילד להכרת טעמי הנורמות וערכי המוסר, להבנת ההיגיון של השיפוט המוסרי. הטעמים יכולים להיות מכמה סוגים ובכמה רמות, למן "אסור להכות ילדים כי זה כואב להם", דרך "לא היית רוצה שיפגעו בך בצורה זו" ועד "אם כל אחד ינהג כך אז ישרור כאן תוהו ובוהו" (ציטוטים מתשובות נבדקים). ההורה והמורה מתאימים את הטעמים וההסברים לרמת ההתפתחות של הילד. שתי גישות אלו בחינוך למוסר ולערכים נראות מנוגדות זו לזו, שכן האחת מתבססת על סמכותו וכוחו של המחנך בעיני הילד ומביאה לציות

כפוי להוראות (זאת לכאורה - משום שלא בהכרח כך הילד תופס את המחנך) ואילו האחרת מתבססת על ניתוח הנורמות ותנאי המציאות והבנתם ומביאה להכוונה עצמית. אך בעבודת החינוך מסתמכים על שתי הגישות, בלי לחוש לרוב בסתירה ביניהן. כך, כשהוא לחוץ בזמן או כשהגיונה של הנורמה מובן מאליו או מסובך מדי, המחנך נוטה להעביר מסר מצווה. לעומת זאת, כשהתביעה המוסרית מפתיעה או קשה מהרגיל, הוא ייטה להסביר את הנורמה ולתת לה טעם. המחנך משתמש לעתים בשתי הגישות באותה עת - הוא נותן טעם ומסביר את התביעה המוסרית אך בדרך סמכותית. שילוב כזה שכיח למדי.

לשתי גישות אלו בהתנהגות מורים והורים יש ביטוי במחקר ובעיון הפסיכולוגי בנושא ההתפתחות המוסרית והערכית. גישת ההנחלה-באמצעות-העברת-מסרים תוך שימוש בתגמולים חיוביים ושליילים (כולל אישור או גינוי) ובדגמי חיקוי תואמת את התיאוריה המכונה בפסיכולוגיה תורת הלמידה החברתית והיא מבוססת על גישה ריגושית להתפתחות המוסר. גישת ההבנה, המתבססת על מתן טעם לדרישה המוסרית, תואמת את התיאוריה המכונה בפסיכולוגיה הגישה הקוגניטיבית-התפתחותית, שהלמידה לפיה צומחת מנטייה טבעית באדם להכיר את סביבתו ולהבינה. גישות אלו וכן גישה שלישית המפנה את דעתנו להשפעת התרבות על ההתפתחות המוסרית-ערכית יוצגו להלן, בעיקר תוך התייחסות למחקר הפסיכולוגי הרחב בהתפתחות המוסריות. עיקרי הדברים תקפים גם להתפתחות הערכים.

## גישות פסיכולוגיות להתפתחות המוסר והערכים

### הגישה הריגושית

האתגר הגדול של כל גישה להתפתחות המוסר והערכים הוא להסביר כיצד הנורמות והערכים 'מופנמים' - הילד תופס אותם כמקובלים עליו מרצון ולא ככפויים עליו; כיצד הם מגיעים לכלל השפעה על התנהגות האדם גם בהעדר כל פיקוח חיצוני עליו תוך ריסון תשוקותיו והאינטרסים שלו. פרויד ביקש להתמודד באתגר זה באמצעות המושג 'הזדהות' - תהליך ייחודי האמור לפתור משבר רגשי רב עוצמה ביחסי הילד עם הוריו. הילד מזדהה עם אביו בתהליך זה והילדה עם אמה, ובכך עם הנורמות ועם ערכי התרבות שההורה מייצג. ההזדהות מביאה ליצירת מבנה נפשי פנימי, 'האני העליון', הממלא כביכול את תפקיד ההורה - הוא מפקח על ההתנהגות דרך הפעלת רגשות שליליים בעיקר (פרויד מדבר גם על 'אני אידיאלי', המכוון להתנהגות חיובית, אך ה'אני' הזה נותר בצל עוצמת האני העליון). המוסר המתפתח בעקבות תהליך ה'הזדהות' בנוי בעיקרו על רגשות אשם. הוא נוקשה ולא רציונלי, כפי שפרויד מצא אצל

רבים ממטופליו. החרדה ורגשות האשם מביאים את האדם לנהוג בהתאם לנורמות ולערכים, בהתאם לעוצמתם מכאן ולעוצמת התשוקה מנגד.

משנת פרויד ביחס למוסריות ולהתפתחותה היא עשירה ורב-תוכנית (כגון אמירתו המפתיעה-לכאורה שככל שהאדם צדיק יותר הוא חש אשם יותר) והשפעתה משתרעת על תחומים רבים בתרבות המערבית. טענות מרכזיות בתורתו של פרויד, כולל בתחום ההתפתחות המוסרית, לא זכו לאישוש אמפירי בשיטה הכמותית המקובלת במחקר הפסיכולוגי, אך היתה לרעיונותיו השפעה עמוקה על העיון והמחקר הפסיכולוגיים בתחום. השפעה זו באה לביטוי בולט בגישה חשובה להתפתחות המוסריות הנקראת 'תורת הלמידה'. נציין שלושה עיקרים מתורת פרויד שאימצה תיאוריה זו: ראשית, שלדרכי החברות בשנות הילדות המוקדמות יש משקל מכריע בהתפתחות המוסריות. שנית, שההתפתחות המוסרית מתבססת על רגשות המתעוררים בילד ביחס לשלל מצבים, בהשפעת התנסותו עם ההורים ועם מבוגרים אחרים. ושלישית, שתהליך מרכזי בהתפתחות המוסריות הוא ההזדהות עם דמויות משמעותיות, בעיקר ההורים.

לפי גישת הלמידה החברתית הגורם המרכזי בהתפתחות המוסריות הוא התקשורת הבין-אישית של הילד ומפגשו עם המציאות החברתית והפיזית. הסביבה, ובעיקר האנשים הנמצאים עמו בקשר ישיר (הורים ומורים, אך גם חברים), מעבירה לילד מסרים ובהם הבחנה בין התנהגות 'נכונה' הזוכה לתגמול חיובי - שכר, לבין התנהגות 'לא נכונה' הזוכה לתגמול שלילי - עונש. המסרים יכולים להיות מילוליים ('אסור להכות') או לא מילוליים (פנים זעופות), מכוונים לילד באופן ישיר (תגמול לילד על התנהגות ספציפית) או לא מכוונים אליו באופן ישיר (כשהילד צופה בתגמול שאחר מקבל). התנהגויות שהמחנך מעריך כ'רעות' נקשרות בעיני הילד עם דחייה מצד המבוגר האחראי ועם רגשות שליליים כפחד ועלבון; התנהגויות שהמחנך תופס כ'טובות' נקשרות בעיני הילד עם קבלה והסכמה מצד המחנך ועם תחושת סיפוק ורגשות חיוביים כשמחה וכתחושת קבלה. לצד תגובותיו להתנהגות הילד, המחנך משתדל במודע

או שלא-במודע להעמיד עצמו גם כדגם חיקוי והזדהות בעבורו. למידת הנורמות מתבססת אפוא על הכרת המציאות החברתית - מה זוכה לאישור ולשכר ומה זוכה לדחייה ולעונש. ידע זה משפיע על ההתנהגות באופן ישיר, ללא תיווך השיפוט ביחס להתנהגות הנכונה במצב נתון.

מחקר רב מאוד הוקדש במאה הקודמת לשאלת ההשפעה של דרכי החברות וסגנון (כגון מתן שכר ועונש לעומת מתן הסבר ושכנוע) על ההתפתחות המוסרית. חלק גדול ממסקנות המחקר המוקדם בנושא אפשר לסכם בשתי טענות: ראשית, מבחינת מטרותיו, חברות (שהמוסריות עומדת במרכז) באמצעות הסברה משיג תוצאות טובות יותר (בהתנהגות מוסרית) לטווח רחוק מחברות מבוסס שכר ועונש; בעיקר כשיש לילד רגשות חיוביים כלפי סוכן החברות (ההורה והמחנך). שנית, חינוך המכונה 'אוטוריטטיבי', סמכותי-רך, כזה המציב לפני הילד תביעות גבוהות אך מלווה בחום מצד המחנך ובחיבתו, מקדם את התנהגותו המוסרית לטווח רחוק יותר מחינוך 'מתירני', הנמנע ככל האפשר מהצבת תביעות כלפיו, וכן יותר מחינוך 'אוטוריטרי', סמכותני-נוקשה, הכופה אותו.

מחקרים עדכניים בנושא הלמידה נותנים מקום רב יותר לתהליכים קוגניטיביים. גישה חדשה ללמידה טוענת כי שכר ועונש פועלים בשתי דרכים שונות זו מזו, האחת מכנית והשנייה הכרתית. בדרך המכנית, השכר והעונש מחזקים או מחלישים תגובות ודרכי התנהגות מסוימות עד הפיכתן ל'אוטומטיות', כעין הרגלים: תגובת האדם למצב היא ישירה, בהתאם לניסיונו, לחיזוקים ולעונשים שקיבל במצבים דומים. התגובה המכנית מהירה ולרוב נטולת שיקול דעת. בדרך ההכרתית לעומת זאת השכר והעונש הם מקור ידע ומשמעות ביחס להתנהגות בעתיד. תגובה המכוונת לתוצאה עתידית, נובעת מהיסק. ניסיון העבר בשכר ובעונש מביא לציפייה מוקדמת (כלומר לפני ההתנהגות בפועל) לתגמולים חיצוניים וכן לתגמולים פנימיים - לאישור או לגינוי עצמי של הילד נוכח התנהגות (או דומותיה) שכרכה בעבר תגמול חיובי או שלילי. תגובה זו, על בסיס הכרה וציפייה לתוצאה בעתיד, מביאה לתגובה מושהית קמעה. הבחנה זו מציעה אפוא שני מקורות להתנהגות המוסרית-ערכית:

הרגלים המופנמים 'מכנית' והיסקים הנובעים מחשיבה על בסיס ידע. הקשר בין הבחנה זו להבחנה בין שיפוט אינטואיטיבי לשיפוט על בסיס חשיבה גלוי לעין. אך לפי הבחנה זו אפשר להסביר ששיפוט מהיר וללא היסק, הקרוי 'שיפוט אינטואיטיבי', מקורו בהרגלים שנלמדו מכנית ולא ב'סכמות' שבסיסן קוגניטיבי - שנקבעו במוח בעקבות הכרת הקשר בין סיבה לתוצאה. האם לפנינו שני סוגים של שיפוט אינטואיטיבי? שאלה זו עדיין מחכה לתשובה.

רעיון ההזדהות הרגשית עם דמות ההורה התגלגל בתורת הלמידה החברתית (שמיצגה המובהק הוא הפסיכולוג אלברט בנדורה) לרעיון הלמידה מדגם (מודל) דרך חיקוי. לפי גישה זו, גורם מרכזי בהתפתחות המוסריות הוא התנהגות הדמויות החשובות בעיני הילד. עקב הקשר הייחודי והמתמשך שלו עם הוריו ובהמשך גם עם מחנכיו בבית הספר, יש לסוכני החינוך השפעה רבה על התנהגותו. המחקר בנושא זה הצביע בין השאר על תכונות המעניקות כוח השפעה לדגם, בעיקר היותו מתגמל ואוהב והיותו מוערך כבעל כוח - תכונות שהילד מייחס להוריו ובמקרה הטוב גם למחנכים אחרים. הפנמת המוסר והערכים דרך למידה מדגמים מתווכת בתהליכים הכרטיים בסיסיים כפרשנות הילד להתנהגות הדגם, אך היא נסמכת על ריגושים - על ביטחונם הבסיסי הנבנה במידה רבה מטיב התקשרותו עם הוריו, על הריגושים ששכר ועונש גורמים ועל הריגושים המתעוררים בו בחברת בני גילו. עומק הריגושים ועוצמתם אמורים להסביר את ההיבט הנורמטיבי - תחושת החובה - של המוסריות. הפנמת החובה המוסרית מבוססת - לפי גישה זו - בעיקר על תהליכים ריגושיים בעלי עוצמה הקשורים ליחס הילד לדמויות סמכות בחייו, לא על הבנת הגיון המוסר. הבנה כזו עשויה להתפתח מאוחר יותר אם וכאשר יחפש היחיד משמעות לרגשותיו.

הערה על מושג ההפנמה. 'הפנמה' היא מושג נפוץ בנושא התפתחות המוסר והערכים. לעיל הובא מושג זה במשמעות שהפכה מקובלת בשפת-הדיבור: תהליך שבעקבותיו ידע שנרכש ממקור חיצוני (ממורה, לדוגמה), כולל ידע לגבי מוסר וערכים (מה ראוי ומה אינו ראוי), מאומץ בידי הילד

כאמונתו, שאינה תלויה עוד במקור חיצוני. אולם אפשר להבחין בין סוגים או רמות של הפנמה. הבחנה חשובה לדיוננו היא בין הפנמה המבוססת על הכרה לבין הבחנה המבוססת (גם) על רגש. הפנמה הכרתית היא קבלת תביעה מוסרית או ערכית (ממקור חיצוני) כמחייבת אותי מתוך הכרה בהיגיון ובהכרח לנהוג לפיה כדי לקיים חיים תקינים ובעלי משמעות. הפנמה רגשית היא קבלת תביעה מוסרית-ערכית כנובעת מעצמי, כחלק מה'אני' שלי כפי שעוצב במהלך חיי (ושני אלו שונים מהפנמה במשמעות של אימוץ התנהגות כהרגל).

הפנמה הכרתית תביא את היחיד לחוש חובה לנהוג בהתאם לידע שהפנים. תחושה זו מצופה לגבור על נטיות נוגדות, כאלו הנובעות מתשוקה או מאינטרס אנוכי. אדם שהפנים (במשמעות זו) את ערך הצדקה יתגבר על תאוות הממון ולא יקמץ במתן צדקה לעניים; לעתים ינהג כך מתוך אי-חשק או אף מתוך סבל. קאנט רואה בתחושת חובה מעין זו תנאי להערכת התנהגות כ'מוסרית'. בהפנמה רגשית יחוש היחיד סיפוק אם ינהג בהתאם לכלל שהפנים; הוא ייתן צדקה לא מתוך 'כפיה', מתחושת חובה, אלא מרצון טוב; הוא מרגיש 'טוב' לנהוג כך וירגיש 'רע' אם לא ינהג כך. אדם זה הוא בעל 'סגולה טובה' בלשון אריסטו, בדוגמה שהבאנו - סגולת (או תכונת) הנדיבות. (מגישת הסגולה הטובה עולה, בניגוד לדעת קאנט, שהתנהגות הנובעת מרגש חיובי, כביקור חולה מתוך אהבה או סימפתיה אליו, תיתפס כ'טובה' יותר מהתנהגות הנעשית מתחושת חובה. מחקר מגלה כי זו דעתם של רוב הנבדקים - אין הם מסכימים עם קאנט). בפרק ט' נציג קווים לגישה פסיכולוגית למוסריות ברוחה של גישת הסגולה הטובה.

### הגישה הקוגניטיבית-התפתחותית

"אשתו של היינץ חולה מאוד. הרופאים הודיעו להיינץ שרק תרופה שגילה רוקח הגר באותה עיר עשויה להציל את חייה. עלות התרופה לרוקח היתה 200 דולר, אך הוא דרש תמורתה 2,000 דולר. היינץ הצליח לגייס

רק כמחצית הסכום. הוא סיפר לרוקח שאשתו גוססת וביקש שימכור לו את התרופה העשויה להציל את חיי אשתו בחצי המחיר ואת היתרה ישלם במועד מאוחר יותר. הרוקח לא נענה לבקשתו. היינץ החליט לפרוץ לבית המרקחת ולגנוב את התרופה כדי להציל את חיי אשתו.

האם היה על היינץ לגנוב את התרופה? מדוע?

האם היה זה מעשה מוסרי? מדוע?

האם נכון לגנוב את התרופה גם בעבור אדם זר? מדוע?

האם יש לגזור מאסר על היינץ? מדוע?"

דילמה זו מדגימה את שיטת המחקר של הפסיכולוג לורנס קולברג בהתפתחות מוסרית. בראיונות אישיים ובשאלונים הציגו קולברג וחוקרים אחרים את הדילמה ודומותיה לאלפי נבדקים בארצות ובתרבויות רבות. המחקר התמקד בתשובות שנבדקים בשלל גילים - מילדות ועד בגרות - נתנו לשאלות ה'מדוע?' ניתוח נימוקי הנבדקים (לפי הנחיות מפורטות ובדקות) שימש בסיס לתיאוריה הקוגניטיבית-התפתחותית של קולברג. קולברג (בעקבות פיאז'ה) חולל מהפכה בהבנת התפתחות המוסריות בכך שהעמידה על חשיבת האדם והבנתו, על הקוגניציה. לפי גישה זו, משנותיו הראשונות האדם חותר להכיר את המציאות סביבו ולתת לה משמעות - מה קורה, מדוע ולמה. על בסיס הבנתו את התנסותו החברתית הוא בונה כללים להתנהגות נאותה ומקבלם על עצמו. הקרקע שכללים אלה צומחים עליה היא מצד אחד תכונות האדם - צרכים, תשוקות, תחושות ורגשות (כגון צורך במזון, תשוקה מינית, תחושות כאב ורגש עלבון), ומצד שני אילוצי המציאות וטבעם של היחסים ההדדיים בין אדם לחברו (כגון תחרות על משאבים וכוח וצורך ורצון לשמור על קשר וחברות) ובין אדם לחברה שהוא חי בה (כגון צרכי הכלל מול רצונות היחיד). כללי ההתנהגות שאדם מכונן ומקבל על עצמו משקפים - בלשון פיאז'ה - את ה'לוגיקה', ההיגיון הפנימי, של החיים החברתיים. הילד מגלה כללים אלה - תנאי לחיים חברתיים נאותים - בתהליך 'טבעי'

של הבנת המציאות. תהליך זה הוא שהביא את קולברג לתאר את הילד כ"פילוסוף של המוסר".

הטענה שהמוסר מתפתח על בסיס חשיבת האדם והבנתו מציבה את השיפוט במרכזו המחקר הפסיכולוגי בתחום המוסר. המחקר התמקד בהתפתחות הבנת שיפוטם והנמקתם בשאלות ובדילמות מוסריות מילדות ועד בגרות (כגון מדוע ראוי או לא ראוי שהיין יגנוב את התרופה). הדגש הוסט מלמידת הסטנדרטים המוסריים - מה אסור לעשות ומה חובה - נושא שההתפתחות עם הגיל בו היא מועטה (לילדים קטנים יש ידיעה טובה למדי של המותר והאסור) - לעיקרון ביסוד השיפוט המוסרי המתפתח במרוצת החיים. המחקר הראה שהיכולת לכוון כללים ועקרונות ביחס להתנהגות חברתית ולהבינם תלויה בשני גורמים עיקריים: ברמת החשיבה ובמורכבות הניסיון החברתי. שני אלה משפיעים על יכולת האדם ונטייתו 'לשים עצמו במקום הזולת' - להעריך ולשפוט מנקודת מבטו של האחר. יכולת זו היא משתנה מרכזי בהתפתחות השיפוט המוסרי. היא מצריכה מצד אחד חשיבה ודמיון מפותחים, בין השאר יכולת האדם לדמות עצמו ולהשקיף על עצמו ועל המצב שהוא שרוי בו מנקודת מוצא חיצונית לו כביכול, ומצד שני ניסיון חברתי עשיר ומגוון המביא אותו להבנה ולתפיסה רחבה של מצבים חברתיים - למן הכרה שהתעלמות מאדם עלולה לפגוע בו קשות ועד הכרה שקיים פער בלתי נמנע בין חופש היחיד לאינטרס הכלל. שני גורמים אלה - רמת החשיבה של היחיד וניסיונו החברתי - מביאים אותנו לצפות לשלבים בשיפוט המוסרי (שיתוארו בהמשך) במקביל לשלבי ההתפתחות הקוגניטיבית ובהתאם לגיוון ולעושר בהתנסות החברתית.

לפי התיאוריה הקוגניטיבית-התפתחותית, שלב בהתפתחות המוסרית מוגדר על פי עיקרון מארגן כבסיס לשיפוטם המוסריים בכל מצב. עיקרון מארגן זה אינו בהכרח מודע לאדם ומתנסח בפיו, כשם שחוקי הדקדוק אינם בהכרח מודעים למי שדובר לפי חוקים אלה. העיקרון המארגן בשיפוט המוסרי נחשף לחוקר דרך ניתוח הנימוקים שאדם נותן לשיפוטיו בדילמות מוסריות. לפי תיאוריה זו נצפה שבנקודת זמן

מסוימת כלל השיפוט של אדם בדילמות מוסריות יתבסס על עיקרון דומה, המגדיר את שלב השיפוט המוסרי. בגישה זו, התפתחות השיפוט המוסרי אינה כמותית - תוספת ידע - אלא איכותית: מורכבות החשיבה - מורכבות העיקרון המדריך את השיפוט. בהתאם להתפתחות הקוגניטיבית ולהתרחבות ההתנסות החברתית, יסתמך השיפוט המוסרי על עיקרון משוכלל יותר. ככל שיעלה אדם בסולם השלבים של השיפוט המוסרי, הוא מצופה למצוא 'פתרון מנומק' לדילמות מוסריות מורכבות יותר. השלבים בהתפתחות השיפוט המוסרי תוארו רבות בספרות הפסיכולוגית והחינוכית ונידונו בה. כאן נסתפק בתמציתם. מתיאור שלבי ההתפתחות של השיפוט המוסרי בילדות (עד גיל 10-12) לפי פיאז'ה, נעבור לשלבי התפתחות השיפוט המוסרי בגיל מבוגר יותר לפי קולברג.

שלבי ההתפתחות המוסרית לפי פיאז'ה. בראיונות שערך עם ילדים הציג לפניהם פיאז'ה סיפורים ושאלות כעין (בנוסח מעובד ומקוצר) "יוסי רצה לעזור לאמו ותוך כדי כך הפיל ושבר בשוגג עשר צלחות; דני חיפש בארון ממתק שאמו אסרה עליו לקחת ותוך כדי כך הפיל ושבר צלחת אחת. איזה מעשה חמור יותר, של יוסי או של דני?" על בסיס תשובות הילדים הבחין פיאז'ה בין שני שלבים בהתפתחות השיפוט המוסרי בילדות: שלב השיפוט ההטרונומי, המתבסס על ציות לחוקים ולהוראות סמכות חיצונית - כשתוצאות ההתנהגות ולא כוונת המתנהג הן הקובעות את מידת חומרתה; התנהגות הילד ששבר בשגגה עשר צלחות נתפסת אפוא כ'רעה' יותר; ושלב השיפוט האוטונומי, המתבסס על הבנת המתנהג וכוונתו ועל תפיסה של צדק ושיתוף; התנהגות הילד ששבר עשר צלחות אך כוונתו היתה טובה נתפסת כ'רעה פחות'. במחקרים שערך פיאז'ה המעבר לשלב האוטונומי חל בגיל חמש עד שבע, אך מחקרים מאוחרים מצאו שגיל הנבדק המתחשב בכוונה יכול להיות נמוך יותר או גבוה יותר, בהתאם לתוכן המצב ולנוסח השאלה המוצגים לפניו.

שלבי ההתפתחות המוסרית לפי קולברג. מחקר האורך של קולברג החל בראיונות עם ילדים, אחת לשלוש שנים, מגיל עשר עד לשנות העשרים המאוחרות. הרחבת טווח הגילים של הנבדקים הביאה לגילוי שלבים מובחנים ומורכבים יותר בהתפתחות השיפוט המוסרי, כאלה המופיעים רק בגילים מאוחרים, עד לבגרות המלאה. על בסיס מחקריו הגיע קולברג להבחנה בין שישה שלבים, הנחלקים לשלוש רמות, בהתפתחות החשיבה המוסרית:

בשלב הראשון הילד שופט איזו התנהגות היא טובה ואיזו רעה על פי הציות להוראות הסמכות ולפי חומרת התוצאות הקונקרטיות (כולל העונש).

בשלב השני הילד שופט על בסיס האינטרסים (שלו או של הדמות בדילמה) - כיצד 'כדאי' לאדם לנהוג ביחסי החליפין עם האחר. שני שלבים אלה כלולים ברמה שקולברג מכנה 'קדם-קונוונציונלית', שהילד שופט בה מעמדה אגוצנטרית.

בשלב השלישי הנער שופט מה טוב ומה רע על פי התאמת המעשה לציפיות ולשיפוט של אנשים משמעותיים בחייו ושל קבוצות שהוא שייך להן.

בשלב הרביעי הטוב מזוהה עם שימור הסדר החברתי ועם דרישות המצפון כפי שהם באים לידי ביטוי במערכת החוקים שמוסדות החברה מגבים.

שלבים 3 ו-4 כלולים ברמה ה'קונוונציונלית', שאפיונה העיקרי הוא הקונפורמיות לחוק ולסדר החברתי. שיפוט מוסרי ברמה זו הוא השכיח ביותר בתרבות המערבית.

בשלב החמישי השיפוט המוסרי מבוסס על הרעיון של אמנה חברתית הנבנית מתוך פשרה והבנה הדדית.

בשלב השישי השיפוט המוסרי מבוסס על עקרונות אוניברסליים של צדק, שוויון זכויות ומתן כבוד לכל אדם.

שני השלבים הגבוהים כלולים ברמה ה'ב' (פוסט)-קונוונציונלית'. ברמה זו האדם משקיף על ההתנהגות מנקודת מבט חיצונית ובכך מתאפשר לו לבקר את המערכת החברתית ואת חוקיה. במחקרים הרבים שבדקו רמת שיפוט מוסרי לפי סולם קולברג, חשיבה מוסרית ברמה זו היא נדירה גם בקרב נבדקים משכילים.

לפי התיאוריה של קולברג, שלבי השיפוט המוסרי הם אוניברסליים: הם מופיעים בכל תרבות. טענה זו נגזרת מההנחות שהיכולות הקוגניטיביות של בני אדם ותכונות היסוד של היחסים החברתיים הן אוניברסליות, וששלב ההתפתחות המוסרית משקפים את התפתחות ההבנה בנוגע להגיון החיים החברתיים. כל שלב לפי תיאוריה זו מציג עיקרון הבנוי בהכרח על השלב הקודם לו - אך מורכב יותר; הוא מספק תשובה למצבים ובעיות שאין להם 'פתרון' בשלב הקודם (שלב 3 לדוגמה אינו מורה לאדם כיצד יכריע בין ציפיות מנוגדות של אנשים 'משמעותיים' בעבורו; שלב 4 עונה לכך ומפנה אותו לכלל המוסכם בחברה). סדר השלבים בהתפתחות השיפוט המוסרי אמור אפוא להיות קבוע.

מחקר אמפירי בתרבויות רבות מאשש סטטיסטית את הטיעונים המרכזיים של הגישה הקוגניטיבית-התפתחותית בנושא השיפוט המוסרי - על השלבים בהתפתחות החשיבה המוסרית, על עקביות ברמת השיפוט מעבר למורכבות הדילמה, על המבנה ההיררכי של השלבים ועל הקשר בין רמת השיפוט המוסרי של האדם לבין מנת המשכל שלו ויכולתו לבחון מצב מנקודת מבטו של הזולת ונטייתו לכך. המחקר מוצא, כפי שאפשר לצפות, שעם העלייה בגיל, השיפוט המוסרי נוטה להתבסס על כללים ועקרונות ברמה מורכבת יותר מבחינת תכלול השיקולים ושונות נקודות המבט. המחקר מראה גם שנבדקים מעריכים הנמקות בשלב אחד גבוה משלהם (בסולם קולברג) כ'נכונות' יותר מהנמקות בשלב קודם. הגישה הקוגניטיבית-התפתחותית אינה יכולה להתעלם מהשפעת הסביבה על השיפוט המוסרי. ממצא לא צפוי של קולברג הביא ל'הודאתו' שהסביבה עשויה להשפיע לא רק על תוכן השיפוט המוסרי (כגון האם מותר או אסור להיניץ לגנוב את התרופה עבור אשתו החולה) אלא גם

על רמת השיפוט (העיקרון המתגלה בניתוח הנימוקים). קולברג ועמיתיו מצאו שבשנות הלימוד באוניברסיטה (גילי 18-27) - עשרים אחוז מבדקיו במחקר האורך גילו נסיגה-לכאורה משיפוט ברמה קונוונציונלית לשיפוט 'הדוניסטי-רלטיוויסטי' (רמה 4.5 קרא לה) האופייני לשלב 2. הם ייחסו נסיגה זו למעמד החדש, העצמאי, של נבדקים אלה עם עזיבת בית ההורים, הכניסה לאוניברסיטה, ומפגש עם אנשים בעלי דעות וערכים מגוונים. שינויים אלו הם שהביאו, לפי קולברג, את הנבדקים לערעור על מוסכמות שנתפסו בעיניהם כמובנות מאליהן; לראשונה הם תוהים אם אכן אנשים נוהגים לפיהן. הנסיגה לתפיסה רלטיוויסטית של המוסר מהווה מעין 'מקפצה' לשלב 5, להבנת עקרון האמנה החברתית, שנבדקים אלה מגיעים אליו לקראת שנות השלושים שלהם, לרוב עם קבלת אחריות למשפחה ולעבודה (לממצא זה של נסיגה לעמדה ספקנית בשנות הלימודים הראשונות באוניברסיטה יש מקבילה גם בהתפתחות החשיבה בנושאים אחרים). הממצא מצביע על חשיבות ההתנסות החברתית והתרבות על השיפוט המוסרי.

השימוש בעקרונות ברמת מורכבות ותכלול גבוהה הוא בסיס לפן הבונה והביקורתי של השיפוט המוסרי: ככל שהשלב גבוה יותר הוא מרחיב את האפשרות לבקר את הנורמות והכללים המקובלים בחברה (כגון הפליית נשים) ולערער עליהם לאור עקרונות כלליים ומורכבים יותר (כגון עקרון השוויון) ולמצוא 'פתרון' לדילמות חדשות המתעוררות בחברה עם ההתפתחות המדעית והטכנולוגית. פן חשוב זה של המוסריות - הפן הביקורתי והבונה - אינו מוסבר בנקל בגישות המבססות את המוסר על הנחלת הנורמות הקיימות בחברה והפנמתן.

הגישה הקוגניטיבית-התפתחותית כבשה את לבם של חוקרים ושל מחנכים רבים. היא תואמת תפיסה מקובלת שהחשיבה היא גורם מכריע במוסריות האדם, תפיסה הבאה לביטוי גם בעיון הפילוסופי ובשיח החברתי בנושא המוסר; היא תואמת את התפיסה המקובלת שהמוסר הוא 'אובייקטיבי', ששיפוט מוסרי אינו תלוי תרבות ומצב - שהוא מבוסס על היגיון; היא תואמת מצבים שהשיפוט המוסרי בהם כרוך בחשיבה

מורכבת (דוגמה קיצונית: בנושא השתלת תאי גזע); נראה שתפיסה זו 'נוחה' יותר מבחינת דימוי האדם (כ'הגיוני') ומבחינת החינוך. מאידך גיסא 'זכתה' גישה זו לביקורות רבות. בין השאר אין היא מסבירה את קיומן של נורמות שלכתחילה אינן בנות הסבר הגיוני; היא כבולה לגישה מערבית-ליברלית הבנויה על ערכי הצדק וזכויות האדם ומתעלמת מערכים אחרים כגון דאגה לזולת והתחשבות בקולקטיב (ומכאן - כבוד לסמכות); הקשר בין השיפוט המוסרי וההתנהגות המוסרית הוא חלש מאוד; חלק ניכר, ואולי מכריע, של השיפוט המוסרי הוא אינטואיטיבי, ללא מאמץ חשיבתי והיסק, ולעתים קשה להצדיקו; הגישה מתעלמת מגורמים 'לא מודעים', כולל כאלה הקשורים ברגש ובתרבות, שיש להם השפעה רבה על השיפוט וההתנהגות המוסרית.

### הגישה החברתית-תרבותית להתפתחות המוסריות

האומנם ה'הגיון' של כללי המוסר, היותם תנאי לחיים הרמוניים, לחברה נאותה ויעילה, מסביר את התפתחות המוסריות במלואה, כפי שעולה מהגישה הקוגניטיבית-התפתחותית? היכול כל אדם להגיע 'בכוחות עצמו', בכוח תבונתו (וסקרנותו), לבניית כללים אלה ולהבנתם? והרי מלכתחילה לא תמיד, לא בקלות ולא לכל אדם אפשר לנמק ולהסביר את כללי המוסר ועקרונותיו באופן משכנע. וכיצד נסביר את ההבדלים הקיימים בין תרבויות בתוכן (לעומת רמה או שלב) העקרונות והכללים להתנהגות מוסרית בסולם קולברג? ואת ההבדלים ברמת הרצוי - בנורמות המוסר, וברמת המצוי - בחיי היומיום? ויש שאלה הקודמת לשאלות אלו: האם הילד פוגש עולם 'ריק' מנורמות התנהגות ומערכים והוא בונה אותם מהיסוד, ללא שימוש בחומרים קיימים? והרי מלכתחילה שפת הדיבור והאינטראקציה עם בני המשפחה משפיעות על תפיסת הילד את המציאות והערכת תופעותיה, והרי העולם שהילד פוגש רווי נורמות וערכים, הן גלויים ומנוסחים (כגון "אסור להרביץ") הן סמויים, כעין 'מובן מאליו' שאינו זקוק לניסוח (כגון שיש להתחשב באחר). שאלות אלו ודומות

להן עומדות ביסוד הגישה החברתית-תרבותית. גישה זו מצביעה על התרבות כגורם מרכזי בעיצוב המוסריות, כולל השיפוט המוסרי. במונח 'תרבות' הכוונה כאן למערכת אמונות וערכים, שפה ויצירה, המשותפת לכלל האנשים הרואים עצמם שייכים לקבוצה ולמורשתה.

גישת התרבות שונה באופן עמוק מהתיאוריה הקוגניטיבית-התפתחותית, שעקרונות השיפוט המוסרי לפיה הם אוניברסליים. טענת האוניברסליות של שלבי קולברג זכתה לאישוש אמפירי חלקי; מחקרים בשלל ארצות ותרבויות אישרו את קיומם של שלבים אלה (עד שלב 4 ברוב התרבויות) בהתפתחות השיפוט המוסרי. אולם התיאוריה הקוגניטיבית-התפתחותית אינה מסבירה את השונות בין תרבויות בתוך המוסר, בנורמות, בפירוש הניתן לעקרונות המוסר ובהכרעות המוסריות. הגישה החברתית-תרבותית צומחת מהכרה בשונות בולטת זו ומסבירה אותה. היא מצביעה על השפעתה המכרעת של מורשת התרבות על עיצוב המוסריות - למן אמונות הנוגעות ל'מציאות' (כגון שיצר לב האדם רע מנעוריו או טוב מנעוריו), דרך אופני החשיבה (כגון לוגית לעומת אסוציאטיבית) ועד לערכים (כגון ששוויון הוא מצב ראוי לעומת תפיסה היררכית של החברה). גישה זו מפנה את מבטנו מהיחיד, מיכולותיו הקוגניטיביות ומהתנסותו עם אחרים, החוצה - לאמונות ולערכים הנתפסים בתרבות כמוכנים מאליהם שאין מהרהרים אחריהם. אמונות וערכים אלה הם התשתית שהתקשורת בין האדם לסביבתו מתקיימת עליה. לפי גישה זו המוסריות נבנית ומתפתחת על בסיס הפירוש שאדם נותן להתנסותו החברתית ולמציאות שהוא פועל בה. התרבות מעצבת את פעולות האדם, מחשבותיו ורגשותיו דרך השפה, האמונות, הנורמות, הערכים והמנהגים המיוחדים לה. חיי היומיום בחברה מיוסדים על אמונות, נורמות וערכים שאדם מאמץ בלי משים לצורך תפקודו. חלק מתוכני החשיבה ומאופניה הם אמנם ייחודיים לתרבות שאדם חי בה, אך בעבורו הם בגדר 'נתון'; הם נתפסים בעיניו כמציאות אובייקטיבית העומדת - לעתים קרובות לא-במודע - ביסוד תפקודו וטיב מפגשו עם החברה. על פי גישת התרבות,

שלא כגישת ההנחלה, המוסריות והערכים אינם מתפתחים מתוך הצטברות ידע וערכים והרגלים המועברים לילד ולמבוגר בידי בני-סמכא אלא בתהליך של מתן משמעות למציאות החברתית והפיזית תוך כדי תפקוד בהן. בגישה זו יש לתרבות הייחודית העוטפת את הילד מרגע יציאתו לעולם משקל מכריע בהבניית המציאות בתודעתו - בכינון הפירושים והמובנים שהוא מעניק להתנסויותיו. התרבות היא המציאות שהוא חי ומתפתח בה ומסתגל אליה.

יש אפוא שוני בין גישה זו לבין גישת קולברג ולגישת הלמידה החברתית בכמה עניינים, אך היא שותפה להן באחרים. לענייננו כאן נסתפק בנקודות הבאות שיש להן השלכות חשובות על החינוך המוסרי: שלא כגישת הלמידה החברתית, הגישה הקוגניטיבית-התפתחותית והגישה התרבותית שותפות לתפיסה שההתפתחות המוסרית צומחת מתוך הבניית האדם באופן פעיל, בחתירה למתן משמעות להתנסותו החברתית. מכאן שנצפה לשלבים (לאו דווקא במשמעות שהוזכרה לעיל) בהתפתחות המוסריות בהתאם לשלבים בהתפתחות הקוגניטיבית. אך שתי גישות אלו חלוקות בתפיסת טיב ההבניה ותוכנה - האם היא מכוונת את האדם (עוד כילד) ומביאה אותו לגילוי כללים או עקרונות ולניסוחם, כמו בשלבים של קולברג, או שהיא מביאה את האדם להבנה הדרגתית של מערכת האמונות, הערכים והציפיות המתקיימות בתרבות זו, בכללה גם כללי התנהגות.

אין הגישה החברתית-תרבותית כופרת בטענה שה'היגיון' ותכונות 'פנימיות' של יחסים חברתיים (דוגמת ההכרח לחלוק משאבים עם האחר) משפיעים על עיצוב כללי המוסר ושעל כן יש למוסר פן אוניברסלי. אך היא מצביעה על גבולות החשיבה הרציונלית ומגבולותיה בתחום המוסר מחד גיסא, ועל המרחב הפתוח להשפעת התרבות על עיצוב ערכים וכללי התנהגות מאידך גיסא. האדם המתפתח אינו מגלה 'מחדש' כללי מוסר וערכים. הוא בא לעולם שקיימת בו תרבות - תשתית של אמונות וערכים ומנהגים, והוא בונה עליה כללי התנהגות המתואמים עם מוכנותו המוסרית הטבעית.

בכך יש אפוא 'תיקון' לחסר בולט בגישה הקוגניטיבית-התפתחותית. הגישה החברתית-תרבותית מצביעה על ההשפעה העמוקה של התרבות על הדרך שהילד מבין ומבנה בה את ניסיונו החברתי ועל הנורמות והערכים המכתיבים את ההתנהגות. גישת התרבות קרובה בכך לגישת הלמידה החברתית (אך לא זהה לה), הגורסת שהנורמות נלמדות באופן ישיר תוך כדי פעילות במציאות הקיימת, כלומר בתרבות. כך לדוגמה, השכל האנושי עשוי להביא את האדם לעיקרון הנתפס כאוניברסלי - "מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך", אך האמונות והעמדות המקובלות בתרבות הן שיקבעו מהו 'ששנוא עליך' ומיהו 'חברך' ואף מיהו אדם. נראה שבנושאים מסוימים התפיסה הראשונית, האוניברסלית, הנובעת מ'המוכנות המוסרית הטבעית', הולכת ומתפצלת עם העלייה בגיל וההיחשפות לתרבות ולשוונות בתפיסות מוסריות ובערכים. כך לדוגמה, בסדרת משחקים שבה כל משתתף מקבל סכום כסף והוא יכול - אך לא חייב - לחלוק סכום זה עם שותף למשחק, נמצא שעד גיל שש-שבע יש דמיון בין ילדים בתרבויות שונות זו מזו בתפיסת החלוקה הצודקת (האם הנבדק צריך להפריש חלק מהכסף שקיבל לשותפו למשחק, אדם זר לו שלא זכה לקבל אגורה, וכמה). לעומת זאת, מגיל שבע ומעלה מופיעים הבדלים בחלוקת הכסף בין הילדים בהתאם לערכי המבוגרים ולנורמות התרבות שהם חיים בה (דוגמת ערך השוויון לעומת ערך הרכושנות). כוחה של התרבות 'גובר' אפוא על כוח הנטייה ה'טבעית'-לכאורה.

## סיכום ודיון

דנו בשלוש גישות להתפתחות המוסריות, שעיקרה - אך לא כולה - מתחולל בעשורים הראשונים לחיי האדם. גישת הלמידה החברתית מציגה ממצאים המראים התפתחות מוסרית דרך למידה המסתמכת על הרגש - דרך הרגלים שהתפתחו בעבר ודרך ציפיות לעתיד בעקבות שכר ועונש; ודרך חיקוי והיענות להדרכות גלויות ולציפיות סמויות של דמות אהובה או בעלת סמכות. הגישה הקוגניטיבית-התפתחותית מציגה ממצאים המראים התפתחות מוסרית הנובעת מהבניית המציאות (מתן משמעות לה) בידי הילד, הבניה שמתפתחת על בסיס כשריו הקוגניטיביים ועל סקרנותו ונטייתו לחפש משמעות; במהלך מפגש האדם עם המציאות הפיזית והחברתית הוא מגלה ו'ממציא' כללים 'הגיוניים' להתנהגות נאותה. הגישה התרבותית-חברתית מבוססת על תצפיות ועל ממצאים של מחקרים מבוקרים המראים השפעה מכרעת של התרבות על תוכן המוסריות ועל הסטנדרטים החברתיים, השפעה הנובעת ממתן משמעות למציאות על בסיס האמונות, הערכים ואופני החשיבה הנטועים בתרבות ומקובלים כנתון יסוד שאין עליו עוררין.

שלוש הגישות אינן מוציאות זו את זו - ואף משלימות זו את זו. ההתפתחות המוסרית נשענת על גורמים ששלוש הגישות מצביעות

עליהם: הרגשות המתעוררים בילד ובמבוגר בהשפעת התנהגות ההורים ודמויות סמכות אחרות, מהם רגשות המלווים במודעות למשמעות המצב ומהם רגשות המביאים לתגובה מעין-אוטומטית; חשיבה המביאה את הפרט לגילוי כללי התנהגות הנראים חיוניים או תורמים לחיים חברתיים נאותים; ואמונות, ערכים ומנהגים הנטועים בתרבות ומשמשים מסד לפירוש המציאות, להבנתה ולהסתגלות אליה. מקורות השפעה אלה פועלים זה לצד זה; לעתים אין התאמה ביניהם ולפעמים הם אף נוגדים זה את זה (כשנורמה תרבותית כהפליית נשים כדוגמה נתפסת כנוגדת את ההיגיון המוסרי). אך לרוב נראה שהם שלובים זה בזה: תפיסת כלל מוסרי (כאיסור פגיעה באדם חף מפשע) כ'הגיוני' אינה נעדרת השפעה רגשית (רתיעה מפגיעה כזו) והשפעת התרבות (האם בן דת אחרת הוא מלכתחילה חף מפשע?); הדרכה סמכותית של הורים ומורים אינה יכולה להתכחש למציאות החברתית (שלא מכים ילדים) ולהגיונה אך בה בעת גם אין היא יכולה להתעלם מעומק השפעת המסורת ("חושך שבטו שונא בנו"). עם זאת, בנושאים ובמצבים מסוימים אפשר להבחין בהשפעה בולטת יותר של גורם אחד מהשלושה - הרגש או התרבות או הגיון המוסר - על השיפוט המוסרי. בשיפטים הנוגעים לשוויון אנו מוצאים לעתים השפעה בולטת של חשיבה פילוסופית במהותה (הנראית בעינינו כרציונלית); לעתים השפעה שהיא תולדת מורשת תרבות (עם נבחר) ולעתים השפעה הנראית כמבוססת על רגש (יחס לזרים).

השילוב בין שלוש הגישות כורך תהליך למידה מורכב. בתהליך זה הילד אינו מכל שההורים והמורים יוצקים לתוכו את כללי המוסר ואת הערכים המקובלים בתרבות; גם אין הוא פילוסוף המחפש את הטוב והראוי מבראשית, ללא כל סימני דרך; ואף אינו מי שמאמץ באופן 'עיוור' את האמונות והערכים המובנים מאליהם בתרבות שהוא חי בה. במהלך התפתחותו המוסרית הילד - ודאי המתבגר - אינו דמות פסיבית; הוא מטמיע (כלשון פיאז'ה) את הרשמים, חווה רגשית את התנסויותיו, מפרש ובוחר אותן ומגיע לגיבוש אמונות, ערכים ונורמות בגבולות הסמויים שהשפה והתרבות מציבים. לצד חשיבה עצמאית-לכאורה שלו

על התנסויותיו ולקחיהן, הילד והמבוגר מקבלים בצורה גלויה וסמויה הדרכה והכוונה מסוכני תְּכָבוֹת רבי עוצמה ומעוררי רגש, מההורים ועד לטלוויזיה. סוכנים אלה מציגים את המציאות ומפרשים אותה בהתאם למורשת התרבות שעיצבה את מוסריותם וערכיהם.

הגורמים הפעילים בתהליך ההפנמה לא תמיד נמצאים בהרמוניה מלאה; נורמות שהורים או מורים מנסים להנחיל לילד יכולות להיות שונות מאלו המקובלות בתרבות, ואלו גם אלו עלולות להתפס כלא הגיוניות בעיניו. אי-התאמה כזו שכיחה וחריפה במיוחד בתחום הערכים, הכלליים מאוד לכתחילה והמשאירים מרחב לפרשנות ולבחירה. היא שכיחה וחריפה פחות בתחום המוסר המחייב, המצריך התאמה יחסית בין תפיסת סוכני התְּכָבוֹת למורשת התרבות ולמה שנתפס כ'הגיוני'. סתירה או אי-התאמה בין המסרים המועברים דרך סוכנים שגישותיהם אינן תואמות עלולות לפגוע בהפנמת הערכים שהמסרים מכוונים אליהם ואף ליצור גישה ספקנית כלפי נורמות וערכים בכלל. אך השוני בין סוכני התְּכָבוֹת ומקורותיהם הוא גם פתח לסובלנות לדעות 'אחרות' ולעיון מתחדש ועשיר בערכי החברה.

## נספח: התפתחות מוקדמת של ההבחנה בין מוסר למוסכמות חברתיות

פיאז'ה וקולברג רואים בשיפוט אוטונומי, שאינו תלוי בכוח סמכות, קריטריון מרכזי לבשלות התפקוד המוסרי. לפי קריטריון זה, הפעוט טרם פיתח שיפוט מוסרי, שהרי שיפוטו מונחה הוראות ללא הכרה בכלל או בעיקרון התומך בהן. אך מחקרים מאוחרים יותר מייחסים מידה של שיפוט מוסרי 'אוטונומי' גם לו. הם מגלים שכבר בילדות המוקדמת הילד מכיר בטעם 'פנימי' שיש לדרישה מוסרית, מעבר לציפיות הסמכות. מחקרים של הפסיכולוג אליוט טוריאל ועמיתיו מראים שילדים בגיל רך מאוד (בני שלוש-ארבע) מבחינים בהבדל בין (בלשונו של טוריאל) 'מוסכמות חברתיות' לבין 'נורמות מוסר'. ילדים בגיל זה סבורים לדוגמה שאין לבוא לבית הספר בפיג'מה (מוסכמה חברתית) ושהתנהגות כזו היא מעשה הראוי לגינוי ואף לעונש; בה בעת הם אומרים שמקום שהתנהגות כזו (לבוא לבית הספר בפיג'מה) מקובלת בו, אין רע בה ואין להעניש בגללה. ילדים אלה עצמם תופסים לעומת זאת את האיסור להכות ילד ללא כל עילה (נורמה מוסרית) כמחייב גם במקום שאינו אוסר על הכאת ילדים וגם במקום שמתיר זאת. ילדים קטנים מבחינים אפוא בין נורמות

בעלות תוקף שאינו מותנה בהסכמה חברתית או אף ב'חוק', לבין נהגים שתוקפם מותנה בהסכמה חברתית ובכפייה.

האם הבחנה זו של ילדים קטנים, בין מוסכמות חברתיות לבין שיפוטי מוסר, מספקת לקבוע שיש להם תפיסה של מוסר מעין-אוטונומי, שאינו תלוי סמכות? ואולי הבחנה זו מבוססת על תפיסות ורגשות שנלוו בעבר להתנהגויות אלו ולא על סוג נסתר של החלטה עצמאית? אכן, יש מחקרים המראים שהבחנה בין נורמות מוסר לבין מוסכמות חברתיות נובעת מהבדלי תרבות בתפיסת ההתנהגויות שהילדים נשאלים עליהן. מחקר בישראל (ב-1980) לדוגמה, מצא בין השאר שילדים יהודים בחינוך החרדי וכן ילדים ערבים בני כפר, בניגוד לילדים בני קיבוצים, נטו לומר שהליכה בעירום או פנייה למורה בשם פרטי הן התנהגויות רעות וראויות לעונש גם במקום שהתנהגויות אלו מותרות והכול נוהגים כך. הבדל זה משקף את השפעת התרבות על ההבחנה בין נורמות מוסר לבין מוסכמות חברתיות, לפי הבחנת טוריאל.

המחקר הנרחב בשיפוט מוסרי מראה כי לילד הקטן אין יכולת להעריך מצבים מוסריים מורכבים (דילמות), מצבים שעולים בהם שיקולים התומכים בהחלטות מנוגדות. במצבים כאלה, כמו בדילמות שהציג קולברג, מנחים את השיפוט המוסרי של הילד שיקולי שכר ועונש או ציפיות אנשים משמעותיים בעבורו, לא עיקרון כללי המשקף אוטונומיה בשיפוט. הילד הקטן אינו רואה בעת ובעונה אחת צדדים מנוגדים באותו מצב ואין לו לפיכך תחושת בחירה וחובה, שתנאי להן הוא תחושת קונפליקט עם נטייה מנוגדת. זאת ועוד, נטיית הילד הקטן לזהות אי-צדק או פגיעה ברווחת הזולת ולשפוט בהתאם ("זה לא פייר") אינה יציבה ואינה בעלת עוצמה. השיפוט אינו מיתרגם אצלו לכלל תפיסת חובה אישית להימנע מפגיעה באחר ובוודאי לא לתפיסת עצמו כ'סוכן' הנושא באחריות להתנהגותו.

ממצאי טוריאל ועמיתיו מחייבים אותנו לייחס הבנה מוסרית מסוימת, גם אם לא חשיבה מוסרית אוטונומית, לילדים בגיל הרך. אפשר להניח

כי הילד כבר 'הספיק' לחוות פגיעה ברווחתו הוא ומסוגל לכן 'לחוש' פגיעה ברווחת זולתו ולשפוט אותה כהתנהגות 'רעה' גם אם אינו מגיע לחשיבה על כלל הנוגע לכך וודאי לא לניסוחו. כשנגרם לו, או לאדם בקרבתו, אי-צדק הוא מתלונן על כך ברגשותיו ובהתנהגותו או אף במילים מפורשות. נושא זה - טיב השיפוט המוסרי של הילד הקטן - עוד יעסיק רבות את המחקר בפסיכולוגיה של המוסר.



חלק שני  
אתגרים בחקר הפסיכולוגיה  
של המוסר



**פרק ה**

**המוטיבציה המוסרית -  
מהיבט הנורמה להיבט האדם**



## מבוא

מה הביא את ליאור ב' (בן 33) לתרום כליה (לאחר בחינה ממושכת של משמעות המעשה) לאדם שמעולם לא הכיר? הנה חלק מדבריו: "[בכך] אני מסייע לאדם בצורה מאוד משמעותית, [...] יש דברים שעושים ללא תמורה, יש דברים שעושים מתוך ערכים של נתינה, [...] של סולידריות ושל ערבות. [...]"

תשובות ברוח זו אופייניות לאנשים התורמים כליה לאדם זר ללא כל תמורה חומרית. על בסיס המעשה של ליאור ודבריו נאמר (בלשון 'פסיכולוגית') שביסוד התרומה עמדה מוטיבציה מוסרית - 'כוח' פנימי שהניע אותו לפעול בדרך זו מתוך תחושה שכך טוב וראוי לו לנהוג. 'כוח' זה, 'מוטיבציה מוסרית', גובר במקרה של תרומת כליה על שיקולים כבדים שיש לתורם כנגד התרומה, כולל חששות לבריאותו, הפסד זמן ולעתים גם לחצים מצד בני משפחה וחברים. במקרה של ליאור המונח 'מוטיבציה מוסרית' מתייחס למעשה חד-פעמי - תרומת כליה בזמן מסוים (אך ה'מחיר' לתורם הוא לכל חייו). אולם מונח זה משמש גם לתיאור התנהגות אדם לאורך זמן. אמא תרזה, כלת פרס נובל לשלום, התנדבה לאורך חייה לעזור לאנשים במצוקה, ועל בסיס התנהגותה

נאמר שהיתה לה מוטיבציה מוסרית גבוהה, כעין תכונה הבאה לביטוי לאורך זמן ובמגוון מצבים.

התנדבות לפעולות התורמות לרווחת זרים (כגון מתן צדקה לזר) היא מעשה נפוץ, אך ברוב המקרים אין היא מגיעה לרמת ההקרבה והוויתור על סיפוק צרכים אישיים ככדוגמאות שהובאו לעיל. גם על מתנדבים שתרומתם אינה מגיעה לרמה גבוהה זו נאמר שתרומתם נובעת ממוטיבציה מוסרית: הם פועלים מתוך 'כוח' פנימי המניע אותם לנהוג בהתאם לתפיסתם כיצד ראוי להם לנהוג במצבם, תוך ויתור על אינטרס אישי וויתור על זמן ומאמץ שהיו יכולים להקדיש לטובת עצמם. לעומתם נעמיד - בקצה השני של ציר המוטיבציה המוסרית - אדם המאובחן כפסיכופת, שכלל אינו מתחשב בצורכי האחר. יתרה מזו: לא זו בלבד שאין הוא תורם לרווחת הזולת או החברה - הוא אף מרשה לעצמו במודע התנהגויות שיש בהן פגיעה ישירה בזולת כל עוד אין נשקפת סכנה לטובתו האישית; על בסיס התנהגותו נאמר שהוא נעדר מוטיבציה מוסרית. אפשר אפוא לדבר על סולם-עוצמה של מוטיבציה מוסרית, למן גבוהה מאוד ועד לנמוכה מאוד (אך אין להסיק מהאמור לעיל שרמת המוטיבציה המוסרית, אם במצב מסוג מסוים ואם כתכונה, היא קבועה).

הצורך במושג 'המוטיבציה המוסרית' ושימושיו. המושג 'מוטיבציה' בפסיכולוגיה מכוון להסביר כמה ממדים של התנהגות האדם - את עצם ההתנהגות, דוגמת לימוד למבחן לעומת המשך המצב קודם (כגון מנוחה); את כיוונה, כגון לימוד למבחן או בילוי עם חברים; ואת משכה ועוצמתה - ההתמדה והמאמץ המושקע, כבלימוד למבחן. המושג 'מוטיבציה מוסרית' מכוון להסביר בדומה לכך את ממדי ההתנהגות-בפועל המוסרית והערכית - עצם הפעילות, כיוונה ועוצמתה. אך האם יש צורך במושג זה? האם אפשר שהמוסריות היא תכונה הטבועה באדם - נטייה לנהוג בהתאם לסטנדרטים חברתיים, בדומה לנטייה לדבר, כך שמעבר לתיוג

התופעה אין צורך במושג 'מוטיבציה מוסרית' כשם שאין צורך במושג 'מוטיבציה לדבר'?

הדוגמה המרשימה של ליאור ב' שתרם כליה לאדם זר, וכן ממצאים המראים (בדומה לתפיסה המקובלת) שההקשר או ה'מצב' שאדם נתון בו משפיע על התנהגותו המוסרית, הם המביאים את הפסיכולוג להציע את המושג 'מוטיבציה מוסרית'. הניסיון מעלה שיש אנשים שאמנם יודעים שמצופה מהם ומכל אדם לנהוג בדרך מסוימת, כמו לסייע לאנשים במצוקה, ואף חשים ב'תביעה' שבציפייה זו ומודעים לה, ועם זאת אין הם נוהגים כך - או נענים במידה זעומה בלבד לתביעה המוסרית. מה מקור ההבדל בין אדם שתורם כליה לאדם זר או אדם המסייע באופן קבוע לאנשים במצוקה לבין אדם שבהתנהגותו אינו מגלה התחשבות בזולת? ומה מקור ההבדל בין התנהגות אדם כשהוא רואה מול עיניו ילד רעב ונוטה לתרום לו כסף לבין אדם הקורא מאמר על ילדים רעבים בשכונה סמוכה לביתו ואינו מגלה נטייה לתרום כסף למענם? מושג 'המוטיבציה המוסרית' משמש אותנו בתיאור הבדלים מסוג זה וקורא לנו להסבירם. ההבדלים בין אנשים ובין מצבים בפעילות מוסרית יכולים להיות מוסברים בעוצמה של מה שאנו מתייגים כ'מוטיבציה מוסרית'. המושג מפנה אותנו לשאלות כגון: האם אפשר לדבר על המוטיבציה המוסרית כעל 'תכונה', כבעלת קביעות (יחסית) מעבר לזמן ולמצב? האם אפשר להצביע על גורמים המשפיעים על עוצמת המוטיבציה המוסרית (כפי שהיא מאופיינת בפרק זה), ואילו הם? האם תנאי מצב משפיעים על רמת המוטיבציה המוסרית, ואילו הם?

ה'כוח' המניע את האדם ביומיום לנהוג בכיוון מסוים מושפע משלל גורמים: שכר ועונש על התנהגות (שלו ושל אחרים) בעבר וציפייה לתגמול בעתיד, שבח וגינוי מצד אנשים משמעותיים, הוראות של בעלי סמכות חברתית, לחץ חברתי גלוי או סמוי, ועוד. גורמים אלה, שהשפעתם רבה גם על ההתנהגות בתחום המוסר, הם חיצוניים לאדם. עניין מיוחד יש לנו במוטיבציה מוסרית 'פנימית', מוטיבציה שמקורה

בעצם הידיעה או התחושה של טוב ורע, של מותר ואסור. הניסיון האישי והחברתי מצביעים על קיום מוטיבציה כזו - 'כוח' פנימי המניע את האדם להיות 'מוסרי', להיות 'אדם ישר', לנהוג בהתאם לתחושתו כיצד נכון וראוי לנהוג מבחינה מוסרית לא מתוך יראה מעונש ולא מתוך ציפייה לתגמול (במשמעותם הרחבה) אלא כמניע בעל כוח כשלעצמו, לדוגמה מתוך רצון להיות אדם טוב. הביטוי השגור 'מצפון' מכוון בדרך כלל למוטיבציה פנימית זו, הזוכה לביטוי נרחב בהגות ובספרות מימי קדם ועד ימינו. מוטיבציה זו היא 'מנוע' המוסריות, לבה הפועם (גם) בהעדר גורמי מוטיבציה חיצוניים ואף בסתירה להם. מוטיבציה מוסרית פנימית נתפסת בעינינו כגורם מרכזי בהתנהגות האדם.

מוטיבציה מוסרית פנימית בחיי היומיום. הניסיון האנושי מעלה שרוב בני האדם נוהגים רוב הזמן בהתאם לנורמות המוסר המקובלות בתרבותם. יתרה מזו: בחיי יומיום אנו סומכים על 'כוחן' של נורמות המוסר המקובלות בחברה - אנו מאמינים שאנשים לא יפגעו בנו ללא הצדקה ולא ירמו אותנו. אף שלא פעם נתקלנו בהתנהגות שאינה תואמת את נורמות המוסר, יש לנו אמון בדרך כלל בדיבורים של בני שיחנו ובהבטחותיהם. ללא אמונה ואמון אלה היו חיינו קשים משוא - בלי שיתוף פעולה עם אחרים ועם חשש מתמיד מפגיעה או מרמייה אפשרית מצד הזולת. תקשורת אמינה בין אנשים היא רכיב מכוון בחיי החברה ובאנושיותנו. אך טבעי הוא שהתנהגות יומיומית בהתאם לנורמות המוסר היא לרוב 'מובנת מאליה', ללא מודעות להיבטיה המוסריים - בדרך כלל איננו מודעים להימנעותנו משקר, מגניבה או מפגיעה בזולת ובדרך כלל איננו זוכים לציון לשבח בגין הימנעות זו, לא מעצמנו ולא מאחרים.

לאמונתנו שהנטייה היא לנהוג בהתאם לתביעות המוסר גם ללא כפייה או תגמול חיצוני יש ביטוי ברגשותינו. אנו חשים כעס ודחייה כלפי האחראי למעשה הנתפס בעינינו כלא-מוסרי, ואנו חשים בושה ואשמה כשאנו עצמנו נוהגים שלא בהתאם לתביעות המוסר. רגשות אלה, ובאופן כללי אי-הנחת שאדם חש כשהוא נוהג כך, מביאים אותנו

להאמין שגם האדם מולנו שואף לנהוג בהתאם לתביעת המוסר; כלומר שפועל בו 'כוח' המניע אותו לנהוג בהתאם לתפיסתו כיצד נכון וראוי לנהוג במצבים שהוא נקלע אליהם. השימוש במילה 'כוח' נראה מתאים, שכן לעתים קרובות המוטיבציה המוסרית מתחרה בכוחות הפועלים כנגדה - דחפים ואינטרסים אישיים מכאן ולחצים חברתיים וסביבתיים מכאן. לעתים הכוחות המנוגדים ל'כוח' המוסרי גוברים ולעתים 'כוח' המוטיבציה המוסרית גובר.

הביטוי 'מוטיבציה מוסרית פנימית' משמש כאן שם כללי למניעים פנימיים ייחודיים למוסר, כאמונה וכהבנה שכך ראוי לנהוג, כתחושת אחריות וחובה לציית לנורמה החברתית, או כרצון להיות אדם טוב. משמעות רחבה זו של הביטוי 'מוטיבציה מוסרית' מקובלת גם בלשון העם. האם קיימת מוטיבציה מוסרית 'כוללת'? המושג 'מוטיבציה מוסרית פנימית' מעלה שאלות רבות. שאלה מקדימה היא האם אפשר לדבר על מוטיבציה מוסרית כוללת, כזו הפועלת ומשפיעה על כלל ההתנהגות, או שמא המוטיבציה לעשות מעשה טוב מיוחדת למעשה או לסוג מעשים מסוים? אולי המוטיבציה להימנע משקר להורים לדוגמה, אינה קשורה למוטיבציה להימנע משקר לחברים, ואולי המוטיבציה להימנע משקר אינה קשורה למוטיבציה לקיים צדק חלוקתי ושתי אלו שונות מהמוטיבציה לעזור לאדם במצוקה, כך שאדם עשוי לנהוג באופן מוסרי בתחום אחד או במצב מסוים אך לא בתחום או במצב אחר? השאלה אם קיימת מוטיבציה מוסרית 'כוללת' קשורה אפוא לשאלה האמפירית אם קיימת עקביות בהתנהגות המוסרית של האדם.

ביטויים מקובלים בשפה המדוברת, כ'אדם טוב' ו'אדם ישר' (או כ'אדם לא ישר'), מניחים עקביות בהתנהגות המוסרית מעבר למצבים ולזמנים. ביטויים אלה משקפים דעה שהמוטיבציה המוסרית היא 'כוללת' כך שאפשר לדבר על אדם בעל מוטיבציה מוסרית גבוהה, כזה השואף לנהוג באופן מוסרי בכל עת ובכל מצב שיש בו היבט מוסרי, לעומת אדם בעל מוטיבציה מוסרית נמוכה, שבדרך כלל אינו שואף וגם לא נצפה ממנו לנהוג באופן מוסרי. אולם המחקר האמפירי אינו תומך בדעה מקובלת

זו: הוא מגלה עקביות חלשה בהתנהגות מוסרית: אדם עשוי להימנע משקר במצב אחד אך לשקר במצב אחר; אדם עשוי להיות ישר והגון בהתנהגותו בקרב חבריו ולהיות רמאי בעסקיו. ממצאים אלו מערערים על השימוש בביטויים דוגמת 'אדם ישר'.

מתמיהה הסתירה בין ממצאי המחקר האמפירי לבין השימוש המקובל בביטוי 'אדם מוסרי'. קשה לקבל שהשימוש השכיח למדי בביטוי 'אדם מוסרי' או 'אדם לא ישר', הנסמך על הניסיון האישי והציבורי במרוצת דורות רבים ובתרבויות רבות, הוא חסר בסיס. קשה לקבל ש'מוסריות' - נושא מרכזי בספרות היפה משך מאות שנים (המניח 'ישר' - או אי-ישר - כתכונה, גם אם יש סטיות ממנה) - היא פרי דמיונם של סופרים ללא עוגן במציאות. תמיהה זו אכן הביאה לפרשנויות ולמחלוקות בפסיכולוגיה כבפילוסופיה. לשני הצדדים יש טיעונים ונימוקים התומכים בהם אך גם ממצאים שאינם מתיישבים עם טענותיהם.

פתרון סביר לכך נסמך על השפה והניסיון האנושי תוך הכרה במגבלותיה: יש מקום לדבר על 'אדם ישר' ועל מוטיבציה מוסרית כוללת, אך נדרשת ההכרה שמוטיבציה זו היא גורם אחד בין כמה המשפיעים על ההתנהגות. העקביות המצופה מתכונת המוסריות היא ברמת המוטיבציה הפנימית וביטויה הוא בנטיית האדם לנהוג בהתאם לראוי, אך לעתים (קרובות?) נטייה פנימית זו אינה באה לביטוי בהתנהגות. אדם שעל בסיס היכרותנו עמו אנו מייחסים לו מוטיבציה מוסרית פנימית גבוהה עשוי לגלות אי-עקביות לכאורה - לנהוג לעתים באופן מוסרי ולעתים באופן לא-מוסרי; גורמים מצביים כפיתוי עצום, לחץ חברתי או אף שיקול ערכי, עשויים לכסות או לגבור על מוטיבציה מוסרית פנימית גבוהה (בדומה לבעל 'צורך הישג' גבוה מאוד שלעתים - משלל סיבות - אינו מתאמץ ואינו מצטיין בהישגיו). סטיות 'זמניות' כאלו אינן מכחישות תיאור אדם כ'טוב' או 'מוסרי' כשם שתגובות זמניות של צער אין בהן כדי לסתור את אפיונו של אדם כ'שמח'.

פילוסופים ופסיכולוגים העלו כמה פירושים והסברים לממצאים של עקביות נמוכה בהתנהגות המוסרית; אלה מערערים על תקפות ממצאים

במחקר האמפירי. ההסבר שהוצג בקטע הקודם, הנשען על מבט פסיכולוגי רחב, מניח שאצל רבים וטובים, הממוקמים סביב אמצע הציר 'מוסרי' - 'לא-מוסרי', עוצמת המוטיבציה המוסרית הכוללת לא תמיד גבוהה בהשוואה לגורמים אחרים המשפיעים על ההתנהגות המוסרית כתשוקות וכאינטרסים אישיים; במקרים מסוימים המוטיבציה המוסרית הפנימית גוברת על כוחות המנוגדים לה. לעתים לא. ההסבר לעקביות הנמוכה בהתנהגות מוסרית תואם את הניסיון והממצאים: בקונפליקט בין שיקול מוסרי לשיקול לא-מוסרי - השיקול הלא-מוסרי גובר לעתים קרובות.

### ביטויי המוטיבציה המוסרית

המוטיבציה המוסרית באה לביטוי בשלושת רכיבי (או ביטויי) התפקוד המוסרי שהוצגו: הרגש, ההכרה וההתנהגות. ברכיב הרגש - המוטיבציה המוסרית באה לביטוי ברגשות כתיעוב, כעס, שנאה, בושה ואשם מכאן וברגשות קרבה, אהבה, התעלות וסיפוק מוסרי מכאן. רגשות אלה מלווים בתחושה של משיכה או דחייה למצב או מהתנהגות מסוימים, כלומר יש בהם כוח מניע. אדם נוטה להימנע ממעשה שיגרום לו לחוש כעס על עצמו עקב התנהגות לא-מוסרית והוא נוטה לעשות מעשה שיגרום לו לחוש סיפוק מהתנהגות מוסרית. עניין מיוחד יש לנו ברגשות ה'גבוהים' (יש שיאמרו ה'עמוקים') כתחושת אשם לאחר מעשה רע והרגשת התעלות לאחר מעשה טוב שנעשה מתוך הקרבה עצמית קיצונית. רכיב הרגש במוטיבציה המוסרית מעלה תמיהות ושאלות מרתקות: מדוע יענה אדם את עצמו ברגש אשם על מעשיו? מדוע - לפי פרויד - ככל שאדם הוא 'צדיק' (מוסרי) יותר הוא חש אשם יותר? ובאופן כללי: מהם התנאים להתעוררות הרגשות המוסריים, מעין אלה שהוזכרו לעיל?

ברכיב ההכרה, המוטיבציה המוסרית באה לביטוי בעצם המודעות להיבט המוסרי במצב. מודעות זו אינה מובנת מאליה; ההיבט המוסרי אינו נתפס ישירות באחד החושים. התעוררות המודעות, השמה רסן לתשוקות האדם

ומטילה מגבלה על התנהגותו, דורשת לכן הסבר: המוטיבציה להתעוררות זו עשויה להיות חיצונית, כנורמה מקובלת שעונש חמור בצדה, אך לעתים קרובות המודעות להיבט המוסרי מתעוררת באדם ללא בולטות נורמה חיצונית. במקרים אלה נאמר שמקור המודעות הוא 'מוטיבציה מוסרית פנימית' לגווניה, כרצון להיות טוב או כרצון לנהוג בהתאם לסטנדרטים המקובלים בחברה או להגיע לשיפוט 'נכון' ו'אמיתי'. מוטיבציה זו מביאה למהלך הכרתי (מהיר) של מתן משמעות מוסרית למצב.

היא באה לביטוי גם בהתלבטות מחשבתית אם מעשה מסוים הוא טוב או רע, חטא או חסד, ולשיפוט ולהחלטה כיצד לנהוג - אם לתת בכורה לשיקול המוסרי או לשיקול אחר. הכללים והעקרונות שקולברג חשף לפנינו מהווים בסיס לשיקולים מוסריים בכמה כיוונים. אולם בחירת ה'כיוון' - ההחלטה כיצד לנהוג - מושפעת גם מגורמים חיצוניים, כגון סיפוק תשוקות וצרכים ואינטרסים (הקשורים בתוצאה) ולא רק מהמוטיבציה להיות ישר (בשלל ביטוייו).

הרכיב הבולט והמקובל ביותר במחקר הפסיכולוגי של המוטיבציה הוא ההתנהגות בפועל. ההתנהגות נתפסת בדרך כלל כתוצאה הסופית של השפעות כל הכוחות המניעים באדם - צרכים ומטרות, ובהם גם המוטיבציה המוסרית. ביטויה בהתנהגות גלוי ואפשר לצפות בו ולמדוד אותו: הימנעות ממעשים המקובלים כ'רעים' מבחינה מוסרית גם כשיש בכך ויתור על סיפוק אינטרסים, ועשיית מעשים המקובלים כ'טובים' מבחינה מוסרית גם אם לכאורה הם פוגעים ברווחת העושה. התנהגויות אלו הן המעוררות את פליאתנו.

תפיסה מקובלת לגבי המהלך המוסרי היא שתחילתו בהתעוררות רגש, טבוע או נרכש, כלפי המצב שאדם נמצא בו (כגון כשעליך לפטר או למנות עובד) - אם כלפי נורמה שאדם תופס כ'מוסרית' (אין להפלות אישה לעומת גבר) או כלפי מעשה המשפיע על רווחת הזולת (הפליית האישה תפגע בה), או נוכח תחושת אי-צדק (בכל הפליה יש אי-צדק בסיסי). הרגש מביא למודעות להיבט המוסרי, לשיפוט ולהחלטה כיצד לנהוג, ובעקבותיהם להתנהגות. כל אחד מרכיבי המהלך המוסרי מבוסס

על מוטיבציה מוסרית. אולם התיאור אינו מציג סדר הכרחי במהלך (כמתחיל ברגש, עובר להכרה ומסתיים בהתנהגות). שלושת הרכיבים שלובים זה בזה: לעתים המהלך 'מתחיל' בהתנהגות או בשיפוט והרכיבים האחרים מצטרפים ומשתלבים.

שאלה חשובה על ביטויי המוטיבציה המוסרית בשלושת המישורים הללו נוגעת להתאמה ביניהם - האם ביטויים אלה, המובחנים זה מזה, בנויים על מסד משותף והוא המאפשר את התאמתם? האם לדוגמה רגש אשם או אי-נחת בעקבות מעשה תמיד מלווים בשיפוט המעשה כ'רע' ובנטייה להימנע ממנו (שלא תמיד גוברת על נטיות מנוגדות), ואולי אדם עשוי לחוש לעתים אשם עקב מעשה שהוא עצמו העריך ושפט כמעשה ראוי (או לא יחוש אשם על מעשה שהוא עצמו העריך ושפט כמעשה לא-ראוי)? על בסיס הניסיון האנושי אנו מניחים כי קיימת התאמה בין שלושת הביטויים, אך לא תמיד כך הוא. אדם עשוי לחוש דחייה רגשית נוכח מעשה מסוים ואף על פי כן לשיפוט שראוי לעשותו (גניבת מוצרי מזון מסופרמרקט בידי אדם רעב); והוא גם עשוי לנהוג בניגוד לשיפוטו המוסרי. סתירות כעין אלו מצביעות על שוני, לעתים לפחות, בסוג המוטיבציה (הפנימית) העומד ביסוד הביטויים: מוטיבציה להיות אדם טוב לדוגמה לעומת מוטיבציה לנהוג בהתאם לנורמה מקובלת בחברה. אי-העקביות בין ביטויי המוטיבציה המוסרית אינו מן הנמנע לא רק משום ההבדלים המהותיים בין נטיית הרגש, השיפוט השכלי והתגובה ההתנהגותית למצב מסוים אלא לעתים גם עקב אי-בהירות והעדר ביטחון באשר למעשה הנכון במצב מסוים.

### מוטיבציה פנימית וחיצונית

המוטיבציה להתנהגות בהתאם לדרישות המוסר עשויה להיסמך על גורם 'חיצוני', כחשש מעונש ומגינוי חברתי או כציפייה לרווח ולשבח - שאז נדבר על מוטיבציה חיצונית; או לנבוע ממקור פנימי (גם אם המקור היה לכתחילה חיצוני, כבהפנמת נורמה חברתית) - שאז נדבר על מוטיבציה

מוסרית פנימית: רצון להיות אדם טוב או רצון לנהוג בהתאם לנורמות המקובלות כמוסריות, או אמפתיה לזולת (רגש שלפי טבעו הוא תנאי להתחשבות באחר ועל כן נאמר שהוא מקור למוטיבציה מוסרית), או אף רצון להימנע מתחושת אשם. כל אלה הם מקורות מוטיבציה שאינם תלויים בגורם חיצוני.

להבחנה בין מוטיבציה מוסרית 'פנימית' למוטיבציה מוסרית 'חיצונית' יש חשיבות בהערכת התנהגות מבחינה מוסרית וכן בהערכת אדם כ'מוסרי' יותר או פחות. כבר הוזכר שלכתחילה אנו תופסים התנהגות כשייכת לתחום המוסר רק כשהמניע להתנהגות הוא פנימי. אולם לרוב קשה לדעת בביטחון מה טיב המוטיבציה שהניעה את האדם להתנהגות מוסרית - אם היא פנימית או חיצונית; קשה (לצופה בהתנהגות ולעתים גם לאדם המתנהג) לדעת בביטחון מדוע ולמה תרם ראובן סכום נכבד לאגודת צדקה או מדוע נמנע שמעון מקבלת שוחד - האם נהגו כך משום שחשבו או חשו כי כך ראוי להם לנהוג מבחינה מוסרית או שמא כדי לזכות בהערצת החברה או מחשש שקבלת השוחד תתגלה?

במצב הרווח של העדר ידע ברור (אפילו של האדם עצמו) על אודות המניע להתנהגות אנו נוטים להעריך אותה כטובה או כרעה על פי תוצאותיה. תרומה לאגודת צדקה והימנעות מניצול אחרים נתפסות מלכתחילה כהתנהגויות 'מוסריות' משום שהן תורמות לרווחת אנשים ותואמות את הנורמה המוסרית המקובלת. אנו מניחים כי מאחורי מעשים אלה עומדים (גם, אף כי לא רק) כוונה טובה ומניע טוב. אך כבתחומים אחרים בהתנהגות האנושית, התנהגות מוסרית מושפעת מכמה מניעים בעת ובעונה אחת. לעתים קרובות נייחס התנהגות מוסרית לשילוב מניעים חיצוניים ופנימיים, ולעתים שילוב כזה הוא יעיל - מניע פוליטי-אישי (של חבר כנסת, לדוגמה), עשוי לסייע למימוש מטרה שמניע פנימי ביסודה. המחקר מעלה כי ככל שמשקל המניעים החיצוניים גבוה יותר (בעיני המתבונן) בהשוואה למשקל המניעים הפנימיים, ההתנהגות תוערך כמוסרית פחות.

מחקרים בכמה תחומים (בעיקר בתחום המוטיבציה ללמידה) מגלים כי מתן תגמול חיצוני לפעילות (כגון שכר לנבדק בתמורה לכל תרגיל שהוא פותר) עלול לפגוע במוטיבציה הפנימית להתמיד בפעילות מסוג זה (כשמפסיקים את השכר לפתרון התרגילים תהיה נטיית הנבדק להמשיך בפעילות זו חלשה יותר מנטייתו של מי שמלכתחילה לא קיבל שכר למטלה). השפעה דומה עשויה להתקיים גם בתחום ההתנהגות המוסרית: מתן שכר להתנדבות במד"א לדוגמה, עלול לפגוע במוטיבציה הפנימית של המתנדב; נטייתו להתנדב - ללא שכר - תרד. השפעה כזו בתחום המוסר נראית סבירה אך אין לה עדות אמפירית מוצקה. דוגמה זו מצביעה מכל מקום על חשיבות סוג המוטיבציה המוסרית שהמחנך מעורר.

### שתי גישות לבסיס המוטיבציה המוסרית: תבונית ורגשית

בפרק ד', על ההתפתחות המוסרית, הוצגה גישה נטיביסטית להתפתחות המוסר, שמקור המוסריות לפיה הוא בנטיות הטבועות בנו. גישה זו מתבססת בין השאר על מחקרים אמפיריים המעלים כי תינוקות בני חודשים אחדים, ללא ניסיון חברתי משמעותי, נוטים להפנות מבטיהם לאדם המיטיב עם אחר יותר מאשר לאדם הפוגע באחר. נטייה זו מעידה על הבחנה מוקדמת בין תגובה 'חיובית' (כך נכנה אותה) לאחר לבין תגובה 'שלילית', ולהעדפת הראשונה. על בסיס ניסויים ותצפיות מעין אלה נטען שהאדם בא לעולם עם מוכנות כלשהי למוסריות בשלה. ה'מוכנות' הטבעית עשויה להיות המצע שהמוטיבציה המוסרית צומחת עליו - כך היא נתפסת בעיני ההדיוט וכן בעיני החוקר. אולם המוטיבציה המוסרית ה'פעילה' כוללת כוונות ורציות, תפיסת ראוי ותחושת חובה, תכונות שהילד הרך טרם פיתח או רכש. עיקר עיסוקם של העיון והמחקר במוטיבציה מוסרית הוא בתהליך שהמוכנות הבסיסית מתפתחת בו למוטיבציה מוסרית 'פעילה' - להתנהגות המודרכת בתחושת ראוי ובתחושת חובה.

שאלת הבסיס למוטיבציה המוסרית, התפתחותה ותכונותיה העסיקה הוגי דעות וחוקרים במרוצת הדורות. העיון הפילוסופי בשאלה זו עוסק בהרחבה בשני בסיסים למוטיבציה המוסרית, השכל והרגש; המחלוקת בעניינם נמשכת גם היום. שותף לה גם המחקר הפסיכולוגי החותר לטענות המבוססות על ממצאים אמפיריים. מחקרים מעלים שהשכל והרגש הם שני גורמים מובחנים בתפקוד המוסרי, עם שהם קשורים ומשולבים זה בזה. הנעה הנסמכת על הרגש לבדו, ללא רכיב הכרתי, ללא מודעות למשמעות ההתנהגות, לא תיתפס כמוטיבציה מוסרית; ומי שרואה בשכל את בסיס המוטיבציה המוסרית יתקשה להכחיש שהידע והחשיבה על מוסר - על כך שמעשה כהצלת חיי אדם הוא 'מוסרי' - מעוררים רגשות המביאים להתנהגות, מלווים אותם ומשולבים בהם בהכרח. גם בהכירנו שהמוטיבציה המוסרית משלבת בין הרגש לשכל, המחקר והעיון בשאלת בסיס המוטיבציה המוסרית וביטוייה מבחינים בין גישה תבונית (קוגניטיבית) לגישה רגשית. להלן נציג את תפיסת המוטיבציה המוסרית בהן. תפיסות אלו 'דהדהו' בפרקים הקודמים ועתה נחזור אליהן כשמוקד דיוננו הוא המוטיבציה המוסרית. הדיון יצביע על מגבלות של שתי הגישות בהסבר נושא מופלא זה.

### גישת התבונה

פילוסופים רבים, למן אפלטון דרך קאנט ועד ימינו, טוענים כי השיפוט המוסרי הנסמך על התבונה אינו רק מדריך המספק הוראות להתנהגות טובה אלא גם מקור המוטיבציה להתנהגות זאת. שיפוט מוסרי מושכל, שיפוט המבוסס על הבנה שקולה של ההתנהגות הראויה, מספק לפי גישת התבונה טעם להתנהגות: כששיקול הדעת מורה שנכון לנהוג כך אזי יש טעם שאנהג כך; ולטעם זה יש כוח מניע. גישת התבונה יוצאת מההנחה שלאדם יש נטייה בסיסית (המיוסדת על עקרון ההישרדות) לעקביות, בין השאר לתואם בין שיפוטו (המבוסס על טעם) כיצד ראוי שינהג לבין התנהגותו. הנחה זו משקפת את תפיסת האדם כיצור רציונלי

שהגיונו מכווין את התנהגותו ושולט בה; שהלימה בין השיפוט השכלי לבין ההתנהגות בפועל היא מתכונות האדם הבסיסיות, כמי שחותר להגשמת מטרותיו בהתאם להגיונו כסוכן עצמאי. הנחה זו עומדת, בין השאר, ביסוד המושג דיסוננס קוגניטיבי שזכה למחקר פורה ורחב בפסיכולוגיה החברתית: כשקיים פער בין אמונת האדם (כולל שיפוטו) כיצד כדאי או ראוי שינהג לבין התנהגותו בפועל הוא חש אי-נחת, וממנה הוא מבקש להימנע. לפי גרסה זו של גישת התבונה, בבסיס המוטיבציה המוסרית עומדת נטיית האדם להיות רציונלי, בין השאר - להימנע מאי-הלימה בין השיפוט להתנהגות (אך לעתים נטייה זו אינה גוברת על מניעים אחרים המתנגשים בה).

גישת התבונה אינה נעדרת יסוד רגשי. באמונה (הקוגניטיבית) שראוי או כדאי לנהוג בדרך מסוימת (ולא באחרת) יש משום עמדה חיובית (או שלילית) כלפי דרך זו, עמדה שיש לה היבט רגשי, ולו ברמת מודעות נמוכה. אך לפי גישת התבונה ההיבט הרגשי הוא משני למהות הקוגניטיבית של השיפוט המוסרי; ההיבט הרגשי הוא תוצאה נלווית להכרת האדם בפער בין אמונתו לבין התנהגותו. אי-הנחת מכונה לכן דיסוננס קוגניטיבי.

הדעה שהתבונה היא מקור המוטיבציה המוסרית תואמת תפיסה שכיחה למדי שההתנהגות המוסרית נובעת מתנאי המציאות החברתית ומהבנת 'הגיון' המוסר. כך לדוגמה, האיסור לפגוע באדם שלא עשה כל רע או האיסור לגנוב או הציפייה שהורה ידאג לילדיו, נתפסים בעינינו כ'כוננים' כשלעצמם, כאלה שכל אדם בר-דעת יסכים עמם (אף כי לא בהכרח ינהג לפיהם) גם כשהציות להם מנוגד לצרכיו, לאינטרסים שלו ואפילו לרגשותיו. בני אדם נוהגים אכן להסביר התנהגות מוסרית בנימוקים הנתפסים כרציונליים ("אם היה מותר לשקר לא היינו יודעים מה נכון ומה לא נכון", אמר לנו ילד בן שש, וכן "להתחנף זה כמו לשקר"). הסבר כזה מניח שקיימת 'הסכמה' שהשיפוט המוסרי מבוסס על היגיון המשותף

לכול, שהאדם הסביר אינו יכול להתנגד לו. לעתים אנו מבקשים להשפיע על התנהגותו של ילד או מבוגר בכך שאנו מסבירים לו מדוע אסור או חובה לנהוג באופן מסוים - בהצגת טעם לכך ולא רק בציווי; אנו עושים זאת בהנחה שלעצם ההבנה שהתנהגות מסוימת לוקה ב'פגם מוסרי-הגיוני' יש כוח מביע - כשילד מגלה לדוגמה ש"אם היה מותר לשקר לא היינו מאמינים אחד לשני" (בתשובה לשאלה 'מדוע אסור לשקר?') הוא ייטה לשפוט התנהגות זו כ'לא ראויה' ואף להימנע מהתנהגות 'לא הגיונית' כזאת. אל נזלזל בהנחה זו, גם אם לעתים (קרובות מדי) אין היא תקפה. הנחה זו נשענת על ניסיון אנושי ארוך ורחב.

חשוב, עם זאת, לציין שעצם הנוהג להסביר תביעה מוסרית ולהשפיע על דעת אחרים בנימוקים רציונליים אינו מוכיח שהתבונה היא הבסיס למוטיבציה המוסרית. הוא תואם טענה זו ותומך בה אך אין בו משום ראיה לה. נוהג זה ניתן לפירושים אחרים, כגון שההסברים והנימוקים שהאדם מציג בפני האחר מ'פנים את הקשב של האחר לנורמה בנושא הנידון, והפניה זו - לא הגיונם של הדברים - היא המשפיעה על ההתנהגות, בעיקר כשהיא באה מפי אדם מוערך.

המחקר מאשר כי השיפוט המוסרי של ילדים ומבוגרים מוסבר לעתים קרובות ומגובה בנימוקים המציגים טעמים הגיוניים-לכאורה, כאלה הקשורים לתכונות המעשה (כי זה גורם סבל' או 'כי זה בניגוד לכללי הצדק') לעומת גורמים חיצוניים (כי יכניסו אותך לבית סוהר' או 'כי תרוויח סכום נכבד'). המחקר מאשר עוד שאדם עשוי לשנות את שיפוטו המוסרי בעקבות שינוי בידע או בהבנתו לגבי הנשפט. ממצאים אלה תואמים את הטענה שההבנה היא בסיס למוטיבציה המוסרית.

אולם מול החוויות והממצאים התומכים בגישת התבונה לעניין המוטיבציה המוסרית ניצב הניסיון האנושי של מעשי רשע ועוול מתמשכים שאנשים בעלי ידע ותבונה ומנהיגי עם נבחרים עומדים מאחוריהם לעתים. 'הגיון' המוסר לא מנע ואינו מונע התנהגויות לא-מוסריות בעליל, בין שמדובר ביחיד (עושה הציבור) ובין שמדובר בכלל

(רצח עם). מבט מפוכח על ההתנהגות האנושית בחיי היומיום אינו יכול להתעלם מחולשת התבונה ככוח המניע התנהגות מוסרית מול כוחות המניעים התנהגות אנוכית ואינטרסנטית ומול אידיאולוגיות קנאיות. עובדות חיים אלו תואמות את דעתו של הפילוסוף דיוויד יום שדחה את הטענה כי מקור המוטיבציה המוסרית בתבונה. יום מפנה את דעתנו לכך שאדם יכול להיות גבון מאוד ובעל שיפוט מוסרי מפותח בלי לחוש חובה וצורך לנהוג לפי השיפוט המוסרי ההגיוני שלו. הוא הסתמך על ניסיונו והתבוננותו בבני אדם, בתקופתו ובתיאורים ההיסטוריים. מחקרים רבים תומכים בדעה זו, אם במישרין ואם בעקיפין. המחקר מראה שיש קשר חלש, לעתים אף חלש מאוד, בין רמת השיפוט המוסרי בסולם קולברג (האמורה לשקף את רמת החשיבה וההבנה המוסרית) לבין התנהגות מוסרית. יש להדגיש כי לא נמצא במחקר שלשיפוט המוסרי אין כוח מניע. אפשר שהכוח המוטיבציוני של התבונה (המתגלה בשיפוט) הוא חלש מלגבור על הכוחות האנוכיים הפועלים כנגדו. אך גם בתשובה זו יש משום הודאה שאין בתבונה לבדה הסבר למוטיבציה המוסרית.

המחקר באנשים המתוארים כפסיכופתים, כאלה שהמערכת הרגשית שלהם אינה מפותחת, הוא דוגמה מובהקת לחוסר השפעת התבונה על המוטיבציה המוסרית. השיפוט המוסרי של פסיכופתים עשוי להיות הגיוני ומנומק כשל אנשים 'נורמטיביים', ואילו התנהגותם (כשאינם חוששים מעונש) היא לא-מוסרית בעליל. אפשר לראות ממצא זה כתמיכה בטענה שלתבונה ולשיפוט המוסרי כשלעצמו אין השפעה על ההתנהגות (פירוש זה להתנהגות הפסיכופת נתון במחלוקת).

בסיום חלק זה ניתן לומר שבחינת המציאות האנושית והמחקר האמפירי מביאה אותנו להטיל ספק בהנחה רבת-השנים שהתבונה היא בסיס המוטיבציה המוסרית. אך גם אם יש לשיפוט המוסרי התבונה כוח מניע הריהו חלש מלהסביר את התופעה המופלאה של ההתנהגות המוסרית: זו הכורכת ויתור על תשוקות, על אינטרסים ולעתים אף על החיים עצמם.

## גישת הרגש

כנגד הגישה הקוגניטיבית בפילוסופיה של המוסר טען הפילוסוף יום שהמניע לפעולה מוסרית יסודו ברגש. החשיבה והשיפוט לגבי ההתנהגות הראויה פורסים לדבריו מפת דרכים המראה לאן מובילה דרך זו או אחרת, אך אין בהם כדי להניע צעידה אף באחת מהן. כל שהחשיבה והשיפוט המוסרי יכולים לעשות לדעת יום הוא לספק מידע על אודות מידת העונג או הסבל הצפויים לאדם אם ינהג כך או אחרת; מידע זה, המעובד בחשיבה ובשיפוט, מחזק (או מחליש) את עוצמת התשוקה והרגש ביחס לחלופות ההתנהגות העומדות לפני האדם. לידיעה ולחשיבה יש אפוא השפעה עקיפה על ההנעה המוסרית - דרך הרגש - אך אין להן כוח מניע משל עצמן. דעה זו של יום קיבלה ביטוי חד באמרתו שהשכל הינו עבד לרגש וכך ראוי שיהיה. המוטיבציה המוסרית נובעת לפי גישת הרגש מרגשות חיוביים ושליליים המתעוררים באדם במצב שהוא נתון בו ומניעים אותו לעשייה. המוטיבציה המוסרית נזקקת אמנם לגורמים הכרתיים (כגון ידיעת הנורמות, הערכת מצב האחר, הערכת תוצאות ההתנהגות) אך אין הם הבסיס לכוח המפעיל אותה. אדם עשוי להעריך נכונה את מצב האחר או את תוצאות התנהגותו, להבין היטב את עקרונות המוסר ואת הנורמות החברתיות ואף לשיפוט לפיהם כיצד 'ראוי' (מבחינה 'הגיונית' ובתפיסה המקובלת) לנהוג, ואף על פי כן לא לנהוג כך; עליו נאמר שהוא נטול מוטיבציה מוסרית. רק כשהשיפוט טעון ברגש הקשור למוסר - כאשם וכחמלה, ככעס וכבושה בפני עצמו או כציפייה לאישור עצמי - אפשר לדבר על מוטיבציה לנהוג בהתאם לשיפוט המוסרי.

שתי מסורות מחקר בפסיכולוגיה של המוסר רואות ברגש את בסיס המוטיבציה המוסרית. הן נבדלות ביניהן בתפיסת טיבו של הרגש המוסרי ומקורו. לענייננו כאן נקרא להן גישת האמפתיה וגישת ההפנמה (שתיהן נכללות כאן במסגרת 'גישת הרגש' במשמעות הרחבה של המושג). גישת האמפתיה טוענת לקיום נטייה טבעית מולדת לחוש את רגשות האחר

ולדאוג לרווחתו. גישת ההפנמה טוענת שהרגש המוסרי מתפתח אמנם על בסיס נטיות טבועות באדם, כמו התשוקות לעונג ולאישור חברתי (שהן בבסיס המושגים עונש ושכר), אך נטיות אלו אינן בעלות תוכן מוסרי כשלעצמן. בתהליך מתמשך של למידה ייחודית, מבוססת רגש, מתפתחת מוסריות פנימית, כתכלית לעצמה ולא כאמצעי למטרה מחוץ לה (לקבלת שכר ועונש). שתי הגישות הללו זכו למחקר רחב היקף במדעי החברה וחשיבותן רבה גם לנושא החינוך. להלן יוצגו ויבוקרו בקיצור הגישות האמורות מנקודת המבט של המוטיבציה המוסרית.

גישת האמפתיה. המחקר הפסיכולוגי בנושא האמפתיה הוא דוגמה מובהקת לתפיסה הרואה ברגש מקור ישיר למוטיבציה המוסרית. תינוקות מגיבים לצרתו של האחר במעין קדם-אמפתיה - הם רגישים לפגיעה באדם אחר. עם התפתחות הילד אנו מוצאים עלייה במורכבות תגובותיו לרגשות האחר - התעוררות רגשות דומים לאלה של האחר - תגובות המתפרשות כביטויי אמפתיה. התפתחות זו משולבת בהתפתחות הקוגניטיבית של הילד המאפשרת לו לשים עצמו במקומו של הזולת ולתת ביטוי מודע לאמפתיה (כמו בתשובה: "הילד בוכה כי כואב לו והוא סובל") ולא רק בתגובה התנהגותית (ככבי ב'תגובה' ליבבות של תינוק אחר).

בגישת האמפתיה נכלול גם תיאוריות (כזו של הפסיכולוגית קרול גיליגן) המדגישות אכפתיות ודאגה לאחר כרכיבים מרכזיים במוסר. רגשות אלה נסמכים על רגישות לזולת, שהבסיס לה הוא אמפתיה. האמפתיה לפי גישה זו עומדת גם ביסוד ביטויים קוגניטיביים של המוסריות, ככוונה וכשיפוט מוסרי. ביטויים אלו מתגבשים עם ההתפתחות הקוגניטיבית לכלל תפיסה מורכבת של החברה ושל החובה, תפיסה המעוגנת אמנם בנימוקים שכליים אך הבסיס לה מקורו בנטייה האמפתית.

הטענה שהאמפתיה היא מקור מוטיבציה להתנהגות המתחשבת בזולת זוכה לתמיכה אמפירית רחבה. נמצא קשר סיבתי בין ציון גבוה במדדי אמפתיה, כמו גם בין תנאי מצב המעוררים אמפתיה (כגון קרבה פיזית לאדם סובל), לבין התנהגויות המקובלות עלינו כ'מוסריות' (עזרה לזולת

וכדומה). טענה זו תואמת חווייה יומיומית: מצוקת הזולת, בעיקר כשאנו עדים לה, מעוררת בנו תחושת מצוקה, השתתפות בכאבו ונכונות לעזור לו. אך האם יש באמפתיה כשלעצמה הסבר מספק למוטיבציה המוסרית בגילווייה הרחבים, כבחתירה לצדק ולשוויון? האם יש לאמפתיה השפעה על תלמיד המתלבט אם להעתיק בבחינה? אפשר להרחיב את מושג האמפתיה כך שיסביר את כל אלה ולטעון שקיימת רגישות אמפתית גם לאי-צדק בחלוקת משאבים בחברה או בהעסקה בבחינה. אך דומה שאז נגיע להגדרה מעגלית של המושג, שהרי כל התנהגות הנתפסת בעינינו כמוסרית יכולה להתפרש בסופו של דבר כביטוי לאמפתיה ושוב אין צורך לנמק ולהסביר את מקורה (אף כי יש להסביר את מהלך התפתחותה). יש גם המערערים על המשמעות של רגש האמפתיה מבחינה מוסרית: האם עזרה לזולת מתוך אמפתיה עמו משקפת רגש מוסרי, כזה המעוגן בהתחשבות בזולת ובחברה, או אולי היא נובעת מרגש אנוכי שיסודו ברצון להימנע מאי-הנחת שצרת האחר גורמת לנו? מחקר שבדק שאלה זו גילה עזרה לזולת גם במצבים שתנאי הניסוי ביטלו בהם מראש את האפשרות שההתנהגות של הנבדק נובעת מטעם אנוכי - מרצון האדם להקל על מצוקתו הוא ולא על מצוקת הזולת. אך עדיין האמפתיה ביסודה מפלה בין מי שאתה מגלה לו אמפתיה - בן משפחה או חבר קרוב או שותף לדעה פוליטית - לבין זר. יתרה מזו: אמפתיה גבוהה עשויה להביא את האדם להתנהגות שמסייעת למי שהוא מגלה לו אמפתיה גם כשהתנהגות זו סוטה מנורמות חשובות או כשהיא באה על חשבון טובת אדם אחר שמצוקתו רבה יותר. ככל שנכליל את השפעת האמפתיה לתגובות מוסריות מורכבות ובשלות יותר, כגון להשתתפות בהפגנה למען שוויון חברתי, יקשה עלינו להצביע במובהק על מקור אמפתי להתנהגות כמו רגישות למצוקת הזולת, לעומת מקור אנוכי כמו סיפוק צרכים אישיים (כולל ניסיון לצמצם אי-נחת עקב התנהגות לא נאותה).

ערעור אחר על גישת האמפתיה נוגע לאופיה האישי-פרטי. האמפתיה היא ביסודה תגובה רגשית אישית למצבו הנפשי של אדם (כגון סבלו או אושרו). מלכתחילה חסר בה רכיב בסיסי של המוסר - יש שיאמרו

'לב המוסריות' - והוא תחושת הראוי והחובה. תחושה זו נשענת על תפיסה של 'חברה'; על מודעות לכללי ההתנהגות של החברה; על הכרה ברכיב ההדדיות והחזרה הסמוי במוסר ('אני מצפה שאחרים ינהגו כמוני והאחרים מצפים שאנהג כמוהם'); ועל קבלת החברה כבעלת סמכות מעבר להיותה רבת כוח. רכיבים אלה של המוסר נעדרים או רחוקים מהאמפתיה בביטויה הראשוני.

בסיכום, המחקר מראה קשר ברור בין רגש האמפתיה, המופיע כבר בילדות המוקדמת, להתנהגות המתחשבת באחר. קשר זה מצביע על כוחה המניע של האמפתיה בהתנהגות. חסידי גישת האמפתיה טוענים שאפשר להכליל ולהרחיב קשר זה להתנהגויות מוסריות מורכבות, אך תוקף הרחבה זו טרם ברור דיו, הן ברמה התיאורטית הן ברמה האמפירית. השאלות העולות ביחס לתכונות האמפתיה מביאות אותנו לסבור שמושג זה אינו מעניק הסבר מספק למוטיבציה המוסרית בכללה.

גישת ההפנמה. לפי גישת ההפנמה הכוח המניע את ההתנהגות המוסרית הוא רגשות שנקשרו לנורמות המוסר בתהליך למידה ייחודי, בעל השפעה מתמשכת ועוצמה רבה. נורמות מוסריות (כאיסור לפגוע באחר) הן נורמות שנקשרו לרגשות חרדה ודחייה (עקב עונש וגינוי בגין פגיעה באחר) מצד אחד ולרגשות אישור פנימי ומשיכה (עקב שכר ושבה, כגון בגין קיום הבטחה) מצד שני. רגשות אלה גורמים לאדם לנהוג בהתאם לנורמות הקשורות בהם. ככל שהרגשות הקשורים לנורמה חזקים יותר הנטייה לנהוג בהתאם לנורמה (ולגבור על נטיות אנוכיות) תהיה חזקה יותר.

יש שתי שאלות מרכזיות שעל גישה זו להתמודד בהן: ראשית, כיצד הנורמות החברתיות 'מופנמות' - כיצד הן רוכשות את כוחן המוטיבציוני, כיצד הן נעשות לתביעות שאדם תובע מעצמו ולחובות שאדם מקבל על עצמו ללא פיקוח חיצוני ולכל החיים? ושנית, אילו גורמים מביאים להתעוררות נורמה מוסרית מופנמת ומשפיעים על עוצמת תביעתה? השאלה הראשונה נידונה בפרק על התפתחות המוסר מנקודת מבט התפתחותית. כאן היא תיבחן מנקודת מבט מוטיבציונית.

חוקרים הנוקטים את גישת ההפנמה מסבירים את כוח הנורמות המוסריות להניע התנהגות כנובע מתהליך למידה ייחודי - תהליך 'הפנמה'. בתהליך זה האדם 'מפנים' נורמות חברתיות שלכתחילה היו 'חיצוניות' לו - הוא מקבל נורמות אלו כתביעות שלו מ'עצמו', כתביעות שאינן כפויות עליו מבחוץ אלא מקובלות עליו כעמדות עצמאיות משלו. תהליך ההפנמה שונה מלמידה - במשמעות רכישת ידע או מימונות - בעיקר 'מה מביא למה'. בתהליך ההפנמה המוסרית מתפתחת באדם נטיית התנהגות יציבה ועמוקה עד לכלל תחושת חובה לנהוג בהתאם לנורמות ספציפיות. בתהליך מתמשך של הכללה, הנטייה מתפתחת לתחושת חובה לנורמות חברתיות וערכים באופן כללי. למידה זו אמורה להיות חסינה יחסית מפני הכחדה: הנורמה המופנמת, הדורשת ויתור על סיפוקים למיניהם, משפיעה על ההתנהגות לאורך החיים, ללא תלות בשכר ובעונש.

תיאור זה נותן שם ('הפנמה') למצב שאנו מזהים; אך אין בו להסביר את התמורה המפליאה של הפיכת נורמה חיצונית לחובה פנימית מתמשכת וחסינה או קשה להכחדה. יש חוקרים שהציגו תהליכי למידה ייחודיים האמורים להסביר תמורה זו - תהליכים רגשיים שכוונו המוטיבציוני של הנורמות מתפתח במהלכם והמשמעות שמייחסים להן מתפתחת בעקבותיו. להלן יציגו בקצרה כמה תיאוריות של תהליכי למידה כאלה. הסוציולוג אמיל דורקהיים הצביע על התפתחות 'רספקט' - יראת כבוד כלפי החוק המוסרי. תחילתו של ה'רספקט' היא ביחס למנהיג בתוקף היותו המייצג את החברה בכללותה הנתפס כבעל כוח 'מקודש'. מתפיסה הטרונומית - ציות לנורמות הנתפסות כציוויים של סמכות חיצונית בעלת כוח 'מקודש', ה'רספקט' הופך בשלב מתקדם יותר לתפיסה אוטונומית - אימוץ מלא של נורמות החברה ותפיסתן כנורמות 'שלי', עד כדי תחושה של אבהות ואימהות עליהן.

פרויד הציע מכניזם למידה ייחודי, תהליך 'הזדהות' עם ההורה, המתבסס על יחסם הרגשי האמביוולנטי של הילד לאביו ושל הילדה לאמה. תהליך זה מביא ליצירת מבנה מוסרי פנימי - 'האני העליון' - רשות המשמשת מדריך, טובע, מפקח ומתגמל (באמצעות תחושות אשם ואישור עצמי)

בכל הקשור להתנהגות מוסרית. תהליך ההזדהות מתרחב עם הגיל לדמויות משמעותיות אחרות (כולל מדומיינות) בחיי הילד והמבוגר ומביא לאימוץ עמוק של עקרונות וערכים מופשטים הקשורים בהן. התהליכים שדורקהיים ופרויד הצביעו עליהם קשים לכדיקה אמפירית בשיטה המקובלת במחקר הפסיכולוגי אך נודעת להם השפעה רבה במדעי החברה.

אנשי תורת הלמידה בפסיכולוגיה, בגלגוליה למיניהם, ייחסו את ההפנמה לתהליכי למידה 'רגילים', המתבססים על שכר ועונש, על הכללה והבחנה (תכונות בסיסיות של הלמידה) וכן על חיקוי אנשים משמעותיים בחיי הילד, תהליכים הניתנים לתצפית ולמדידה. בגרסה מאוחרת יותר אנשי תורת הלמידה מרחיבים את סוגי התהליכים המשתתפים בלמידה ובהפנמה וכוללים בה גם תהליכים קוגניטיביים הנסמכים על ייצוגים פנימיים של ההתנסות החברתית (והרגשות המלווים אותה) שהילד מעבד. הגישה טוענת שלמידה חוזרת ונמשכת בגיל צעיר מטביעה חותם שקשה למוחקו (שהוא התכונה הפלאית של ההפנמה). מחקרים רבים בדקו שלל גורמים והעלו הסברים להתפתחות מוטיבציה מוסרית בתהליכי למידה. לענייננו כאן נזכיר את התיאוריה של אלברט בנדורה על השפעת 'דגמים' על התנהגות הילד - דמויות שהילד חש קרבה אליהן ומעריך את כוחן, למן ההורים ועד לדמויות ספרותיות ודמויות המוצגות בכלי התקשורת. מחקר נרחב תומך בטענה זו וטוען כי למידה מדגמים אינה בגדר חיקוי חולף בלבד והיא עשויה לעצב מבני התנהגות עמידים יחסית.

בהקשר זה נזכיר את 'גישת התרבות', שתוארה בפרק ד' - חוקריה הדגישו (בהשוואה בין תרבויות) את ההשפעה העמוקה של התרבות הכללית (האמונות והערכים שבבסיסה) על תפיסת המציאות ועל פירושה ומשמעותה. השפעה זו מביאה לכך שנורמות המוסר המקובלות בתרבות שהאדם גדל וחי בה נתפסות בעיניו כ'חוקי טבע', בחזקת מובן-מאליו, של הסדר החברתי ואף כבעלות תוקף אוניברסלי, וזה פשר ההפנמה.

מוטיבציה 'הרגלית' ומוטיבציה 'מכוונת עתיד'. לאחרונה הועלתה הבחנה בין שני סוגי למידה המכוונים את ההתנהגות, שניהם מבוססים על ניסיון האדם: למידה שנקרא לה 'הרגלית' ולמידה שנקרא לה 'מכוונת עתיד'. בלמידה 'הרגלית' האדם רוכש מעין 'הרגל' - במצב נתון הוא ינהג בדרך שזיכתה אותו בעבר ב'חיזוקים חיוביים' שעוררו בו רגשות חיוביים ויימנע מהתנהגות שבעבר גרמה לו לקבל 'חיזוקים שליליים' שעוררו בו רגשות שליליים. כוח ההרגל נסמך אפוא על ניסיונו של היחיד ולכאורה אין לו טעם לסטות ממנו. למידה 'מכוונת עתיד' מתבססת על מטרה שהאדם מציב לעצמו על בסיס התנסותו בעבר ויכולתו לדמיין מצבים חדשים, והוא חותר להשיגה.

שני סוגי למידה אלה קשורים בשני סוגים של מוטיבציה מוסרית. התנהגות שצמחה מ'למידה הרגלית' מבוססת על הרגל שנחקק במוחו של אדם, כמתן נדבה לקבצן היושב דרך קבע בפינת הרחוב. כשאדם מזדמן למצב דומה לזה שרכש בו את ההרגל הוא ייטה לנהוג בהתאם לו. לעומת זאת, התנהגות שצמחה מ'למידה מכוונת עתיד' מבוססת על תמונת מצב שהאדם שואף להגיע אליה, מעין מטרה, כמו ציון גבוה בבית הספר או - בתחום המוסר - להיות איש אמת או לקיים מצב של חלוקה הוגנת של משאבים. תמונת מצב זו, המלווה ברגשות שיסודם בהתנסות בעבר, נחקקת במוחו של האדם ויש לה כוח מניע. היא תשפיע על התנהגותו, כולל לדוגמה על גובה הסכום שיעניק לשותפו האנונימי במשחק האולטימטום בהתאם לציפייה מוקדמת שלו שיחוש (או לא יחוש) אשם אם יעניק לשותפו סכום קטן משציפה.

שני סוגי מוטיבציה אלה - על בסיס הרגל ועל בסיס מטרה - מסבירים מגוון התנהגויות מוסריות, ויש צורך בשניהם. ההרגל מביא לציות ישיר ומהיר לנורמה מוסרית, בדומה לשיפוט מוסרי אינטואיטיבי, ללא שיקול דעת והיסק. החלטה בדילמה מוסרית לעומת זאת מתקבלת על בסיס שיקול דעת והערכת המצב הצפוי בעתיד כתוצאה מההתנהגות. כוח ההרגל יתפס כמוטיבציה מוסרית אם וכאשר בתשתיתו עמד רכיב

מוסרי המלווה אותו אמנם ללא מודעות אך אפשר לחשוף את קיומו. כוח החתירה למטרה עתידית ייתפס כמוטיבציה מוסרית אם וכאשר החתירה מודרכת (גם) מתחושת חובה.

גורמים המשפיעים על התעוררות נורמה מוסרית ועל השפעתה. השאלה השנייה שעלתה ביחס לגישת ההפנמה נוגעת לגורמים המשפיעים על התעוררות נורמה ועל התנהגות בהתאם לה. מנהל מפעל יכול לקבל החלטה שמשמעות מוסרית לה, דוגמת פיטורי עובד, בלי שתתעורר בו הנורמה (שהפנים עמוקות בעבר) כי ראוי להימנע מפגיעה בזולת. המחקר מצביע על גורמים המשפיעים על התעוררות נורמה, ככולטותה במצב נתון (אין מרעישים בקונצרט), עוצמת הפגיעה בה (עלבון קשה לעומת עלבון קל), קיום הסכמה רחבה (לעומת מחלוקת) עליה וכן סולידריות קבוצתית גבוהה (לעומת נמוכה) בקהילה שהנורמה מקובלת בה. בתנאים אלה רב הסיכוי שנורמה הקשורה למצב מסוים אכן 'תתעורר', שהאדם יהיה רגיש לה ויביא אותה בחשבון שיקוליו, ושכוחה יגבר על כוחות הפועלים בכיוון מנוגד לה. התנאים הללו מושפעים מובן גם ממגמות בתרבות. כך סביר לשער שבחברה פלורליסטית כוחה של נורמה מופנמת עשוי להיות חלש מלהתעורר, וכפי שראינו בפרק הקודם, לתפיסת המוסר כאובייקטיבי או כסובייקטיבי (התלויה במידה רבה בתרבות) עשויה להיות השפעה רבה על התעוררות נורמה מוסרית. לעתים קרובות השפעתן של נורמות מקובלות, כביחס לשפה נקייה או להעתקה בבחינה, נחלשת עם התפתחות גישה מתירנית כלפיהן.

תמיכה בגישת ההפנמה. גישת ההפנמה תואמת את התפיסה הרווחת שנורמות מוסר הן מניע עיקרי להתנהגותנו במצבים מוסריים ושהנורמות נשענות על רגשות עמוקים (כתחושת אשם עקב הפרתן ורגש סיפוק ו'התעלות' בעקבות מעשה 'טוב', התואם אותן). כשאדם עומד במצב המעורר נורמה שעוצמתה הרגשית גבוהה (כאיסור אכילת בשר חזיר, בעיני יהודי ומוסלמי דתיים), הנורמה כשלעצמה, ללא נימוק רציונלי, אכן ממלאת תפקיד מכריע בהנעת ההתנהגות. במצבים כאלה האדם נוטה

לציית לנורמה לא משום הגיונה הפנימי או מאמפתיה או משום שיקולי תועלת לחברה, אלא משום עוצמתה הרגשית שהתפתחה במהלך חייו.

האם לכל אדם נורמות משלו? גישת ההפנמה, שבסיס המוטיבציה המוסרית לפיה הוא נורמות שהיחיד הפנים, מביאה אותנו לכאורה לתפיסה שלכל נורמה מוסרית יש מידת הפנמה אחרת וכך גם באשר למידת עוצמתה. זאת משום שמידת ההפנמה של הנורמה תלויה במידה רבה בהתנסות הייחודית בנורמה זו - אם אדם קיבל חיזוקים רבים, חיוביים ושליליים, להתנהגויות הקשורות בה, ואם היו לו דגמי חיקוי להתנהגויות אלו. בלי להיכנס לעומק השאלה על יחסיות הנורמה מבחינת תוקפה, עוצמתה והיקפה, שכבר הוזכרה בפרקים קודמים, נציין שמהניסיון האנושי עולה כי מעמד הנורמות והערכים בתרבות ועוצמתם גוברים על תפיסתם כייחסיות לתרבות או כאישיות: בניגוד לטענה שאיש איש והנורמות שלו, בהתאם להתנסותו בעבר, הניסיון האנושי מראה שהנורמות המוסריות מקובלות על כל (כמעט...) בני החברה בכל תרבות. נורמות התרבות אינן מנותקות מ'מצב העולם', שהרי הן מבוססות על תנאי המציאות (שדקירה בסכין חד גורמת כאב או על כך שהן מקובלות בחברה). לכתחילה אפוא אפשר לצפות לנורמות המשותפות לכל בני התרבות (וכן לכל בני האדם). אך לנורמות המשותפות הללו יש פירושים מפירושים שונים שלעתים משנים את משמעותן וחלותן במידה ניכרת. אתגרים לגישת ההפנמה. נציין שלושה אתגרים בולטים העומדים לפני גישת ההפנמה ביחס למוטיבציה המוסרית. האחד נוגע לתהליך ההפנמה: גישת ההפנמה קמה ונופלת עם הצגה בהירה ומבוססת של תהליך למידה המביא להפנמה. אך האם בתהליכים שהוזכרו (מהרספקט של דורקהיים וההזדהות של פרויד ועד גישות הלמידה והתרבות לגוניהן) יש הסבר נאות לתכונות הייחודיות של הנחלת נורמות מוסריות - תחושת חובה המלווה ברגשות אשם, למידה המשפיעה על התנהגותנו במהלך חיבנו מעבר למצבים, נורמות הגוברות בעוצמתן על תשוקות ואינטרסים ורצונות ולחצים למיניהם? אתגר זה עודו מרחף מעל גישת ההפנמה.

אתגר שני נוגע לתוקף הנורמות המוסריות. לנורמות המוסר יש עוצמה רבה הבאה לביטוי בין השאר ברגשות האשם, החרטה והתיעוב הנלוות להפרתן. אך בגישת ההפנמה הטעם להתנהגות בהתאם לנורמות הוא תועלתני לכאורה ולא ערכי-מוסרי. הנורמות מבוססות מלכתחילה על שכר ועונש, חרדה והערצה והרגל, לא על חשיבה או על רגש. אפשר לנסח זאת באופן קיצוני: היש הבדל, לפי גישת ההפנמה, בין הימנעות רגשית משקר לבין הימנעות רגשית ממאכל מעורר גועל? בשני המקרים ההימנעות נובעת מרגש ולא מ'טעם' תקף. אולם יש לומר כי אחרי שנורמה 'הופנמה' וקנתה מעין מעמד עצמאי בתודעה, אדם עשוי לציית לה לא רק מתוך חרדה או הרגל בהכרח או מתוך הליכה עם ההמון אלא גם מתוך הכרה (לעתים עמומה או אף סמויה) שיש לה תוקף משל עצמה, תוקף הנסמך לפחות על סולידריות עם החברה. והרי זו מטרת תהליך ההפנמה, בדומה לתפיסת אריסטו ביחס להקניית הרגלים: ההפנמה ברמה רגשית-התנהגותית היא שלב ראשון להפנמה הנשענת גם על חשיבה. אתגר שלישי נוגע לאופי הנורמות. נורמה שהופנמה בתהליכים המתוארים בגישת ההפנמה (ללא בחירה והבנה של הילד הרך) יוצרת אמנם הרגל יציב ואמין, אך במצבים מסוימים (כגון בשעת משבר או מול מנהיג כריזמטי) היא עלולה להביא לציות עיוור ולנוקשות, למעשים לא ראויים, מעין 'פטישיזם' מוסרי בלשון הפילוסוף מייקל סמית. תופעות אלו אכן מוכרות לנו. אפשר שהגמישות שאדם מרשה לעצמו ביחס לציות לנורמות מצמצמת את הסכנות שהוזכרו.

### השפעת המצב על ההתנהגות המוסרית

דיון במוטיבציה המוסרית אינו יכול להתעלם מגורם מרכזי המשפיע על ההתנהגות המוסרית והוא ה'מצב' (ה'סיטואציה' בלשון המקובלת במחקר הפסיכולוגי) או ההקשר שאדם נתון בהם בעת קבלת ההחלטה כיצד לנהוג. ל'מצב', במשמעות כלל הגורמים הפועלים בסביבה, יש השפעה מכרעת על ההתנהגות באופן כללי. אך האם כך הדבר גם לגבי

התנהגות מוסרית? האם גורמי מצב שאינם רלוונטיים כלל להיבט המוסרי משפיעים על התנהגות שלגביה קיימות נורמות מחייבות? דוגמה שולית לכאורה אך מאלפת לכך היא הממצא בדבר אנשים שבאופן לא צפוי 'קיבלו' (בהשוואה לאלה שלא 'קיבלו') מטבע במתקן טלפון ציבורי, וגילו נדיבות יתר במתן צדקה לעני בצאתם לרחוב. במחקר זה, תנאי מצב (קבלת המטבע) שאינם רלוונטים להחלטה מוסרית (מתן נדבה לעני העומד בפנית הרחוב) הביאו להתנהגות חיובית מבחינה מוסרית. מחקרים מאוחרים יותר אישרו ממצא זה והרחיבוהו והראו שגורמי מצב 'חיצוניים', כאלה הנמצאים מחוץ למעגל הגורמים שראוי להביא בחשבון בהחלטה המוסרית, משפיעים בעליל על ההתנהגות המוסרית.

שני מחקרים 'דרמטיים' במאה הקודמת זכו לפרסום רב והביאו נושא זה לקדמת הבימה בדיון בהתנהגות מוסרית ובמוטיבציה מוסרית: המחקר של מילגרם שמצא כי רוב נבדקיו (שיעורם השתנה בתנאים שונים) צייתו להוראת נסיין לתת מכת חשמל ל'נבדק', גם כשהאמינו שהיא מכאיבה לו מאוד, אפילו מסוכנת; ומחקרו של פיליפ זימברדו - סטודנטים שנבחרו באופן מקרי להיות (למשך ימים מעטים) 'סוהרים' נקטו התנהגות אלימה כלפי חבריהם שנבחרו באופן מקרי להיות 'אסירים' בפקוחם. מחקרים אלו מצטרפים למחקרים בפסיכולוגיה חברתית החושפים את השפעת הקבוצה על שיפוטו המוסרי של היחיד והתנהגותו.

מחקר ה'מטבע' שהוזכר לעיל מעלה שאפילו גורמי מצב זוטרים עשויים להיות בעלי השפעה חיובית (לפחות זמנית) מבחינה מוסרית; מחקריהם של מילגרם וזימברדו מגלים שלגורמי מצב עלולה להיות השפעה שלילית קיצונית מבחינה מוסרית. כפי שהיה אפשר לצפות, השפעתם השלילית של גורמי מצב זכתה לתשומת לב רבה יותר. השפעה זו אכן מבהילה - הממצאים במחקרים שהוזכרו היו בניגוד לתחזיות מוקדמות של מדעני חברה ושל האדם מן השורה - גורמי מצב הביאו אנשים 'נורמטיביים' להתנהגות לא-מוסרית חמורה במצבים שהיתה להם בחירה חופשית כיצד לנהוג.

יש הסברים רבים להשפעת גורמי מצב, בהתאם לתכונות המצב ולסוג ההתנהגות: במחקר המטבע ודומיו נטען כי השפעת גורמי המצב קשורה לטיב הרגש שהמצב מעורר באדם. רגש חיובי כגון זה הנגרם עקב זכייה במטבע (או - במחקר אחר - ריח מאפה טוב) מביא ליתר נדיבות; במחקר של מילגרם התגלה בין השאר שלהשפעת המצב גרמה נטייה הקיימת באדם לציית לסמכות, נטייה שיש בה כדי לגבור על המחויבות לנורמה מוסרית; מהמחקר של זימברדו עלה שלהשפעת המצב גרמה תחושת הכוח שניתנה ל'סוהרים', תחושה המחזקת גישה אנוכית למציאות עד כדי התעלמות מצורכי האחר ומהנורמות המוסריות הקשורות למצב. הסבר בולט לממצאים שלקבוצה יש השפעה חזקה על התנהגות בתחום המוסר הוא שהתנהגות בהתאם לנורמה המקובלת בקבוצה היא תנאי להיכללות בה ולתחושת שייכות אליה - צרכים אנושיים בסיסיים. הקו המאחד את כל ההשפעות הללו הוא שהן תוצאת גורמי מצב 'חיצוניים', שאין להם קשר להכרעה המוסרית (במצבו הייחודי של אדם), ובכל זאת השפעתם על ההתנהגות המוסרית רבה.

המחקרים שהוזכרו הם בסיס, בפסיכולוגיה ובפילוסופיה, לגישה 'מצבית' (סיטואציונית) להסבר ההתנהגות המוסרית, של'גורמי מצב' יש לפיה משקל מכריע בה. גישה זו, המוצגת כמוגדת למושגי התכונה והאופי העומדים ביסוד גישת הסגולה הטובה, מצמצמת את משקל גורמי המוטיבציה הפנימיים, כגון השיפוט המוסרי והנורמות המופנמות, לטובת גורמים חיצוניים - גורמי המצב שאדם שרוי בו. אין ספק שלגורמי מצב יש השפעה על ההתנהגות המוסרית, אך - כפי שנטען בפרקים אחרים בספר - אין בה לבטל את מעמדם המרכזי של שיפוט ורגש מוסרי או של תכונת המוסריות של אדם בקבלת החלטה ובהתנהגות בתחום המוסר. הגישה המצבית מעמידה לפנינו שאלה חדשה מכל מקום: מהם הגורמים הקובעים את עוצמת ההשפעה של 'המצב' על המוסריות מול השפעת גורמי המוטיבציה הפנימיים. לשאלה זו יש חשיבות פרקטית רבה בתחומים רבים, מחינוך ועד למדיניות ציבורית.

## סיכום

בפרק זה הוצגו שלוש גישות למוטיבציה המוסרית. כל השלוש תואמות חוויות יומיומיות: לעתים נראה לנו ששיפוט מוסרי מושכל ו'הגיוני' הוא המניע להתנהגות מוסרית-ערכית; כך נאמר כשאדם (פרטי) מוחה ופועל במצב שאין לו בו אינטרס אישי לכאורה. דוגמה לכך היא המחאה הנמשכת בחברה נגד החלוקה הלא-שוויונית של משאבים, הנתפסת בעיני רבים, כולל אלה שחלוקה שוויונית של משאבים היתה פוגעת בהם, כ'לא-צודקת'. לעתים נראה שרגש המתעורר בנו, כגון חמלה וצער למראה אדם במצוקה, הוא המניע אותנו ישירות לפעול לשיפור מצבו (אך נזכיר כי אנו מתעלמים מצרת המונים, כגון הילדים הרעבים באפריקה, שאינה מעוררת רגשות חזקים); ולעתים נראה שנורמה חברתית מושרשת, דוגמת היחס לגילוי עריות, היא המשפיעה על שיפוטנו גם אם בימינו הרציונל לנורמה זו אינו ברור. כל אחת משלוש הגישות מצביעה על ממצאים אמפיריים המאששים אותה.

לצד גורמים אלה של המוטיבציה המוסרית עומדת ההשפעה של גורמי מצב למיניהם. המחקר מראה - והניסיון האנושי מאשר - שהשפעת גורמי מצב על ההתנהגות המוסרית עשויה להיות מכרעת. התנאים שמחזקים השפעה זו או מחלישים אותה טרם נחקרו דיים.

הידע הקיים בנושא המוטיבציה המוסרית מעלה אפוא שאין היא אחת אלא מרובה; גורמים לה כמה סוגי מוטיבציה ייחודיים למוסר (לצד גורמי מוטיבציה חיצוניים). בכל אחד מסוגי המוטיבציה הללו משולבים גורמים משלושת ביטויי המוסר: החשיבה, הרגש וההתנהגות. השילוב נובע מהמבנה הפסיכולוגי של האדם: חשיבה והבנה (כגון שחלוקת המשאבים בחברה אינה צודקת) מעוררות רגש (כעס); רגש (כגון זעם על התעללות בבעל חיים) גורר שיפוט (כגון 'פגיעה זו ראויה לעונש'); ושניהם, החשיבה והרגש, משפיעים על ההתנהגות וגם מושפעים ממנה. לפנינו אפוא מעגל מבחינת ההסבר הסיבתי של ההתנהגות ולא סדר היררכי: התהליך המוסרי עשוי להתעורר בכל אחד משלושת המישורים המיוצגים במעגל זה.

להבחנה בין סוגי המוטיבציה המוסרית יש חשיבות גם ברמה הפרקטית, כגון בחינוך וברגישות מוסרית בעסקים. ההבחנה מעלה שאלות שהידע הנוכחי אינו מספק תשובות להן: האם יש בסיס לטענה שקיימת מוטיבציה מוסרית כוללת המתייחסת לכל נורמות המוסר, או שכל נורמה ומידת המוטיבציה שלה וכל מצב ומידת המוטיבציה שלו בהתאם לתנאיו? מה מעורר מוטיבציה מסוג זה או אחר והאם לסוגי מוטיבציה שונים זה מזה יש השפעה ייחודית על ההתנהגות שהם מעוררים? האם מוטיבציה מסוג אחד (כציות לנורמות) יכולה להתקיים בצוותא עם מוטיבציה מסוג אחר (כמוטיבציה תבונית)? ועוד.

התיאוריות הפסיכולוגיות העוסקות במוטיבציה המוסרית הביאו לעריכת מחקרים חשובים ולהיווצרות תובנות חדשות בנושא התפקוד המוסרי והתפתחותו, אך חידת המוטיבציה המוסרית טרם נפתרה. בגישות שהוצגו בפרק זה אין הסברים מספקים לתהליך מרכזי ולתוצר עיקרי בהתפתחות המוטיבציה המוסרית - להפנמת נורמות יציבות המעוררות תחושת חובה הגוברת על אינטרס אישי ומביאה להתנהגות מוסרית; אין הן מתאימות לחוויה האישית של התנהגות מוסרית שאינה נובעת מנורמה אלא מתחושה ישירה של צדק וראוי'.

בלי להתיימר לפתור חידה זו תוצג בפרק הסיום גישה חדשה יחסית למוסריות ולמוטיבציה המוסרית - גישת הזהות המוסרית. היא מבקשת להתמודד בכמה מהשאלות שהועלו בפרק זה.





**פרק ו**

**הבחירה המוסרית**





ראובן הוא סטודנט לפסיכולוגיה. הוא שואף להיות פסיכולוג קליני. ראובן רואה את עצמו כאדם מוסרי; חשוב לו להיות אדם מוסרי. מחר מתקיימת בחינה בסטטיסטיקה שהצלחה בה היא תנאי להמשך הלימודים בחוג. לראובן יש דרך להעתיק בבחינה ללא חשש שייתפס. הוא מבין את חומרת הדבר ומאמין שהעתקה בבחינה היא מעשה לא-מוסרי. למרות זאת הוא מחליט להעתיק בבחינה ומכין עצמו לכך.

בבחינה עצמה הוא נמנע מלהעתיק.

סיפור זה מבוסס על תשובת סטודנט לשאלון אנונימי שביקש מנבדקים (סטודנטים) לספר על התנהגות לא-מוסרית שלהם בשנה החולפת. הסיפור מגלה הבחנה בין שיפוט מוסרי - כיצד ראוי ונכון לנהוג (הבנתו - ואמונתו - של ראובן שהעתקה בבחינה היא מעשה רע) לבין החלטה מוסרית - הבחירה כיצד לנהוג בפועל (החלטת ראובן להעתיק). ושני אלה, השיפוט וההחלטה, מובחנים מההתנהגות המוסרית - ההתנהגות למעשה (הסטודנט מספר ש"בסופו של דבר" הוא לא העתיק). ענייננו בפרק זה הוא ההחלטה המוסרית, הבחירה כיצד לנהוג בפועל (בהמשך ישמש לעתים המונח 'בחירה' חלופה למונח 'החלטה'). הבחירה המוסרית נמצאת בתווך כביכול, בין השיפוט המוסרי לבין ההתנהגות בפועל.

המחקר בפסיכולוגיה של המוסר עסק רבות בשיפוט המוסרי: כיצד ראוי לנהוג ומדוע. מחקריו של קולברג הביאו את השיפוט המוסרי לקדמת הבימה בחקר המוסר בפסיכולוגיה וסיפקו מכשיר לבדיקתו. אך עד לאחרונה נעדרה ממנו כמעט ההבחנה בין השיפוט המוסרי לבין ההחלטה המוסרית (שאינה זהה להתנהגות המוסרית). היה אפשר להבין מכך ראשית, שאת ההחלטה כיצד לנהוג בפועל, המתבטאת בהתנהגות, קובע השיפוט המוסרי הזהה לה בעצם; ושנית - כשאין ההתנהגות תואמת את השיפוט המוסרי הרי שהדבר נובע ישירות, ללא החלטת ביניים, מהתערבות גורמים כגון פיתוי וחולשת רצון, שהשפעתם מנוגדת לשיפוט. מחקרים בנושא הקשר בין רמת השיפוט המוסרי לבין ההתנהגות המוסרית התעלמו משלב ההחלטה המוסרית ובכך תרמו לאי-בהירות בהבנת התהליך המוסרי בכללו. רק לאחרונה עלה העניין בנושא ההחלטה המוסרית, בייחוד בתחום המוסריות בעסקים, והתפתח במסלול נפרד. בפרק זה נדון בהחלטה (בבחירה) המוסרית ובמשמעותה, נושא שהמחקר בו עדיין בראשיתו.

### שיפוט ובחירה כשתי הכרעות נפרדות

השיפוט המוסרי עונה לשאלה כיצד, מבחינה מוסרית, ראוי לאדם לנהוג במצב נתון - מהי חובתו. השאלה 'כיצד ראוי לנהוג' נובעת מהנטייה הבסיסית של בני אדם להעריך מצבים, התנהגויות ואנשים על הסולם 'טוב-רע' בהסתמך על היכולת האנושית לדמיין מצבים והתנהגויות שונים מהמצוי ואת התוצאות המצופות מהם. בתפיסה המקובלת השיפוט המוסרי אמור להיות 'טהור', נקי משיקולים אישיים וללא משוא פנים: הוא אמור להתקבל "מאחורי מסך הבערות", בלשון הפילוסוף ג'ון רולס, בנוגע לזהות האנשים המעורבים בשיפוט, תוך התעלמות מכוונת מידע העלול להטות את השיפוט. שיפוט כזה, חף מהטיות (שספק אם יש כזה), תובע מהאדם - מכל אדם במצב דומה - לנהוג לפיו ואינו משאיר מקום

להתלבטות ולבחירה אם לנהוג בדרך זו או באחרת. ואכן על פניו נראה שבדרך כלל (או לעתים קרובות לפחות) במצבים הרבים שיש להתנהגות היבט מוסרי האדם נוהג בהתאם לשיפוטו המוסרי (אסור, מותר, חובה), ללא החלטה מתווכת בין השיפוט להתנהגות.

לעתים האדם נוהג בניגוד לשיפוטו המוסרי, כשבמקרים רבים ברור שהוא עושה זאת במודעות לפער בין השיפוט להתנהגות ומתוך החלטה לנהוג כך. מקרים אלה מביאים אותנו להבחנה בין השיפוט המוסרי לבין הבחירה המוסרית. הבחנה זו בולטת כשאדם מחליט ונוהג במודע בניגוד לשיפוטו כיצד ראוי לו לנהוג - ואין היא מצמצמת למקרים אלה. שלב ההחלטה אינו תמיד מודע, אך לצורך הדיון נתרכז במקרים של החלטה מודעת. בסיפור שהובא בתחילת הפרק (סיפורו של ראובן על אודות עצמו) נטה הנבדק לבחור בחלופה שהיתה מנוגדת לשיפוט המוסרי אך "בסופו של דבר" לא בחר בה. אולם רבים המקרים שהאדם בוחר בחלופה כזאת. כך לדוגמה, תלמיד עשוי להצהיר (בשאלון אנונימי) שהעתקה בבחינה היא מעשה רע מבחינה מוסרית, ובה בעת (באותו שאלון) להודות שלעתים בחר ואף יבחר להעתיק בבחינה; סוחר עשוי להמליץ לפני קונה על סחורה כמעולה בידיעה ברורה כי שקר הדבר - הסחורה פגומה.

סיפורו של ראובן מראה שבין השיפוט להתנהגות קיים שלב ביניים - שלב שהאדם בוחר אם לנהוג לפי שיפוטו המוסרי או לא. לשלב זה נקרא ההחלטה או הבחירה המוסרית. בנקודה זו אדם מחליט אם לנהוג לפי שיפוטו, לפי 'מצפונו' (בלשון העם), או לסטות ממנו. ב'בחירה המוסרית' הבוחר אינו 'עיוור' לשיפוט המוסרי ואינו מתכחש לו, אך הוא מביא בחשבון גם גורמים שאינם אמורים להשפיע על השיפוט המוסרי (כפי שרולס רואה אותו, 'מאחורי מסך הבערות'). כגון עוצמת המשיכה למעשה הלא-מוסרי, חיבתו או טינתו לאנשים המעורבים במצב הנתון או חששו מזעם ההמון. המחקר הבא (מ-1985) מדגים בבירור את הפער בין השיפוט המוסרי לבחירה המוסרית ומעלה תובנות בקשר לתהליך ההחלטה המוסרית.

הדילמה של ד"ר ברנע. סטודנטים נתבקשו לענות על שאלות ביחס לכמה דילמות מוסריות שהוצגו לפניהם, ובהן הדילמה הבאה:

ד"ר ברנע הוזמן לבלות את שנת השבתון שלו כחוקר בכיר במכון מחקר מכובד בארצות הברית. במכון זה תעמוד לרשותו מעבדה ייחודית שיוכל לחקור בה תיאוריה חדשנית שהוא עובד עליה שנים. זו הזדמנות נדירה בעבורו לערוך את מחקרו, הזדמנות שאולי לא תחזור. אולם ד"ר ברנע הוא בן יחיד להוריו הקשישים, שעקב מצב בריאותם אינם יכולים להילוות אליו. הוא יודע כי נסיעתו תגרום להם צער ואי-נוחות.

מבחינה מוסרית, כיצד ראוי לד"ר ברנע לנהוג במצב זה: לנצל את ההזדמנות שנקרתה לו ולנסוע למעבדה שיוכל לערוך בה את המחקר שהוא משאת-נפשו או להישאר בארץ עם הוריו הקשישים? מדוע? כ-70 אחוז מהנבדקים ענו שמבחינה מוסרית על ד"ר ברנע לוותר על ההזדמנות שנקרתה לפניו - שעליו להישאר בארץ ולא לנטוש את הוריו הקשישים למשך שנה. הנבדקים הציגו נימוקים בעד היציאה לשבתון ונגדה ובין השאר הציגו דרכים שהבן יוכל לסייע בהן להוריו גם מחוץ לארץ. מיד אחרי שענו על שאלה זו התבקשו הנבדקים לענות על השאלה הבאה:

"בשאלה הקודמת נשאלת כיצד היה על ד"ר ברנע לנהוג מבחינה מוסרית. אילו היית במצבו של ד"ר ברנע, כיצד היית נוהג(ת) - האם היית נוסע(ת) לחו"ל לערוך את המחקר שכה השתוקקת לעשות או היית נשארת(ת) בארץ ולא משאיר(ה) את הוריי(י) הקשישים לבדם?" כ-30 אחוז מבין אלה שסברו שמבחינה מוסרית על ד"ר ברנע לוותר על הנסיעה ולהישאר עם הוריו בארץ אמרו שלו עמדו במצב זה היו בוחרים לצאת לשבתון בחו"ל כדי לעבוד על מחקרם.

שלוש מסקנות ראויות לציון עולות מהמחקר בקבלת החלטה במצבים מוסריים: ראשית, הודגמה באופן חד ההבחנה בין שיפוט מוסרי לבין החלטה (בחירה) מוסרית. נבדקים ששפטו זה עתה כי מבחינה מוסרית ראוי שד"ר ברנע לא ינטוש למשך שנה את הוריו הקשישים אמרו שלא

היו מחמיצים את ההזדמנות לקדם את מחקרם ("להגשים את עצמם", כפי שכמה מהם התבטאו) והיו בוחרים לצאת לשנת שבתון בארצות הברית (גם הנבדקים שבחרו לא לצאת לשבתון התלבטו בבחירתם). קיימת אפוא הבחנה - ואף קיים פער - בין השיפוט המוסרי שלהם באשר לצעד הראוי לבין החלטתם (בבחירתם) כיצד היו נוהגים בפועל.

יש לשים לב לכך שהפער שנתגלה הוא בין שתי תשובות עוקבות ביחס לאותו סיפור - הנבדק ענה על שאלת ההחלטה (הבחירה) מיד אחרי שענה על שאלת השיפוט; הוא היה מודע להיבט המוסרי במצב העומד לפניו - לשיפוטו שמבחינה מוסרית ראוי שד"ר ברנע לא ייטוש את הוריו למשך שנה. הנימוקים שהנבדקים שבחרו לצאת לשבתון נתנו להחלטתם הראו בבירור שהם היו מודעים לפער בין שיפוטם לבין בחירתם: ברוב ההנמקות ניתנה מעין התנצלות על הבחירה לנטוש את ההורים למשך שנה. כמו כן יש לשים לב לכך שתנאי קבלת ההחלטה בדילמה זו הקלו על שיקול הדעת ביחס לבחירה ואף עודדו אותו: הדילמה שהוצגה לפני הנבדק היתה היפותטית (מרוחקת לכאורה משיקולים אישיים ובכך 'משחררת' אותו מלחצם); ההיבט המוסרי של הדילמה היה גלוי ומפורש - היא הוצגה כדילמה מוסרית; הנבדק אף התבקש לנמק את בחירתו; והבחירה לצאת לשבתון היתה בניגוד לעמדה המקובלת יותר בחברה (שראוי לד"ר ברנע להישאר בארץ עם הוריו). כל אלה לא רק משאירים מקום לשיקול דעת לפני ההחלטה אלא גם 'מזמינים' אותו.

שנית, המחקר מגלה שהבחירה לצאת לשבתון התקבלה (גם) על בסיס שיקולים הקשורים במודע לאינטרס אישי (הגשמה עצמית בדוגמה שהובאה) ובניגוד לשיקול מוסרי מודע. נימוקי הנבדקים התייחסו לתוכנית החיים שלהם והתבססו על שקלול תערובת נימוקים מוסריים ואישיים - כאלה הקשורים לחובה המוסרית להתחשב בהורים וכאלה הקשורים בצורכיהם ובתוכניותיהם. מנימוקי הנבדקים עולה תמונה של חתירה להיות 'אדם מאוזן', שלצד שיקולים מוסריים מתחשב גם בשיקולים הקשורים לסיפוק צרכיו וערכיו שלו. בנימוקים ניתן ביטוי

לתוכניות הנבדקים וליכולותיהם, לבאמנויותיהם המיוחדות, ועוד. ממצא זה מעלה מיד את השאלה הבסיסית: מהו הקריטריון לשקלול הנימוקים? שלישית, הנימוקים שהנבדקים העלו לטובת הנסיעה לחו"ל, כנגד שיפוטם המוסרי, התבססו אמנם על צרכים ועל אינטרסים אישיים, שיקולים 'אנוכיים' לכאורה, ולא על הטוב הכללי או על טובת החברה; אך שיקולים אלה נתפסו בעיני הנבדקים כשיקולים או ערכים בעלי מעמד 'נעלה' - או לפחות הוצגו ככאלה - ולא כגורמים 'חומרניים' שעניינם סיפוק גחמני ועונג. מכאן משתמע ששיקולים אישיים חומרניים אינם מצדיקים בעיניהם התנהגות לא-מוסרית מעין זו שבחרו בה. רבים מהנבדקים הציגו אכן את שיקוליהם האישיים כמתבססים על זכות האדם ואף על חובתו לדאוג לעתידו, להתפתחותו ולהגשמת עצמו. היו אף מי שסברו, כפי שניסח זאת אחד הנבדקים, ש"בסופו של דבר זה לטובת החברה". יש לשים לב לכך כי אף ששיקולים 'נעלים' אלה הביאו נבדקים לבחור לצאת לשבתון הם לא הביאו אותם לשפוט (בשאלה הראשונה) כי ראוי לד"ר ברנע לצאת לשבתון. בשיפוט המוסרי - כיצד ראוי לד"ר ברנע לנהוג - גברו השיקולים המוסריים (החובה להורים) על השיקולים האישיים, ואילו בבחירה - כיצד הם עצמם היו בוחרים לנהוג - גברו השיקולים האישיים (כגון 'להגשים את עצמם', 'להבטיח את עתידם') על השיקולים המוסריים.

הקשר בין השיפוט לבחירה. השיפוט והבחירה בתהליך המוסרי שלובים זה בזה. ההפרדה בין השיפוט המוסרי לבין ההכרעה (הבחירה) המוסרית אינה חדה. לעתים קרובות, אולי לרוב, אין היא גלויה לעין - בחיי היומיום האחד משולב או אף מובלע באחר. ראיונות עם נבדקים מציעים שלעתים השיפוט המוסרי - כיצד ראוי לנהוג - מביא את האדם מיד לבחירה כיצד לנהוג בפועל, כך שעל פניו הבחירה אינה נפרדת מהשיפוט אלא כבר 'נתונה' בו; ולפעמים הבחירה מקדימה את השיפוט - האדם בוחר מיידית כיצד לנהוג ורק בדיעבד הוא שופט כיצד ראוי לו לנהוג במצב זה, בהתבססו על נימוקים שהוא מוצא (או ממציא) לבחירתו.

במקרים רבים (אולי ברוב המקרים) בחיי יומיום קיים תיאום מלא בין השיפוט המוסרי לבחירה המוסרית. אדם ה'שופט' שראוי לו לבקר את חברו החולה יבחר לנהוג כך. במקרים אלה קשה להבחין בין השיפוט לבחירה. אך במקרים אחרים, דוגמת הדילמה של ד"ר ברנע, האדם מיטיב לדעת את ההבחנה בין שיפוטו לבין בחירתו; הוא מודע לניגוד ביניהם. כשאדם מועל בכספי ציבור, מקבל או נותן שוחד או בוגד או משקר, במקרים רבים (אולי ברובם) הוא מודע לפער בין בחירתו (והתנהגותו) לבין שיפוטו כיצד ראוי שינהג. במקרים אלה הבחירה מלווה בהתלבטות בין השיפוט המוסרי ה'טהור' לכאורה לבין שיקולים אחרים שאינם עולים בקנה אחד עמו. השיקולים האחרים עשויים להיות, כבמקרה של ד"ר ברנע, שיקולים 'גבוהים' (בסולם הצרכים של מאסלו), אך הם עשויים להיות שיקולים תועלתניים, כרווח כספי או כציון גבוה בבחינה. הבחירה להעדיף את השיקולים האישיים, גבוהים או נמוכים, על השיקולים המוסריים מביאה להתנהגות שאנו מכנים 'לא-מוסרית'.

שכל ורגש בבחירה המוסרית. במבט ראשון נדמה שהשיפוט המוסרי (כיצד ראוי לנהוג) מתבסס על השכל, על חשיבה והיסק, שהם מרכיבים מובהקים של שיפוט, ואילו הבחירה נוטה להתבסס על רגש, על נטייה אישית. אך ניתוח (איכותני) של שיפוטי הנבדקים והכרעותיהם בשאלות ובדילמות מוסריות מגלה כי אין זה בהכרח כך. הן השיפוט הן הבחירה יכולים להתקבל מתוך התלבטות ושיקול דעת או ללא שיקול דעת (מודע). כך לדוגמה אין הסטודנט נזקק לשיקול דעת כדי לשפוט שמבחינה מוסרית אסור לו להעתיק בבחינה. איסור זה הוא חלק מתפיסת ה'מצב' (והמושג) של בחינה, בדומה לכך שאסור להרעיש ב'מצב' של קונצרט. והנה למרות שיפוט 'תפיסתי' (אינטואיטיבי לכאורה) זה, שאסור לו להעתיק בבחינה, הסטודנט עשוי לשקול ולהחליט (לבחור) שבמצב הספציפי שלו, לדוגמה כשהבחינה גורלית לתוכנית חייו, הוא מרשה לעצמו להעתיק בניגוד ל'צו מצפוני', בניגוד לשיפוטו המוסרי. בדוגמה זו השיפוט המוסרי (שאסור

לו להעתיק בבחינה) היה מייד ואלו הבחירה המוסרית התקבלה מתוך חשיבה והיסק המקלים על סטייתו מהשיפוט.

שיפוט מוסרי שמתקבל מתוך שיקול דעת, על בסיס נימוקים מוסריים, עשוי להביא לבחירה (החלטה) מיידית כיצד לנהוג בפועל. כזוה המקרה של סטודנט המספר שהתלבט אם לסייע לחברו במבחן בית, אך משהגיע למסקנה (ברמה שיפוטית) ש"אפשר להצדיק זאת מבחינה מוסרית" כדבריו, הוא לא נדרש לשיקול דעת לצורך 'החלטה' כיצד לנהוג; בעצם השיפוט שלו, "מניה וביה" כביטוי, צמחה החלטתו להיענות בחיוב לבקשת החבר. במקרה זה השיפוט המוסרי אכן התקבל לאחר שיקול דעת ואילו הבחירה על בסיס השיפוט היתה מיידית, ללא התלבטות נוספת.

בסיכום: במקרים שהוצגו לעיל הן הבחירה המוסרית הן השיפוט המוסרי עשויים להתבסס על השכל או על הרגש או על שניהם במשולב. הגישה הקוגניטיבית גורסת שבדרך כלל הן השיפוט הן הבחירה מתקבלים מתוך שיקול דעת, אף כי לעתים שיקול הדעת אינו גלוי אלא 'טמון' במבנים או ב'סכמות' שנתקבעו בעבר. גישת הרגש בפסיכולוגיה של המוסר גורסת, לעומת זאת, שהן השיפוט הן הבחירה נובעים או מושפעים מהרגשות שהאדם חש או מצפה לחוש אם ינהג באופן זה או אחר - אשם, בגידה בעצמו, ביזוי עצמי ומבוכת המתבייש בעצמו. למוטיבציה הנובעת מרגשות אלה יש אופי ייחודי - לא (רק) לספק תשוקה (לטווח קצר או ארוך) אלא (גם) למלא תחושת חובה של האדם כלפי עצמו.

מודעות להבחנה בין שיפוט לבחירה. היש אמנם בסיס לטענה שההבחנה בין שיפוט לבחירה בתהליך המוסרי היא מודעת? ואולי אין הם אלא מהלך אחד בתהליך המוסרי? נאמר לעיל שהביטוי הבולט ביותר להבחנה זו הוא הפער בין השיפוט לבחירה, כבדילמה של ד"ר ברנע. אך יש הטוענים שפער כזה אינו אפשרי מלכתחילה, כשם שלא יעלה על הדעת שאדם (רציונלי, שכספו חשוב לו) יבחר לשלם מאה שקל עבור מוצר שהוא יכול לקבל, באותם תנאים, בשמונים שקל. לפי טענה זו, כשהשיפוט ו/או הבחירה הם אינטואיטיביים, ללא שיקול דעת, 'נדמה' לנו שנימוקי

הנבדקים לשני צדי הקונפליקט מבוססים על שיקול דעת ומעידים על מודעות, ומכאן שקיים פער כזה; אך - לפי טענה זו - הנימוקים אינם מעידים על מודעות לכתחילה; הם 'מומצאים' לאחר השיפוט, כך שיסבירו בדיעבד את מה שעלול להתפס בעינינו כפער בין השיפוט של היחיד לבין בחירתו. אולם הטענה שהפער מודע, לעתים אף מנומק, נשענת על תשובותיהם הגלויות של רבים מהנבדקים במחקר בדילמת ד"ר ברנע ובמחקרים דומים. אצל רבים מהם מתגלה היסק מודע (ומהיר בדרך כלל) הן בשיפוט הן בבחירה. המודעות לפער בין השיפוט לבחירה תומכת בטענה שלעתים ההבחנה ביניהם מודעת.

תמיכה בהבחנה כזו מופיעה גם בתשובות סטודנטים רבים שהתבקשו לספר על התנהגות לא-מוסרית שלהם 'בשנה האחרונה' (ללא אזכור ההבחנה בין שיפוט לבחירה). אצל חלקם תוארו השיפוט והבחירה כשלבים מובחנים. גם חסידי הגישה האינטואיטיבית מסכימים שיש שיפוטים ובחירות המצריכים שיקול דעת ומבוססים עליו, בעיקר בתגובה לדילמה מוסרית. כך או כך, נוכח המחלוקת יוגבל הדיון בנושא לפער המודע בין השיפוט לבחירה. במקרים אלה יש בסיס איתן לטענת ההבחנה. התמקדות במקרים כאלה תחדד את התובנות שאנו מבקשים להפיק מההבחנה בין שיפוט לבחירה בתהליך המוסרי.

## נקודות מוצא שונות לשיפוט ולבחירה

להבנת ההבחנה בין שיפוט מוסרי לבחירה מוסרית נתבונן בנימוקים (בעיקר בתשובות לשאלות 'מדוע?') שנבדקים נותנים לשיפוטם ולבחירתם בדילמות מוסריות מעין זו של ד"ר ברנע. ניתוח הנתונים מעלה שההנמקות לשיפוט המוסרי נבדלות מההנמקות לבחירה המוסרית בנקודת המוצא. כשאדם מתבקש לשפוט כיצד ראוי לנהוג מבחינה מוסרית, נקודת המוצא שלו היא הנורמה המוסרית והעקרונות שביסודה. נקודת מוצא זו שוכנת ב'גבהים' כביכול - במושגי הצדק, זכויות האדם וחובת הציות לחוק ולסמכות המקובלת. מנקודת מוצא 'גבוהה' זו האדם 'יורד' לרמה קונקרטית של השלכות הצדק והחובה המוסרית על המצב הספציפי שהוא (או כל אדם אחר) נתון בו - לבחירה כיצד ראוי (לכל אדם) לנהוג. נקודת המוצא של מי שנדרש לבחור כיצד לנהוג בפועל במצבו היא לכתחילה הבוחר והאחרים הקשורים להחלטה המתקבלת, מצבו ומצבם והתוצאות המצופות להם בכל אחת מחלופות ההתנהגות העומדות לפניו. מהערכת המצב הקונקרטי הבוחר 'עולה' לנורמות ונימוקים ברמה מופשטת: זכויות אדם, כללי הצדק והחובה המוסרית. בדימוי מקובל בפילוסופיה ובפסיכולוגיה נאמר כי השיפוט מבוסס על חשיבה 'מלמעלה למטה' ואילו הבחירה - על חשיבה 'מלמטה למעלה'.

נקודת המוצא משפיעה באופן ניכר על השיפוט ועל הבחירה. כשאדם שואל כיצד ראוי לנהוג, דעתו מופנית לנורמות המוסר ולעקרונותיו - שיקוליו האישיים נדחקים הצדה ומשקלם מתמעט. כשאדם נדרש לבחור, דעתו מופנית למצב הנתון; שיקוליו האישיים נמצאים בקדמת התודעה - הוא חושב על תוצאות ההתנהגות ואילו השיקולים העקרוניים נסוגים אחור ואף נחבאים מאחורי מסך. כשם ש'מה שרואים מכאן לא רואים משם' כך גם 'מה שרואים בבחירה כיצד לנהוג בפועל לא רואים בשיפוט כיצד ראוי לנהוג'. בחינת התשובות מעלה שהנימוקים לשיפוט המוסרי בדילמה של ד"ר ברנע התייחסו בעיקר לחובה המוסרית להורים ואילו הנימוקים לבחירה המוסרית התייחסו יותר לתוצאותיה הקונקרטיות כבריאות ההורים וכרגשות האשמה שד"ר ברנע יחוש אם ייטוש את הוריו ומנגד החמצת ההזדמנות לאישור התיאוריה שעמל בה רבות והתסכול שיחוש עקב כך.

לתוצאות המצופות עקב הבחירה (כישלון בבחינה גורלית לעתידי' אם לא אעתיק בבחינה, או הסיכוי לאשש במעבדה בחו"ל את התיאוריה שאני עובד עליה שנים) יש בולטות גבוהה והן עשויות לטשטש, להשטיח או אף להעלים את ההיבט המוסרי במצב הנתון. המחקר מעלה לדוגמה שהחלטות עסקיות חשובות, כאלו הקשורות ברווח או בהפסד משמעותיים, מתקבלות לעתים ללא שימת לב להיבטיהן המוסריים, אם להשפעתן על רווחת העובדים (דוגמת פיטוריהם) או להשפעתן על הציבור (כשמירת הסביבה). התוצאות המצופות - השיקולים הכלכליים - מכסות או מעלימות את השיקולים המוסריים.

האם גם למצב ההפוך, שהיבט הנורמה הוא הבולט בו, יש השפעה דומה? האם בולטות היבט הנורמה והעקרונות עשויה לדחוק לשוליים את היבט האדם, את התוצאות המצופות למעורבים ואת תנאי המצב? דומה אכן שלעתים כך הוא. הטיעונים המוסריים-עקרוניים נראים כגוברים לעתים לכתחילה על כל נימוק אחר - בהיותם מנותקים מהמציאות בהתעלמותם מהתוצאות הצפויות, כגון כשמדובר בערכים 'מקודשים'. רבים סוברים שמסקנת קאנט שאסור לשקר גם במקרה שאמירת האמת תעלה בחיי

אדם (שאסור לשקר ל'רודף', עם סכין בידו, המבקש להרוג אדם ש'נמלט' מפניו) היא דוגמה לכך. במקרה כזה יהיה פער ענק בין האדם הנוהג לפי קאנט (שלא ישקר ל'רודף' ודרך כך יגלה לו היכן מתחבא ה'נמלט'), שהשיפוט המוסרי שלו מקובע ברמה מופשטת של עיקרון מוסרי תוך עמעום יחסי של התוצאות הצפויות מהתנהגותו, לבין נטיית אדם מן השורה (שישקר ל'רודף' ובכך יציל את חי ה'נמלט'), שנקודת המוצא שלו היא התוצאות הצפויות למעורבים במצב. הטענה שלעתים היבט הנורמה והעקרונות, בדמות דתית או אידיאולוגית, מכסה על היבט האדם עשויה להסביר את התנהגותם המתלהמת של 'האנשים הרגילים' שהשתתפו בהרג המוני במלחמת העולם השנייה ושל אנשים העורפים ראשים של בני אדם 'אחרים' בימינו, מתוך עקרונות אידיאולוגיים.

ביומיום נראה שקל יותר 'להיות עיוור' להיבט הנורמה ולהתעלם מנורמות ועקרונות מוסר המנוגדים לאינטרס האישי ואפשר לפרשם לכאן או לכאן, מאשר להיבט האדם, להשפעת ההחלטה שלי על חייהם של אנשים. במצבים ייחודיים לעומת זאת, כמלחמה או כהתלהמות מסיבה זו או אחרת, קנאות ערכית-אידיאולוגית התופסת עצמה כמוסרית עלולה להשתלט על התודעה ולכסות על ההיבט האנושי, על התוצאות הצפויות לאנשים חיים.

### מה קובע את הבחירה המוסרית?

כשאדם מודע לסתירה בין שיפוטו המוסרי לנטיית בחירתו, כבדוגמת ד"ר ברנע, הוא יחוש קונפליקט - לעתים חלש מלהציק לו, לעתים מר - כשלשתי החלופות יש השלכות משמעותיות בעיניו. כיצד יבחר בפועל? זו שאלת-מפתח במחקר המוסריות בפסיכולוגיה. גישות מגישות שונות בפילוסופיה של המוסר מציעות עקרונות משלהן לשיפוט מוסרי - בפרק ב' הוצגו שתי גישות פילוסופיות מרכזיות בנושא זה, הגישה התוצאתית והגישה הדאונטולוגית (בפרק ט' נתייחס לגישה שלישית, גישת הסגולה

הטובה). גישות אלו מציעות תשובות לשאלה 'כיצד ראוי לנהוג'; אך אין הן מספקות תשובות לשאלה הפסיכולוגית - 'כיצד בוחר האדם בפועל'. הגישות הפילוסופיות בנושא המוסר מספקות לפסיכולוג מצע, כיוונים והשערות ביחס לשאלה זאת. וכיוון שהן קשורות למציאות המוסרית איננו מתפלאים לגלות שהעקרונות שהן מציעות אכן ממלאים תפקיד חשוב בתהליך המוסרי. אולם אין בעקרונות מופשטים אלה להסביר את הבחירה המוסרית בפועל. הם אינם מציעים קריטריון לבחירה במצב קונקרטי. כך לדוגמה, לפי הגישה התוצאתית (ובביטוייה המובהק - התועלתנות) אדם מצופה לבחור בהתנהגות שתוצאותיה עשויות להיות מועילות לכלל החברה יותר מההתנהגויות החלופיות העומדות לפניו. אך אין לנו תקן שיאפשר להשוות בין ערכי התוצאות בקונפליקט (כמו בדילמה של ד"ר ברנע) בין חובת אדם להוריו לעומת זכותו למימוש עצמי. או לדוגמה, הגישה הדאונטולוגית מורה לנו (בניסוח פשטני) לכבד את האדם; אך מה טיבו של כבוד (או אי-כבוד) לאדם?

תשובה פסיכולוגית-חברתית טוענת כי אדם יבחר לפי סולם ערכים יציב יחסית (כגון סולם שוורץ); בדוגמה של ד"ר ברנע - לפי החשיבות שהוא מייחס לערך החובה להורים בהשוואה לערך המימוש העצמי, או לערכים חומרניים לעומת ערכים 'רוחניים'. מחקרים אכן מצביעים על מתאם חיובי בין חשיבות ערך מסוים (כגון שוויון לעומת חירות) בעיני אדם לבין הצבעתו בבחירות לנשיאות בארצות הברית. אך תשובה זו אינה מספקת, שכן סולם הערכים משקף את חשיבותם היחסית של ערכים ברמה מופשטת, מעבר לתנאי זמן ומקום; ואילו המשקל שאדם מייחס לערך מסוים במצב קונקרטי, בבחירתו כיצד ינהג בפועל, תלוי במידה מכרעת בתנאי המצב, במה שקרה וקורה עתה ובתחזיותיו לעתיד לקרות. לגורמי מצב יש אכן השפעה רבה הן על השיפוט הן על הבחירה במצבים מוסריים. נקודות המוצא - בשיפוט המוסרי: נורמה ועיקרון, ובבחירה המוסרית: התוצאות המצופות - מושפעות במידה רבה מההקשר הכולל של השיפוט והבחירה. כך לדוגמה כשמוצגת דילמה מוסרית

היפותטית, עם מידע מזערי על תנאי המצב והדמויות המעורבות בו, רב הסיכוי שנקודת המוצא תהיה נורמות ועקרונות המוסר - מה אסור ומה חובה. דילמה היפותטית, כברוב המחקרים בנושא השיפוט המוסרי, מביאה לשיפוט מוסרי 'טהור' (ככל שניתן), שאינו מושפע מ'רעשים' בסביבה, שהרי הדילמה המוצגת מבקשת ל'התעלות' עליהם ובכך היא מתעלמת מהם. כשאדם נתון לעומת זאת במצב קונקרטי ועליו לקבל הכרעה שתשפיע על חייו או החלטה שתשפיע על אחרים שהוא 'רואה' מול עיניו, רב הסיכוי שנקודת המוצא שלו תהיה תנאי המצב והתוצאות המצופות מבחירתו. בין שני קצוות אלה קיימים מצבים שלשתי נקודות המוצא - כללי המוסר ותנאי המצב - יש נוכחות והשפעה על הבחירה. לבד ממשקל כל אחת מנקודות המוצא בסולם הערכים האישי (כגון ערך היושרה לעומת ערך ההצלחה) ולמידה שהקונפליקט הוא 'מוחשי' וקרוב, הן יושפעו גם מגורמים חיצוניים המפנים את תשומת הלב אם לנורמה המוסרית ו/או לתוצאות המצופות. אזכור עיקרון או כלל מוסרי (לדוגמה שהעתקה בבחינה היא הונאה) או דמות מופת עשוי להטות את נקודת המוצא ואת הבחירה בפועל לכיוון העיקרון והחובה המוסרית, ואילו אזכור התוצאות המצופות (הכרזה שכישלון בבחינה לא יאפשר המשך לימודים בחוג) עשוי להטות את נקודת המוצא ואת הבחירה בפועל לכיוון התוצאות והתועלת האישית. השאלה אילו גורמים, ובאילו תנאים, משפיעים על נקודת המוצא של אדם בבחירתו המוסרית עדיין לא זכתה לתשובה מספקת.

מחקרים רבים בפסיכולוגיה חברתית מצביעים על השפעת ההקשר על נקודת המוצא. ביטוי דרמטי להשפעה זו הוא ממצא מפורסם בפסיכולוגיה החברתית: סטודנטים לתיאולוגיה שהיו בדרכם לבחינה בנושא 'השומרונים הטוב' (על ערך העזרה לאדם במצוקה) חלפו על פני אדם שרוי במצוקה בלי לסייע לו. במונחים שלנו בפרק זה נאמר שנקודת המוצא שלהם היתה הצלחה בבחינה, כלומר התוצאה המיידית מהתנהגותם; נקודת מוצא זו השפיעה עליהם עד כדי התעלמות מהתביעה המוסרית במצב.

דוגמה זו מחזירה אותנו לדיוננו בפרק קודם ב'גישה המצבית' להתנהגות המוסרית, הגורסת שתנאי המצב הם הגורם המכריע לה.

הביטחון בשיפוט המוסרי משפיע על הבחירה. הבחירה המוסרית מושפעת מגורמים רבים, גורמים חיצוניים לאדם (כלחץ חברתי) וגורמים פנימיים (כרכיבי זהות). גורם חשוב שאינו מיוחד למצב מסוים הוא מידת הביטחון של האדם בשיפוטו המוסרי. אי-ביטחון בשיפוט עלול לנבוע משלל גורמים, החל בידע לא מספיק ביחס למצב, כגון עד כמה מכת חשמל שאפעיל תכאיב לאחר, ועד לספק ביחס לתוקף המוסרי של חובה, כביחס לתרומת מוח-עצם לטובת אדם זר הזקוק לכך. אי-ביטחון בדוגמה הראשונה עשוי להביא את הבוחר להחמרת-יתר עם עצמו (נבדק המתבקש לתת מכת חשמל לעצמו ולאחר אנונימי, נוטה לתת לאחר מכת חשמל חלשה יותר מזו שהוא מוכן לתת לעצמו, שמא השני רגיש יותר). אי-ביטחון בדוגמה השנייה עשוי לגרום להחלשת תחושת החובה לנקוט התנהגות הנתפסת כמוסרית יותר. ספקות ביחס לתוקף של דרישה או ערך מוסרי נפוצים בתרבות פלורליסטית יותר מאשר בתרבות מסורתית או שמרנית ולכך עשויה להיות השפעה על ההחלטות המוסריות של האדם. ככל שההסכמה בחברה ביחס לדרישה או לאיסור מוסרי רבה יותר הם נתפסים כיותר אובייקטיביים, והתנהגות בניגוד להם נתפסת כרעה יותר. המחקר הבא מדגים זאת.

נבדקים נתבקשו לתרום לקרן המסייעת לילדים במצוקה. מטרת הקרן ואישור רשמי לפעילותה הוצגו בפניהם. הנבדקים תולקו לשלוש קבוצות. בקבוצה אחת, 'הריאליסטית', הנבדקים נשאלו לפני בקשת התרומה: "האם אתה מסכים שיש דברים שמבחינה מוסרית הם נכונים או לא נכונים, טובים או רעים, בכל מקום בעולם?" בקבוצה שנייה, 'ה'אנטי-ריאליסטית', הנבדקים נשאלו, לפני בקשת התרומה: "האם אתה מסכים שהמוסר והערכים מעוצבים על ידי התרבות והמשפחה כך שאין תשובה נכונה מוחלטת לשאלות מוסריות?" בקבוצה שלישית, קבוצת הביקורת, הנבדקים נתבקשו לתרום ללא שאלה מקדימה. השאלה המקדימה בקבוצה הראשונה נועדה לעורר תפיסה של המוסר כאובייקטיבי (כמו  $2=1+1$ ),

מיוסד על 'עובדות מוסריות' בדומה לקביעות מדעיות; בקבוצה השנייה לעומת זאת השאלה המקדימה נועדה לערור תפיסה 'יחסית' של המוסר, לפיה אין 'עובדות מוסריות' ואין אמת מוסרית אחת. הממצאים הראו שהאנשים בקבוצה הראשונה, ה'ריאליסטית', גילו נכונות כפולה לתרום, בהשוואה לשתי הקבוצות האחרות. לענייננו כאן, המחקר מראה שתפיסה אובייקטיבית של המוסר, המביאה ליתר ביטחון בתקפות שיפוטים מוסריים באופן כללי, היא גורם רב השפעה על הבחירה המוסרית. המחקר מראה עוד עד כמה תפיסה זו אינה יציבה - די בחשיפה למשפט קצר בדבר 'אמיתות' השיפוט המוסרי כדי להשפיע עליה. ממצא זה קורא לעיון ומחקר חדים יותר בנושא הבחירה המוסרית, נושא חשוב ביותר לחינוך ולמדיניות הציבור, במיוחד בעידן שרוח ספקנית נושבת בו ביחס לערכים מוסריים.

### תחושת החופש בבחירה המוסרית

התחושה הבסיסית שלנו היא שיש לאדם 'בחירה חופשית', שהתנהגותו היא פרי רצונו החופשי ואינה קבועה מראש ואין גורמים שאין לו שליטה עליהם מכתבים אותה (אם כי היא נתונה לאילוצים מסוגים כאלה ואחרים). זאת בניגוד לגישה דטרמיניסטית שהתנהגות האדם לפיה, ככל אירוע בטבע, היא תוצאת שלשלת סיבות שאינן נתונות לשליטתנו. שאלה זו היא סלע מחלוקת בין גישות למיניהן בפילוסופיה מימי קדם ועד ימינו והיא מופיעה גם בהגות היהודית, לעתים קרובות בהתייחסות לאמירתו הפרדוקסלית של רבי עקיבא בפרקי אבות "הכול צפוי והרשות נתונה" - הכול צפוי מראש, כולל בחירותיו של אדם, ובכל זאת "הרשות נתונה" בידי לבחור כיצד לנהוג. ההנחה שיש לאדם בחירה חופשית, שבהתלבטות בין התנהגויות חלופיות הוא יכול לבחור כרצונו איזו מהן ינקוט ומכאן שהוא אחראי למעשיו - היא בסיסית למוסר. התנהגות שנעשתה בכפייה או שלא בכוונה היא 'מחוי' להערכה מוסרית. אנו חשים

ותופסים התנהגות כמוסרית (או כלא-מוסרית) רק אם היא מתבצעת ללא כפייה, מתוך תחושת בחירה חופשית.

אך השיפוט המוסרי, כיצד ראוי וחובה לנהוג, אינו מותר מקום כמעט לתחושת בחירה חופשית, שהרי הוא נתפס כבעל תוקף אובייקטיבי, לא פתוח לבחירה; כזה שכל אדם בעל ידע והבנה אמור (אף כי לא תמיד מצליח) להגיע למסקנה האחת ה'נכונה', כגון 'אסור לגנוב'. שלא כשיפוט האסתטי לדוגמה, כשאדם חש שבחירתו על הממד 'יפה-מכוער' חופשית במידה רבה, השיפוט המוסרי 'כפוי' עליו. השיפוט שהתנהגות מסוימת היא טובה או רעה מבחינה מוסרית כורך אמנם התלבטות ואי-ביטחון לעתים עקב סיבות כחוסר ידע או כקושי בחשיבה, אך ההתלבטות וחוסר הביטחון כשלעצמם אינם מעניקים לאדם תחושת בחירה חופשית. דווקא החיפוש אחר השיפוט האחד הנכון, החומק ממנו, מבליט את העדר הבחירה החופשית בשיפוט המוסרי - 'אני עלול לטעות; אילו רק היו בידי ידע מתאים וכושר חשיבה מעולה הייתי מגיע למסקנה הנכונה. אך אינני רשאי לבחור (לקבוע) המסקנה הנכונה מה'.

טענה זו, שהשיפוט המוסרי לא נתון לבחירה חופשית, תואמת תפיסה מקובלת בציבור ביחס לשיפוט המוסרי בחיי היומיום. בשאלה מוסרית אנחנו מבקשים לעתים קרובות לשים את עצמנו בעמדת שופט חיצוני ולשפוט באופן 'אובייקטיבי' מה ראוי. אנו חשים שאיננו רשאים לשפוט כרצוננו. ביטוי לכך הוא ניסיונו לשכנע את בן שיחנו ששיפוטנו המוסרי הוא ה'נכון' גם בעבורו - שאין מקום לשיפוט אחר. במהלך חיינו נוכחנו אמנם שאנשים ואפילו הם מכהנים כשופטים עשויים להגיע לשיפוט מוסריים שונים זה מזה באשר לאותו עניין, אך ניסיון אישי זה (ורעיונות הפוסט-מודרניזם) לא הביא לערעור האמונה שיש 'נכון' ו'צודק' אובייקטיביים, שהשיפוט המוסרי אינו נתון לבחירה חופשית. מחקר בשלל תרבויות מעלה שהשיפוט המוסרי נתפס כאובייקטיבי, בדומה כמעט לשיפוט מדעי והרבה יותר משיפוט אסתטי.

לא כן הבחירה המוסרית. אדם חש שהוא חופשי להחליט ולבחור לנהוג בהתאם לשיפוטו המוסרי או לא, לנהוג ביושר או לחטוא, להקפיד על קיצו של יוד או 'להתפשר', אם להיות צדיק גמור או צדיק 'בינוני' או אפילו רשע. תחושת חופש הבחירה המלווה את התהליך המוסרי, תחושה המתגלה בהתלבטויות המוסריות שאנו חווים ושסופרים אוהבים לתאר, תחושה המתגלה ברגשות אשם ובאחריות למעשה, קשורה בהחלטה ובבחירה כיצד לנהוג ולא בשיפוט כיצד ראוי וחובה לנהוג. בהתלבטות המוסרית המביאה להחלטה כיצד לנהוג נוטלים חלק לא רק השיפוט המוסרי התבוני ונורמות החברה אלא גם מכלול התנאים האישיים - האמונות, הרגשות, הערכים והרצונות - כחוויה שלמה הנסמכת על זיכרון העבר ועל ציפיות לעתיד. התלבטויות אלו הן הזירה שהחלטה (הבחירה) המוסרית באה לביטוי בה. האדם חש שיש לו חופש לבחור באילו שיקולים להתחשב ומהו המשקל שיש להעניק להם. אך זאת במסגרת תנאי המציאות שהוא שרוי בה, כולל תכונותיו ונורמות החברה. מסגרת זו 'מצמצמת' לכאורה את חירותו אך אינה מבטלת אותה.

חופש הבחירה נידון הרבה בפילוסופיה ובתורת המשפט והוא גורם מרכזי בשאלת אחריות האדם למעשיו. לענייננו כאן נסתפק באזכור שני מקרים מתקופת השואה המדגימים טפח ממורכבות נושא זה. המקרה הראשון הוא התנהגותם של 'חסידי אומות העולם' שהחביאו - ובכך הצילו - יהודים תוך סיכון רב לחייהם ולחיי בני משפחתם. כאמור לעיל, רבים מהם הסבירו את התנהגותם באמירה מעין "וכי יכולתי לנהוג אחרת?" אמירה המצביעה לכאורה על העדר חופש בחירה. אולם דווקא אמירה זו מבליטה את חופש הבחירה שהיה להם. משתמע ממנה שאת האפשרות לנהוג 'אחרת' - להימנע מהסיכון בהחבאת היהודים - הם דחו על הסף; שתחושת החובה המוסרית להציל חיי אדם גברה על הרתיעה מהסיכון שקיבלו על עצמם. הם פעלו אפוא מתוך בחירה חופשית. תחושת חובה מוסרית אינה נתפסת בעינינו ככפייה. ללא החופש לבחור לכתחילה לא היה מקום לתחושת חובה.

מקרה קיצוני אחר הוא הדילמה הבאה: קבוצת יהודים מתחבאת במרתף מפני חיילים גרמנים המחפשים אותם. אחת מאנשי הקבוצה היא אם לתינוק שיבכותיו מסכנות את חיי האנשים בקבוצה. האם בוחרת לחנוק את תינוקה למוות כדי להשתיקו ובכך להציל את חיי כל האחרים. האם נאמר שהיא פעלה מתוך חופש בחירה? לכאורה היא יכולה לבחור אחרת - לא לחנוק את בנה, אך התוצאה המצופה - רצח האנשים המתחבאים במרתף, בכללם בנה והיא עצמה, וכנראה גם לחץ (לפחות סמוי) של הקבוצה - פגיעה בחופש הבחירה שלה עד כדי איפוסו. בפגיעה זו מעורבת (גם) תחושת חובתה המוסרית להציל את חיי האנשים בקבוצה. מקרה זה מדגים בין השאר את חשיבות הכוונה בעשיית מעשה - ההערכה אם נעשה המעשה מתוך חופש בחירה ואם לייחס לעושה את האחריות למעשה. השוואה בין המקרים שהוצגו מעלה שאלות קשות ובהן: באילו תנאים ייאמר שחופש הבחירה של האדם נפגע במידה המסירה מעליו אחריות למעשהו? האם נדבר על רצף בתחושת חופש הבחירה ומה עומד ביסוד רצף זה? שאלות אלו הן חלק מדיון פילוסופי רחב בנושא הבחירה החופשית בכלל ובמוסר בעיקר, ולא ניכנס אליהן. אך נעיר ששני המקרים שהוצגו קשורים לתקופה ולמצבים כה ייחודיים שאולי אין להשוות בינם לבין המוסריות בחיי השגרה.

## סיכום

הן השיפוט המוסרי (כיצד ראוי לנהוג) הן ההחלטה או הבחירה המוסרית (כיצד לנהוג בפועל), מתקבלים על בסיס שני גורמים עיקריים: הנורמות והעקרונות המוסריים הרלוונטיים למצב זה ושיקולים תועלתניים הקשורים בתנאי המצב ובתוצאות המצופות מההתנהגות. גורמים אלה הם בסיס לנקודות מוצא נבדלות לשיפוט המוסרי ולבחירה המוסרית: נקודת המוצא לשיפוט המוסרי היא נורמות ועקרונות המוסר, הנתפסים כבעלי תוקף אובייקטיבי ואילו נקודת המוצא לבחירה המוסרית היא הערכת תנאי המצב והתוצאות המצופות מההתנהגות. נקודת המוצא לשיפוט ולבחירה מושפעת במידה רבה מההקשר שהשאלה או הדילמה המוסרית מופיעה או מוצגת בו. כך לדוגמה, ככל שהתוצאות המצופות מודגשות ו/או חשובות יותר לאדם, רב הסיכוי שנקודת המוצא תהיה תחזיתו ביחס לתוצאות ההתנהגות.

נקודת המוצא מְפנה את הקשב אם לנורמות ואם לתוצאות המצופות, ועלולה להביא לעמעום ההיבט המוסרי או היבט התוצאות או אף להתעלמות (לאו דווקא מכוונת) מאחד מהם. כשהאדם מודע לפער בין שני ההיבטים הוא יחוש קונפליקט. אין בידינו כלל ברור המשמש בבחירה המוסרית במצב זה. תנאי המצב ישפיעו על ההחלטה גם משום

השפעתם הספציפית על דרך רלוונטית לבחירת עקרונות וערכים בולטים ופרשנותם, אותם שיעלו לצורך ההחלטה. גורם חשוב בקביעת הבחירה המוסרית הוא הביטחון שהשיפוט המוסרי תקף. מידת הביטחון בשיפוט תלויה גם בתפיסה כללית של המוסר כאובייקטיבי או כסובייקטיבי. הבחירה המוסרית היא השלב שתחושת הבחירה החופשית בתחום המוסר מבוססת עליו - החופש לנהוג בהתאם לשיפוט המוסרי או לסטות ממנו, מעט או הרבה. החופש בבחירה המוסרית אינו עושה אותה שרירותית. למרות אי-העקביות (לכאורה) בהתנהגות המוסרית יש להניח כי את הבחירה המוסרית מדריכים כלל או כללים מסוימים. בפרק הסיום נציע כלל כזה - עקרון הזהות המאוזנת.



## **פרק ז**

**מוסר מוגבל והתנהגות לא-מוסרית**



## הקדמה: עד כמה אנו מוסריים?

בדרך כלל אנו מאמינים כי אנשים שאנו חיים עמם, מתרועעים איתם, עובדים ומשתפים איתם פעולה, לומדים ומשוחחים איתם - הם אנשים ישרים, מוסריים. בחיי היומיום ובמחקר הפסיכולוגי אנו מניחים כ'מובן מאליו', שאינו מגיע למודעות ואינו נזקק לה, שבני אדם מוכנים בדרך כלל לוותר על אינטרסים לשם התנהלות ראויה מבחינה מוסרית. אך אנו ערים גם להתנהגות לא-מוסרית של אנשים 'נורמטיביים' לכאורה, מהם אף רמי-מעלה. מדוע איננו בוחרים להיות לא-מוסריים? אם יש לנו בחירה חופשית בין התנהגות מוסרית לבין התנהגות לא-מוסרית ששכרה בצדה - מדוע לא נעדיף את האפשרות השנייה אם אין סיכוי שבחירתנו תיחשף ואין אנו חוששים מעונש או מגינוי בגין בחירתנו? אחד מסדרת ניסויים של הפסיכולוג החברתי דניאל באטסון (ואחרים בעקבותיו), בדק את השאלה. הנבדקים - סטודנטים - התבקשו לבחור על פי ההנחיה הבאה (בתרגום ובעיבוד קל):

אתה משתתף במחקר בתחום הפסיכולוגיה. ניתנת לך האפשרות לבחור בין שתי מטלות שהמחקר מבקש לבדוק: האחת מעניינת ונעימה ואילו האחרת מטרידה ומשעממת. את המטלה האחרת - זו שלא תבחר - יקבל נבדק אחר, שאינו מוכר לך ולא תפגוש אותו. כדי לסייע לך להחליט

איזו מטלה תבחר ואיזו יקבל המשתתף האחר, מוצע לך מטבע שתוכל להטיל, ללא נוכחות חיצונית, ולפי התוצאה לבחור כרצונך איזו מטלה תקבל אתה ואיזו מטלה יקבל המשתתף האחר. אתה רשאי לבחור כרצונך, גם בלי להטיל מטבע.

מה אתה בוחר - ליטול לעצמך את המטלה הנעימה או להטיל מטבע? המחקר העלה שכחצי מהנבדקים בחרו לעצמם, ללא הטלת מטבע, את המטלה הנעימה. החצי השני בחר לקבל מטבע ולהטיל אותו; וראו זה פלא - כ-90 אחוז מאלה שהטילו מטבע בחרו במטלה הנעימה. המסקנה הנחרצת של באטסון היא כי תוצאות אלו משקפות תכונה שכיחה מאוד, לפחות בתרבות שהניסוי נערך בה: צביעות מוסרית: אנשים מבקשים להיראות מוסריים, לכן בחרו להטיל מטבע, אך זאת בלי לנהוג בהתאם לתפיסתם המוסרית.

הנבדקים במחקר זה, סטודנטים באוניברסיטה אמריקנית, נוטים אפוא להעדיף את טובת עצמם על פני טובת האחרים. חציים בחרו לכתחילה במה שישורת את טובתם וחציים בחרו אמנם באפשרות שנראתה להם צודקת יותר (לתת לאחר הזדמנות שווה לזכות במטלה הנעימה) אך רובם הגדול שיקרו, שכן הסיכוי לקבל את המטלה הנעימה בהטלת מטבע הוא רק 50 אחוז לעומת 90 אחוז שבחרו מטלה זו בפועל. סדרת הניסויים של באטסון תומכת לכאורה בטענה שהאדם הוא 'צבוע מוסרי' - הוא נוטה להעמיד פנים שהוא מוסרי (לפחות בתרבות שהמחקר נערך בה), ומכאן שהמוסריות נתפסת בעיניו כתכונה חיובית חשובה, אך אין הוא נוהג בהתאם לכך. צביעות מוסרית - באטסון אומר - היא תכונה דומיננטית באדם.

האומנם מאשש המחקר של בטסון את טענתו? הרי מלכתחילה ניתן לנבדקים היתר לבחור כרצונם ואיננו יודעים כיצד המצב (ההקשר) או הטלת המטבע (תרגיל משעשע? הימור משחקי-תחרותי?) נתפסים בעיניהם. בחירת הנבדקים במטלה ה'טובה', גם ב'מסווה' של מזל בהטלת המטבע (הדרך ההוגנת, לכאורה), אינה מספקת לתיוג בחירה זו כ'לא-מוסרית'. איננו מצפים - ודאי שאיננו דורשים - שבמצבים כבניסוי

המתואר יותר אדם על יתרון שנפל בחלקו. איננו מצפים שאדם המחכה בתור לקניית כרטיס לקונצרט יוותר על מקומו לטובת מי שעומד אחריו בתור כשאין סיבה מובהקת (כגון נכות האחר) לנהוג כך: בוודאי כזה יש ביטוי להערכה עצמית נמוכה (ו/או להתנשאות על פני האחר) יותר מהתחשבות באחר.

המחקר מביא אותנו להרהר בשאלה שהוצגה בתחילת הפרק. הוא מראה שרוב גדול של אנשים 'נורמטיביים' (בתרבות שנחקרה) אינם מוכנים לוותר על נוחותם, על האינטרסים שלהם, גם כשוויתור כזה נתפס בעיניהם (לפחות בעיני אלה שבחרו להטיל מטבע) הוגן יותר; שהם מוכנים לשקר למען נוחותם; שחשוב להם להיראות מוסריים (ולכן לבחור להטיל מטבע) גם במחיר שקר והעמדת פנים.

התנהגות לא-מוסרית - התנהגות הפוגעת בזולת ונוגדת את נורמות המוסר המקובלות בחברה - היא תופעה רווחת בעולמנו, היום כבעבר. בני אדם משקרים, גונבים, מענים, מטרידים מינית, משחדים ונוטלים שוחד, בוגדים, מפירים הבטחות, מעליבים ומשמיצים ועוד כהנה וכהנה התנהגויות הפוגעות באחרים כשמוסכם על הכול שהן 'לא-מוסריות'. אנו מוצאים תופעות רבות של התנהגות הנתפסת בעינינו כלא ראויה לא רק של יחידים אלא גם (בהכללה שיש בה משום האנשה) של ארגונים חברתיים כמוסדות ציבור, כמפלגות וכמדינות; תופעות כהפליה על בסיס מגדר, גזע ודת, העסקת אנשים בתנאי עבדות, התעלמות ממחלות וממצוקות של המונים ועד להרג 'לא הכרחי' של חפים מפשע. הוגי דעות בכל תחומי המחשבה והמעשה, מהמקרא דרך הובס ופרויד, הצביעו על ה'רוע' באדם.

מהניסיון היומיומי עולה שבדרך כלל אנחנו מאמינים שבן שיחנו נוהג בהתאם לדרישות המוסר, וביתר דיוק - בהתאם לתפיסה המקובלת בציבור כיצד ראוי לנהוג מבחינה מוסרית; איננו חושדים שהוא 'צבוע מוסרי'. אמון הדדי, תכונה העומדת בבסיס היחסים החברתיים, נשען על הניסיון האנושי לאורך ההיסטוריה ולרוחב מצבי החיים, כמו גם על ניסיונו האישי. האמונה שבן שיחנו הוא 'מוסרי' עומדת ביסוד

הפרק הנוכחי, העוסק בהתנהגות לא-מוסרית: רוב בני האדם נמנעים רוב הזמן מהתנהגות לא-מוסרית (כגון גניבה) גם כשרווח אישי בצדה וגם במצבים שאין סיבה חיצונית (כפחד מעונש או מגיבוי) להימנעות זאת. אנשים מתנדבים לעזור לשכנם אך גם לאדם זר השרוי במצוקה אף שאין כל סיכוי שיקבלו תגמול (חיצוני) על כך. חשוב אפוא לאדם 'להיראות' מוסרי, כפי שטוען באטסון, אך אין בכך משום צביעות אלא ביטוי לחשיבות המוסריות בעיניו, לתפיסה שהמוסריות היא תכונת-על של האדם. אדם המבקש להיראות כמי ש'שומר על דיאטה' ואף על פי כן מרשה לעצמו לעתים להתענג על עוגת קצפת - בידיעה שהדבר מנוגד לדימוי שהוא מבקש ליצור בעיני עצמו ובעיני אחרים - אינו צבוע, אינו מעמיד פנים שהוא מקפיד על דיאטה: הדיאטה חשובה לו ורצונו והשתדלותו להיראות כמקפיד עליה מעידים על חשיבותה בעיניו אפילו יחרוג ממנה לעתים.

אי אפשר להתעלם משני הפנים הללו של האדם - הפן 'הטוב' והפן 'הרע', מוסריותו ואי-מוסריותו, כל אחד מהם מוגדר על פי שלילת השני. בתפיסה המקובלת הפן הטוב בא לכיטוי בהתחשבות באחר ובחברה - בהתנהגות המכבדת את זכויות האחר ותואמת את הנורמות המקובלות בחברה; והיפוכו - בהתנהגות שאינה מתחשבת באחר ופוגעת בזכויותיו כשאינן לכך הצדקה ובהתנהגות המפירה את הנורמות המקובלות בחברה. תיאור זה מצביע על קונפליקט אפשרי בין שתי נטיות בסיסיות באדם: הנטייה לסיפוק אישי לסוגיו - סיפוק צרכים ביולוגיים, חברתיים ואישיים, והנטייה לצדק והרמוניה חברתית שביטויה הוא התחשבות באחר ובחברה (כולל בנורמות הרווחות בה) ותרומה להם. אפשר להסביר נטיות אלו, שלעתים קרובות מושכות לכיוונים מנוגדים, כבעלות ערך הישרדותי ומקור אבולוציוני. המוסר מכוון לאזן ביניהן. המוסר המקובל 'מכיר' בזכות האדם לספק את צרכיו ונטיותיו ולפעול לקידום האינטרסים שלו, ובאותה עת הוא גם תובע את חובתו לרסן את סיפוק תשוקותיו ונטיותיו האנוכיות ולהביאו להתחשב באחר ובחברה ואף לתרום לקידומם.

ענייננו בפרק זה הוא בהתנהגות ברמה הבין-אישית: לא ב'התנהגות' מדינות ומוסדות חברתיים, בעיקר כזו המתגלה בחוקים מפלים, באי-שוויון חברתי, במלחמות, בדיכוי 'אחרים'. אין שיעור לחשיבות נושאים אלה, אך הם מצריכים עיון ודיון לגופם. הגורמים הפועלים במסגרת מדינה וארגון קשורים באלה המשפיעים על ההתנהגות המוסרית של היחיד אך אינם זהים להם (הקשר בין אתיקה של מסגרת קבוצתית-פורמלית, כמדינה וכצבא, לבין מוסריות במסגרת פרטית, כמשפחה וכחברים, לא נחקר די. מחקירות אנשים מושחתים ופושעי מלחמה עולה כי יש מקום להבחין ביניהם). גם לא נדון בשאלת הרוע - התנהגות יחידים וקבוצות המכוונת לכתחילה לפגיעה באחרים, ללא כל הצדקה ולעתים מתוך הנאה (סאדיזם), נושא המצריך מחקר כשלעצמו.

התנהגות לא-מוסרית היא תופעה שכיחה בכל רובדי החברה ומעבר למסגרותיה, החל במשפחה ובבית, דרך בית הספר, האקדמיה ומקום העבודה ועד למוסדות פוליטיים. העתקה בבחינה בבית הספר ובאוניברסיטה היא דוגמה מובהקת להתנהגות לא-מוסרית מודעת. תלמידים וסטודנטים יודעים שחל איסור להעתיק בבחינה, ואף מבינים שיש בכך עיוות מוסרי; עם זאת המחקר מעלה שהעתקה בבחינה היא תופעה רווחת במוסדות לימוד (אך נציין שהמחקר מראה גם שיש מוסדות וכיתות שהתנהגות זו נדירה בהם).

העניין בהתנהגות לא-מוסרית נובע לא רק מחשיבות הנושא מבחינה חברתית פרקטית (לנושאים כחינוך מוסרי, אתיקה בכלכלה ומלחמה בפשע) אלא גם מבחינה תיאורטית - להבנת התפקוד המוסרי באופן כללי. חקר ההתנהגות הלא-מוסרית מפנה את מבטנו לכלל הגורמים הנוטלים חלק בתפקוד המוסרי ובהם אלה ש'מפריעים' להתנהגות המוסרית. מבט רחב זה פורש לפנינו את ההקשר החי, הדינמי והדרמטי שאדם מתפקד בו, בזירה שתשוקות, אינטרסים אישיים ולחצים קבוצתיים מתמודדים בה באיסורים ובחובות שהתפתחו במהלך ההיסטוריה - בנורמות חברתיות שהופנמו; זירה שמתחרים בה ערכים אישיים וחברתיים שסותרים לכאורה זה את זה, זירה שהאדם שרוי בה בקונפליקט עם עצמו. גם אם נגביל את

עצמנו לצד הגלוי של התהליך המוסרי, לא נוכל להתעלם מההתנגשות בין רגשות עזים ומנוגדים ונטיות מורכבות ומקוטבות בתהליך זה. עיון בנושא ההתנהגות הלא-מוסרית אמור לסייע לנו להרחיב את מפת הגורמים המשפיעים על מוסריות האדם ובכך להיטיב להבינה.

המחקר הפסיכולוגי בוחן אמפירית את ההסברים האפשריים להתנהגות הלא-מוסרית היומיומית. הסברים כאלה מוצגים בחלקו הראשון של פרק זה. הם מתבססים בעיקר על מחקרים בהתנהגויות ספציפיות המקובלות כלא-מוסריות - העתקה, גניבה, מרמה. רוב המחקרים אינם מתייחסים לתופעת ההתנהגות הלא-מוסרית בכללה, מעבר למצבים ספציפיים; לעתים בהנחה (סמויה) שההתנהגות הלא-מוסרית שנבדקת (כשוחד) משקפת נטייה להתנהגות 'לא-מוסרית' גם במצבים אחרים, לעתים בהנחה שכל התנהגות לא-מוסרית עומדת בפני עצמה, תלויה תוכן ומצב, ואין להכליל ממנה להתנהגויות לא-מוסריות אחרות.

בחלקו השני של הפרק, בכותרת 'מוסריות מוגבלת', תוצג טענה כללית בנושא ההתנהגות הלא-מוסרית. תעלה הטענה שההסברים המקובלים להתנהגות לא-מוסרית הרווחת אינם מספיקים. יוצעו קווים לגישה רחבה לנושא ההתנהגות הלא-מוסרית, גישה הבנויה על שתי הנחות: א. שהאדם חותר להיות 'טוב ומוסרי דיו' אך לא בהכרח 'טוב ומוסרי מושלם'; ב. שכל התנהגות בתחום המוסר 'נרשמת' בזיכרון לא רק כשלעצמה, כגון 'העתקתי בִּבחינה במתמטיקה', אלא גם באופן כללי, כ'התנהגתי באופן לא-מוסרי'. לפי הנחות אלו האדם מחשב מעין 'מאזן מוסרי' של מעשים רעים וטובים שעשה בהתאם לחומרתם או צדקתם. ייתכן שלמאזן, רישום וחישוב של מעשים רעים וטובים, בייחוד בעבר הקרוב, יש השפעה על תפיסת אדם את עצמו כ'אדם טוב' (יותר או פחות) ועל התנהגותו בתחום המוסרי-ערכי. אפשר שתהליך זה מתקיים גם בהערכת האחר - תפיסתו כאדם טוב יותר או פחות.

## הסברים להתנהגות לא-מוסרית

אם כפי שנטען לעיל האדם נוטה לכתחילה להיות 'מוסרי' - לנהוג בהתאם לנורמה המוסרית המקובלת - אזי להתנהגות החורגת מכך נדרש הסבר. אדם גדל בחברה ומגיע לריסון תשוקותיו והאינטרסים שלו, אם דרך הבנה ואם דרך הפנמה, והוא מתפקד במסגרת החברה - מה גורם לו להתנהג בניגוד לחינוך שספג במרוצת שנותיו ובניגוד לציפייה ממנו בחברה שהוא חלק ממנה? להלן יוצגו שלושה הסברים כלליים להתנהגות לא-מוסרית; לכל אחד מהם יש כמה גוונים. הסברים אלה אינם מוציאים זה את זה ולעתים הם משולבים זה בזה.

פגם בשיפוט המוסרי. סוקרטס ייחס את ההתנהגות הלא-מוסרית לידע לקוי או להעדר הבנה באשר למותר ולאסור - אילו היו לאדם ידיעה והבנה מלאות, מדויקות ועמוקות של ה'טוב', סבר סוקרטס, היו מעשיו כולם טובים. כאלפיים וחמש מאות שנה מאוחר יותר הסכים עמו הפסיכולוג קולברג ופיתח בהשראתו תיאוריה פסיכולוגית הגורסת שהתנהגות הנתפסת בעינינו כ'לא-מוסרית' נובעת משיפוט מוסרי לקוי המבוסס על חשיבה לא מפותחת או אף מעוותת לגבי החובה המוסרית (יש להבחין בין ידע מוטעה כגון זיהוי אדם - אזרח תמים - בזירת מלחמה כאויב המתנכל לך, לבין שיפוט מוסרי לקוי - לפי תפיסה רווחת - כגון שאינני חייב לשקול אם האיש ההולך לקראתי בזירת מלחמה הוא אזרח או חייל שכוונתו להתנכל לי). מחקרי קולברג ועמיתיו מגלים שעם העלייה בגיל ובניסיון חברתי מורכבות השיפוט המוסרי והעיקרון המונח ביסודו עולה. עיקרון זה הוא בסיס לא רק לשיפוט המוסרי במשמעות המצומצמת של המושג 'שיפוט' - כיצד ראוי לנהוג, אלא גם להנעה המוסרית המתבססת - לפי קולברג - על הגיון האדם והבנתו. הבנה לקויה עלולה אפוא להביא להתנהגות הנתפסת בחברה כלא-מוסרית.

חשיבה מוסרית בשלב גבוה נדרשת לשיפוט 'נכונים' מבחינה מוסרית. כשאנו מציגים לנבדקים טיעונים ונימוקים להחלטה בדילמה מוסרית, הטיעונים והנימוקים בשלב גבוה (בסולם השלבים של קולברג)

נתפסים בעיניהם כ'נכונים' וכמשכנעים יותר מהשיפוטים בשלב נמוך יותר; הנמקה מוסרית בשלב נמוך נתפסת כמוגבלת וכמטעה, כזו העלולה להביא להתנהגות לא-מוסרית. אדם בשלב שלוש בסולם קולברג (שלב רווח מאוד גם בין מבוגרים) ישפוט שההתנהגות הנכונה במצב מוסרי היא זו שאנשים חשובים לו (כהורה, כמורה או כמנהיג חברתי) מצפים ממנו שינקוט. שיפוט ברמה זו עלול להביא את האדם להתנהגות המקובלת כלא-מוסרית. אפשר ששיפוט ברמה זו (המושפע מתנאי המצב ולא רק משיפוט מוסרי ברמה 'נמוכה') היה גורם חשוב לציות להוראות הנסיין במחקר הנודע של מילגרם.

הסבר זה להתנהגות לא-מוסרית - כנובעת משיפוט מוסרי לקוי - תואם חלק מניסיון החיים: לעתים קרובות אדם שהתנהג באופן לא-מוסרי בעליל תופס ושופט התנהגות זו כמותרת או אף כמוצדקת. הטיות ועיוותים בשיפוט המוסרי, שנשענים לעתים על תפיסות אידיאולוגיות, עלולים לגרום עוולות קשות. הסבר זה מתייחס לא רק לעוולות 'גדולות', שהתקשורת מלאה בדוגמאות להן, כרצח המונים משבט אחר, אלא גם ל'חטאים קטנים' כהעתקה בכחינה או כהטרדה מינית.

קולברג התמקד בצד הקוגניטיבי-התפתחותי של התהליך המוסרי וראה בשיפוט מוסרי ב'שלב נמוך' (בסולם שלו) תחנה הכרחית בהתפתחות ה'נורמלית' של מוסריות האדם. במעבר לשיפוט בשלב גבוה יותר, 'עקרונות' השלבים הנמוכים (כגון עקרון התועלת-לעצמי בשלב 2 או ההזדהות עם אדם הנתפס כחשוב ליחיד בשלב 3) אינם נעלמים; עקב גורמים שונים הם עשויים לצוץ ולהשפיע על השיפוט ודרכו על ההתנהגות. גורמים כסמכות חיצונית תקיפה (הורה סמכותני, מנהיג כריזמטי, נסיין העוטה חלוק לבן), ערך מקודש או נורמה חזקה (איסור הפלה, בעבור רבים), ריגושים חזקים (כשנאת הזר או כפחד קיצוני מפני האדם שמולך) עלולים לפגום בשיפוט המוסרי ולגרום להתנהגות הנתפסת כלא-מוסרית. זיהוי גורמים כעין אלה עשוי לסייע בתיקון פגמים בשיפוט וכן במניעת התנהגות לא-מוסרית.

בהסבר ההתנהגות הלא-מוסרית כנובעת משיפוט לקוי בכללים גם מקרים שבשיח הציבורי נוטים לראות אותם כ'הונאה עצמית' - מושג בעייתי מבחינה עיונית (מי מונה את מי? האם אדם יכול להונות את עצמו?) ושנוי במחלוקת בין חוקרים. למרות בעייתיותו (ההנחה המובלעת שאפשר להדחיק ידיעה מהמודעות) המושג מופיע בשיח השגור וכן בעיון הפסיכולוגי. הוא מתייחס למקרים בהם האדם מכיר בכך שהתנהגותו אינה תקינה אך משוכנע בצדקתה - בעקבות תהליך 'שכנוע עצמי' מוטה שאינו תקף הגיונית. הונאה עצמית נועדה 'לבטל' אי-נוחות או דיסוננס עקב חוסר עקביות בין המעשה שעשה לבין הידיעה שאין זה מעשה ראוי מבחינה מוסרית. סטודנט עשוי לדעת שהעתקה בבחינה היא מעשה רע אך 'לשכנע עצמו' - בלי שיהיה מודע לכך - שבמצבו הספציפי היא מוצדקת לחלוטין, לדוגמה נוכח זלזול המורה בהוראת הנושא. במקרה זה הסטודנט מודע לכך שהעתקה בבחינה נוגדת את הנורמה המוסרית אך אינו מודע לכך שהצידוק שבחר נועד 'להכשיר את השרץ'. ליקוי זה בידע אינו ידע 'מוטעה', המוציא את מעשה ההעתקה מתחום המוסר. המעשה והליקוי חד הם. כך הדבר גם ביחס להפליה על בסיס שייכות לקבוצה מסוימת, כגזע, כדת, כלאום וכמעמד. לעתים קרובות הפליה כזו מושתתת על אמונות ושיפוט פגומים: על תפיסת האחר כבעל תכונות וכוונות 'רעות' ואף כאדם נחות. אמונות אלו כרוכות ברגשות דחייה כלפי הזר ואף בגועל וברתיעה ממנו.

חולשת הרצון. הסבר רווח להתנהגות לא-מוסרית, שכבר נידון בפילוסופיה היוונית הקדומה, מייחס אותה לחולשת הרצון. במקרים רבים האדם המתנהג באופן לא-מוסרי עושה זאת, לפי הסבר זה, בניגוד ל'רצונו'; במאבק הפנימי המתחולל בו, התשוקה והפיתוי לנקוט התנהגות לא-מוסרית, בציפייה לעונג ולסיפוק אינטרסים אישיים, גוברים על נטייתו להיות 'אדם טוב' ולהימנע מהתנהגות לא-מוסרית. גם כשאדם יודע ומבין ושופט נכונה שהמעשה שהוא עומד לעשות הוא רע מבחינה מוסרית ולכן הוא רוצה להימנע מעשייתו, חולשת רצונו (הטוב) גורמת לתשוקתו

לגבור. בתיאור זה יש מודעות לחולשת הרצון - האדם חש שתשוקתו גברה על רצונו. אך חולשת הרצון עלולה להיות לא-מודעת - האדם בונה לעצמו נימוקים המצדיקים את התנהגותו ובכך מתעלם-כביכול מחולשת הרצון העומדת ביסוד התנהגותו.

המושג 'חולשת הרצון' מניח - בהקשר המוסרי - שקיים 'כוח רצון' עצמאי המתערב בקונפליקט בין תשוקה ואינטרס אגואיסטיים לבין שיקולים מוסריים. זאת בדומה למושג האני (האגו) של פרויד, המתווך בין ה'סתמי', מאגר היצרים והתשוקות, לבין 'האני העליון', הרשות המוסרית. המושג 'חולשת הרצון' כורך בעיות קשות מבחינה עיונית ונידון הרבה בפילוסופיה ובפסיכולוגיה, אך עיון זה הוא מחוץ לטווח דיונונו.

הסבר ההתנהגות הלא-מוסרית כנובעת מחולשת הרצון מבוסס בראש ובראשונה על תחושת האדם שמתנהל בו לעתים כעין מאבק פנימי בין 'רצונו' לנהוג באופן מוסרי לבין כוח המפתה אותו לנקוט התנהגות לא-מוסרית. תחושה זו באה לביטוי לא רק בכך שחולשת רצון היא הסבר מקובל בשפת העם להתנהגות לא-רציונלית בכלל ולעבירות בתחום האתיקה בעיקר ('הוא חלש אופי', 'הוא לא עמד בפיתוי') אלא גם בגילויים שונים של התרבות - בדת, במיתוס ובספרות ("איזהו גיבור הכובש את יצרו"). ה'כוח המפתה' אינו מצומצם לתשוקות פנימיות (כבסיפור על אודיסאוס שביקש ממלחיו לכבול אותו כך שיוכל לשמוע את זמרת הסירנות בלי ליפול ברשתן; או בהתמכרות להימורים או לסמים); הוא עלול להיות חיצוני, כלחץ חברתי או כנסיכות קיצונית המביאים להתנהגות לא-מוסרית. התנהגותם הלא-מוסרית של 'אנשים רגילים' (כשמו של ספר העוסק בנושא זה) בגרמניה בתקופת שלטון הנאצים מוסברת לעתים כנובעת מלחץ חברתי ומחולשת הרצון לעמוד מול לחץ זה. אולם רבים מ'אנשים רגילים' אלה 'השלימו' בדיעבד עם המצב ובראיונות עמם לא ייחסו אותו לחולשת רצון. הסוציולוג זיגמונט באומן מצביע על המעטים שמרדו מתוך סיכון גבוה כסימן לכך שגם

במקרים קשים אלה רצון האדם לשמור על אנושיותו עשוי להיות חזק עד כדי עמידה בלחץ החברתי.

למחקר האמפירי בנושא חולשת הרצון יש כמידת המורכבות (הפילוסופית) של המושג כשלעצמו. שאלה מרכזית כאן היא האם נוכל להצביע על ביטויים מובהקים של ה'רצון' המוחלש ועל גורמים המשפיעים על כוחו בנוגע להתנהגות המוסרית. ממחקרים בתחום חולשת הרצון עולה במשתמע שלמושג יש ערך הסברי-תיאורי לכמה תופעות פסיכולוגיות חידתיות (כהתנהגות לא-רציונלית למיניה). אך דומה שלפי שעה רב הנסתר על הגלוי.

אדישות מוסרית. התנהגות לא-מוסרית עשויה לנבוע מחולשת הרגשות הקשורים לממד המוסרי או אף מהעדרם - שאז נפגעת המודעות לממד המוסרי וכן הערכת חומרתו של מצב נתון. אפשר לקרוא לכך 'אדישות מוסרית'. הסבר זה נסמך על מקרים שאדם יודע כי מעשהו עומד לפגוע באחר ולגרום לו צער, ושהוא מנוגד לנורמה מוסרית; הוא גם יודע שמי שנוהג כך נתפס כאדם לא-מוסרי; ועם זאת אין הוא חש אי-נוחות בעשיית המעשה - לא אכפת לו להיות נתפס ככזה כל עוד הוא אינו נפגע; קיים נתק אצלו בין השיפוט המוסרי לבין המוטיבציה המוסרית. הדוגמה הקיצונית להתנהגות מסוג זה (ולאדם מסוג זה) היא התנהגות הפסיכופת - אדם שאינו חש רגש כלשהו נוכח מצוקת הזולת ואין בו עכבה פנימית מפני פגיעה באחרים כל עוד אין הוא חושש שיענש. לפי הסבר זה אפשר לדבר על רצף במידת האכפתיות המוסרית, למן אכפתיות מוסרית גבוהה המביאה להתנהגות מוסרית קפדנית בטווח רחב של עניינים ועד לאכפתיות מוסרית נמוכה מאוד כדי העדר קשב ואי-התחשבות בהיבט המוסרי של מעשה. מידת האכפתיות עשויה לשקף תכונת אישיות, כרגישות מוסרית, או כנובעת מתפיסה תרבותית-קבוצתית של המעשה ותוצאותיו (כביחס לעבדות או לדיכוי האישה) ו/או מהשפעת גורמי-מצב למיניהם, כצפייה בתוכנית טלוויזיה שעבירה מוסרית מסוג זה שגורה בה. בין שני הקצוות הללו, האכפתיות הגבוהה והאכפתיות

הנמוכה, נמצא הרוב הגדול של בני האדם שהאכפתיות המוסרית שלהם היא בינונית, אך גבוהה דיה כך שבדרך כלל, אם כי לא תמיד, הם יימנעו מהתנהגות לא-מוסרית.

דוגמת הפסיכופת ממחישה את תפקיד הרגשות המוסריים בהימנעות מהתנהגות לא-מוסרית. במקרים רבים רגשות כחמלה וכאשמה המתעוררים באדם עם כוונתו לעשות מעשה, מניעים את עשייתו או מונעים אותה. הכחשה, צמצום והשטחה של רגשות אלה, כגון בהתעלמות מההיבט המוסרי של מעשה או בהתרחקות ממנו, מחלישים את הכוח המניע והמדרבן או המעכב והמרסן של הרגשות ואף מכחידים אותו. תוכן הרגשות המוסריים ועוצמתם מושפעים מגורמים חיצוניים, כגון דרך הצגת המעשה בתקשורת, ומגורמים פנימיים - כאמונות וכעמדות. אידיאולוגיה גזענית המקלה בערך החיים של בני גזע אחר משפיעה על הרגשות כלפי בני גזע זה ובדרך זו על הקשב להיבט המוסרי ועל השיפוט המוסרי ביחס אליהם. דוגמה זו מצביעה על שילוב גורמים קוגניטיביים ורגשיים בהשפעה על ההתנהגות המוסרית. קשה לחלוק על הטענה שבמקרים רבים האמונה, דתית או אחרת, מחלישה או מבטלת רגשות כרחמים וכבושה, מעוררת ומחזקת רגשות כשנאה וכקנאה וכך מביאה להתנהגות לא-מוסרית (ולעתים היא מחזקת רגשות מוסריים חיוביים שהם חלק מייעודה). סיפוריהם של 'אנשים רגילים' רבים שהשתתפו במעשי עוול נוראיים והצדיקו אותם הם עדות לכך.

הסברים הקשורים באילוצי המציאות ובהקשר החברתי. שלושת ההסברים שהוצגו: שיפוט מוסרי לקוי, חולשת הרצון ואדישות מוסרית, מייחסים התנהגות לא-מוסרית לגורמים פנימיים (המושפעים מגורמים חיצוניים). לפי גישה זו, תיקון ההתנהגות מצריך את תיקון האדם מהבחינה הקוגניטיבית, הרגשית והרצונית-התנהגותית. יכולתנו להשיג את התיקון מוגבלת מאוד. גישה אחרת לנושא מפנה את מבטנו לגורמים חיצוניים - גורמי 'מצב' המשפיעים על האדם ומביאים אותו להתנהגות לא-מוסרית. גורמי מצב נתונים לכאורה לפיקוח ולשליטה, אם מצד סמכות

חיצונית כהורים אם מצד האדם עצמו (כהימנעות מהליכה למועדון לילה ביודעו שהוא עלול להשתכר). אך לעתים קרובות הם קשורים בגורמים תרבותיים ופוליטיים. דוגמאות לגורמי מצב הן מידת הפיתוי (הסיפוק או השכר המצופים) בתוצאות המעשה המתוכנן, מוסכמות חברתיות, לחץ חברתי, המעמד הסמכותי של מגבה ההתנהגות, ועוד. המחקר הפסיכולוגי מציג דוגמאות מבהילות להשפעת גורמי מצב. דוגמאות להשפעת כוח הסמכות הן הממצאים המדהימים של מילגרם ושל זימברדו, שהוזכרו בפרק קודם. למעלה מ-60 אחוז מנבדקיו של מילגרם צייתו להוראת נסיין לתת ל'נבדק' מכת חשמל - גם כשנאמר להם שבכך הם מכאיבים לו מאוד ואף גורמים לו נזק ומסכנים את חייו. במחקרו של זימברדו, סטודנטים שנבחרו באקראי להיות 'סוהרים' (לתקופת הניסוי) נקטו התנהגות פוגענית ביחס לחבריהם שנבחרו באקראי להיות 'אסירים' בפיקוחם. מחקר זה הופסק מוקדם מהמתוכנן עקב החומרה בהתנהגות ה'סוהרים' כלפי חבריהם.

תולדות האדם - וההווה בכללן - מספקות עדויות מזעזעות להשפעת גורמי מצב ועמדות סמכות על התנהגות לא-מוסרית. אך גם מי שעדויות אלו מוכרות לו ייבהל מממצאים כשל מילגרם וזימברדו. לא רק מעצם הפגיעה באנשים שלא עשו כל רע ולא רק משום טיב הנבדקים במחקרים אלו (שכללו סטודנטים באוניברסיטאות עילית בארצות הברית) אלא משום ה'קלות' שבה סמכות-לכאורה (אדם עטוי חלוק לבן, בניסוי של מילגרם) ומצב-לכאורה (הדמיית בית סוהר, בניסוי של זימברדו) מביאים אנשים 'נורמטיביים' לנהוג בניגוד לנורמות מוסריות רבות עוצמה, שבתנאים רגילים לא היו מעלים בדעתם להפירן. נבדקים אלה תפסו את עצמם כמוסרניים; שיפוטם המוסרי, רמת ביקורתם העצמית ואכפתיותם המוסרית היו 'נורמליים' ביומיום. המחקרים שהוזכרו מדגימים בתנאי מעבדה את מה שהיה אפשר להסיק מההיסטוריה האנושית - שהמוסריות שברירית ושסמכות וכוח הניתנים לאדם עלולים להשפיע על התייחסותו לנתונים לפיקוחו עד פגיעה בהם ללא כל הצדקה. כל זה היה ידוע, אך

הנטייה היא להדחיק ידיעה זאת. רק כך אפשר להסביר את התדהמה שאחזה באנשי עיון ומחקר, כמו גם בקהל הרחב, עם פרסום תוצאות המחקרים הללו.

מכניזמים לנטרול אי-נחת מוסרית. הפסיכולוג אלברט בנדורה, איש תורת הלמידה החברתית, מציע מסגרת כוללת להסבר התנהגות לא-מוסרית, נושא שנחקר בעיקר סביב התנהגויות ספציפיות (כגון העתקה בבחינות). בנדורה מרחיב את מבטנו בנושא זה מהאדם לסביבה שהוא פועל בה, תוך דגש בהקשר החברתי. הוא מניח שאדם נמנע מהתנהגות לא-מוסרית משום שזו גורמת לו לחוש אי-נחת בסתירתה את נטייתו להיות 'אדם מוסרי' ובכך את נטייתו הבסיסית להתנהגות עקבית. כשההקשר החברתי ותנאי המצב מאפשרים לו 'לנטרל' את תחושת אי-הנחת בהתנהגות לא-מוסרית העולה בדעתו, רב הסיכוי שהוא יתפוס התנהגות זו כניטרלית או אף כמוצדקת מבחינה מוסרית. בנדורה תיאר כמה דרכים, או בלשונו 'מכניזמים', המשמשים ל'הינתקות' מהמוסר, ל'נטרול' המשמעות המוסרית של התנהגות ובכך למזעור אי-הנחת ממנה או להשטחתה; חלקם קשורים להסברים שהועלו לעיל. ממחקריו עולה ששימוש במכניזמים אלה, הקשורים בתנאי המצב, גורם להתנהגות לא-מוסרית.

המכניזמים העיקריים שבנדורה מצא במחקריו הם: א. תפיסת ההתנהגות הלא-מוסרית כ'מוצדקת', כגון 'הבחינה לא היתה צודקת [ועל כן מותר לי להעתיק]' או 'כולם מעתיקים; אם לא אעתיק אקבל ציון נמוך שלא בצדק'. במכניזם זה השפה משמשת כלי 'כיבוס' ההתנהגות הלא-מוסרית באמצעות הצגתה כתיקון אי-צדק במערכת. ב. הכחשת האחראיות למעשה או צמצומה, כגון בייחוס המעשה להוראות 'סמכות' לגיטימית (כעין 'קיבלתי הוראה', כבמחקר של מילגרם); או הטלת האחראיות למעשה על רבים ('הקבוצה') כך שהאחראיות האישית מצטמצמת. ג. הערכה מוטה ומעוותת של תוצאות המעשה כדי 'הלבנתו' ('העלמת המס לא תפגע באיש', 'העתקת שאלה אחת [בבחינה] אינה משנה', 'העלבון הזה לא יהרוג אותי'). ד. תפיסת האדם שכלפיו מופנית ההתנהגות הלא-מוסרית

כאשם וכנחות, כזה שפגיעה בו אינה בגדר מעשה לא-מוסרי; ובמקרים קיצוניים - כתת-אדם ואף כרשע וכשטני, שפגיעה בו היא מעשה חיובי. התנהגות לא-מוסרית בעסקים - 'בכוונה' ו'שלא בכוונה'. בתחילת המאה הנוכחית, בעקבות מעשי מרמה בחברות-ענק מכובדות בארצות הברית, גבר העניין בהתנהגות לא-מוסרית בתחום הכלכלה והעסקים. מחקרים ב'אתיקה התנהגותית' מבקשים לגלות גורמי מצב המביאים אנשים 'נורמטיביים', כבעלי משרות בכירות בתחום העסקים, להחלטות שיש בהן סטייה מהמוסר המקובל. חוקרים בתחום זה מדגישים את ההבחנה בין התנהגות לא-מוסרית 'בכוונה' לבין התנהגות לא-מוסרית 'שלא-בכוונה'. בהתנהגות לא-מוסרית 'בכוונה' האדם יודע שהתנהגותו לא-מוסרית אך הוא 'נגרר' אליה בהדרגה (כבניסוי של מילגרם - מציות להוראה לתת מכת חשמל בעוצמה נמוכה לציות להוראה לתת מכת חשמל בעוצמה גבוהה) בהשפעת גורמים מצביים וחברתיים. אדם 'נגרר' להתנהגות לא-מוסרית בתחום העסקים עקב לחץ להצליח בתפקיד, כגון להגדיל את רווחי החברה שהוא מנהל; או בתחום ההשכלה - עקב לחץ תחרותי - להשיג ציונים גבוהים או לפרסם מאמרים רבים. התנהגות לא-מוסרית היא 'לא-בכוונה' כשאדם אינו קשוב להיבט המוסרי של המצב שהוא נמצא בו - דעתו נתונה כליל לשיקולים אחרים; או כשאינו מודע לכך שהתנהגותו אינה תואמת את נורמות המוסר. אי-מודעות זו נתמכת במכניזמים מעין אלה שבנדורה מתאר, או גם בשיפוט מוסרי לקוי כגון שיפוט מוטה מתוך נאמנותו לחברה שהוא עובד בה. במקרים רבים אי-המודעות משקפת 'הונאה עצמית'. התנהגות לא-מוסרית 'שלא-בכוונה' באה לביטוי בקשת התנהגויות רחבה, למן הפליה אתנית או מגדרית דרך החלטות עסקיות הממוקדות ברווח כספי בלבד בלי לשים לב לפגיעה באנשים (כגון בפיטורי עובדים) ועד להעלבת אנשים יומיומית.

### סיכום ההסברים המקובלים ביחס להתנהגות לא-מוסרית

ההסברים שהוצגו להתנהגות לא-מוסרית, כאלה המתייחסים לתכונות האדם ו/או לתנאי המצב, קשורים לשלושת הרכיבים המרכזיים בתפקוד המוסרי: לרכיב הקוגניטיבי - ליקוי או עיוות בתפיסת המצב או המעשה ובהבנתם; לרכיב הרגשי - אדישות רגשית לעבירה מוסרית או להיבט המוסרי של מצב, ולרכיב הרצוני-התנהגותי - חולשה בבקרת האדם על התנהגותו. לכל אחד מהסברים אלה יש תמיכה אמפירית ביחס להתנהגות לא-מוסרית מסוג מסוים. לעתים קרובות נובעת ההתנהגות הלא-מוסרית מכמה גורמים הפועלים במשולב. כך לדוגמה אדם חלש-רצון, שאינו מצליח לבקר את התנהגותו, מוצא לה הצדקה כלשהי ובכך מנטרל את משמעותה המוסרית.

ההסברים שהוצגו אינם מתייחסים להבחנות דקות ובעלות השפעה בגורם הנידון, כגון סוגי הליקוי בשיפוט המוסרי, בחולשת רצון ובאדישות מוסרית, ובמידתם. אך די בהם להיווכח במורכבות הנושא. ההסברים אינם מוציאים זה את זה, ואפשר לקבל את כולם כתקפים לשלל מצבים ולמגוון אנשים. הסברים אלה מוכרים לנו מהניסיון היומיומי והמחקר מגבה אותם בממצאים אמפיריים. אך האם אלה הסברים מספקים?

## מוסריות מוגבלת

ההסברים שהוצגו לעיל רחוקים מלכסות את טווח ההתנהגות הלא-מוסרית במלואו ביומיום, לדוגמה התנהגות לא-מוסרית שמקורה ברצון להביע מחאה או אף מרד כנגד החברה. מגבלה חמורה יותר היא שאינם מסבירים התנהגות לא-מוסרית מהסוג השכיח ביותר: עבירות מוסר הנעשות במודע ובמכוון ובבקרה עצמית - עבירות הנעשות לא מתוך ידע והבנה לקויים, לא מתוך אדישות מוסרית, לא מתוך חולשת רצון וללא נטרולן. ניקח לדוגמה את תופעת ההעתקה בבחינה באוניברסיטה. ההסבר הקוגניטיבי לעבירה זו - כנובעת מפגם בשיפוט - הוא מופרך; הסטודנט יודע ומודה שהעתקה בבחינה היא שקר והונאה ומודע לכך שיש בה פגיעה בסטודנטים אחרים. גם ההסבר הרגשי לעבירה זו - שמקורה באדישות מוסרית - אינו תקף. סטודנטים רבים מודים שהעתקה בבחינה מלווה בהרגשת בושה בפני עצמם ובאי-נחת, אך זוהי אי-נחת ש'אפשר לחיות איתה', לדבריהם. אין הם אדישים לרמייה שבהעתקה - ולכן רוב המקרים הם מנסים לנטרל אותה או להצדיקה. רבים אומרים במפורש שמעשה ההעתקה הוא חריג, שבדרך כלל אין הם מרשים לעצמם להעתיק גם ללא חשש שההעתקה תתגלה. חשוב להם אפוא לשמור על הערכתם העצמית כאנשים ישרים. הם אכן תופסים את עצמם ככאלה תוך מודעות לכך שלעתים התנהגותם לא-מוסרית בעליל.

גם ההסבר ההתנהגותי-רצוני - שמקור העבירה בחולשת רצון ובהעדר בקרה עצמית - אינו מתאים למקרים כהעתקה בבחינה באוניברסיטה. הסבר זה מתאים למצבים שאדם מאבד את השליטה בהתנהגותו, כלחץ חברתי, כשכרות או כפיתוי חריגים בעוצמתם, מצבים שקשה להתמודד בהם. אך עבירות יומיומיות רבות נעשות כשלאדם יש בקרה על התנהגותו. סטודנט המעתיק בבחינה או בתרגיל-בית וסוחר המשקר ללקוחו נוהגים כך לא מתוך איבוד שליטה על עצמם אלא מתוך בחירה מודעת ולעתים מתוכננת מראש להעדיף (במצב הייחודי שהם מצויים בו) את האינטרס האישי על שיפוטם המוסרי. מכניזמים של נטרול שבנדורה מצביע עליהם, כמציאת צידוק להתנהגות לא-מוסרית, במקרים רבים אינם מוחקים כליל את תפיסת החטא ואת תחושת אי-הנחת הנלווית לה.

לפנינו אפוא 'סוג' ייחודי של התנהגות לא-מוסרית: כזה שאדם יודע ומבין שהמעשה שהוא עומד לעשות הוא לא-מוסרי; הוא אינו אדיש להתנהגות זו - הוא חש אי-נחת לפני המעשה ואחריו; ויש לו בקרה על התנהגותו - הוא חש שהחלטתו לנהוג כפי שנהג התקבלה בבחירה חופשית, שהחלטה לא נכפתה עליו; לא גורם חיזוני ולא גורם פנימי שאין לו שליטה עליו (כהתמכרות לסם) כפו אותה. ולמרות כל אלה הוא מרשה לעצמו לנהוג כך. ההסברים שסטודנטים נותנים (בשאלון אנונימי) ל"התנהגות לא-מוסרית שלך השנה" מגלים שרבים מהם מודים אכן ש'הרשו' לעצמם התנהגויות מסוג זה ביודעין ומתוך שיקול דעת; ועדיין הם תופסים עצמם כ'מוסריים'. כביטוי החשוף של אחד הנבדקים: "אדם לא יכול ולא חייב להיות צדיק גמור" - כלומר להיות 'צדיק' בכל עת ובכל מצב. מדבריו משתמע שהוא מרשה לעצמו להיות צדיק 'לא-גמור' ועדיין לחוש שהוא מוסרי.

נבדקים אלו אינם פורקים מעליהם את עול המוסר; עדות לכך היא התנצלותם בגין התנהגותם הלא-מוסרית. הם שמים אכן גבול ל'רשות' שהם נוטלים לעצמם לחטוא. בשאלון (אנונימי) שנתבקשו לתאר בו ולהסביר מעשה לא-מוסרי שעשו ביודעין ובמכוון 'השנה', נבדקים ציינו במפורש כי ההתנהגות שתיארו היתה 'חריגה' ולא בכל מצב הם ירשו

לעצמם לנהוג כך. לדבריהם, לא ירשו לעצמם התנהגות שיש בה פגיעה 'של ממש' באחר ולא ירשו לעצמם חריגות 'רבות' מהנורמה המקובלת. הגבולות 'שהנבדק אינו "מוכן לחצות" הם אישיים - יש שאינם מרשים לעצמם (כמעט) כל סטייה מוסרית (מלבד "שקר קטן פה ושם"); יש המרשים לעצמם סטיות 'סבירות', כאלו ש"אפשר לחיות איתן"; יש האומרים שזה קורה רק 'לפעמים', 'לא יותר מדי'; ויש המשתמשים במכניזם ההצדקה (משלל סוגים). כל אלה מעידים שהם שמים גבול לרשות שהם נוטלים לעצמם לחטוא.

הגבולות שאדם מעמיד לעצמו מסייעים לו לתפוס את עצמו כ'מוסרי למדי'. זאת למרות המקרים שנהג באופן לא-מוסרי. אפשר לומר כי האדם שואף אמנם לשמור ככל האפשר על מוסריותו אך לעתים הוא מסתפק בהתקרבות ליעד הנכסף ואינו חש חובה להשיגו (זאת בדומה לטענת הכלכלן הרברט סימון שלעתים אנשים מסתפקים במודע בקבלת החלטה 'רציונלית למדי' אך לא מלאה - מושג ה-satisficing בתחום קבלת-החלטות). זוהי 'מוסריות מוגבלת'.

הציטוטים הבאים (מתשובות סטודנטים ישראלים) מאששים את תיאור המוסריות המוגבלת שהוצגה ופרשנותה. הם גם מצביעים על כמה תנאים שאדם נוטל לעצמו בהם זכות להפר נורמה מוסרית. סטודנטים נשאלו בין השאר אם 'יעתיקו' (כשיהיה להם צורך בכך) בבחינה בסטטיסטיקה שהציון בה יקבע אם יוכלו להמשיך בלימודיהם בפסיכולוגיה, תחום שהם רואים בו את עתידם. הם התבקשו גם להסביר את החלטתם ולנמקה. היו נבדקים שענו בדומה לתשובה הבאה: "בשום אופן לא אעתיק. זה ילווה אותי כל החיים" (איננו יודעים אם אכן התכוונו לנהוג כך). אך נבדקים לא מעטים, שללא ספק הבינו אל-נכון את משמעות ההעתקה בבחינה, הודו שבמקרה המתואר בשאלה הם ירשו לעצמם להעתיק. הנה כמה משפטים מתשובות שהתקבלו במחקר: "זה [להעתיק בבחינה] חמור אבל אני חושב שבמצב הזה הייתי מרשה לעצמי"; "הייתי מעתיק. את הכישלון בבחינה לא אוכל לתקן; את הכישלון המוסרי אוכל לתקן"; "זה [העתקה בבחינה זו] לא עושה אותי אדם רע"; "אדם טוב אינו מתעלם

מעתידו המקצועי"; "גם במוסר אתה צריך להתפשר לפעמים". תגובות אלו מראות שאדם מרשה לעצמו לנהוג באופן לא-מוסרי כשהתנהגות זו מונעת פגיעה בעתידו ו'מחיר' ההתנהגות בהתאם למוסר המקובל הוא גבוה מאוד. הפרת הנורמה המוסרית עשויה להיתפס בעיניו כ'פשרה'. הוא יודע שאין בהנמקתו 'להלבין' את חטאו, אך עקב חשיבות התועלת שההתנהגות הלא-מוסרית תביא לו הוא מרשה לעצמו 'סטייה זמנית' מדרך-הישר. ויש המתכנן (במובלע) לפצות בעתיד על כישלונו המוסרי ובכך להצדיקו: "אם אצליח בבחינה יתאפשר לי לתרום לחברה יותר מאשר אם אכשל."

הרשות שאדם נוטל לעצמו לחטוא אם 'מחיר' ההתנהגות בהתאם למוסר גבוה מאוד (פגיעה בעתידו המקצועי) מגלה שבעיני רבים מילוי הצו המוסרי נתפס אמנם כמחייב וכגורם ראשון במעלה בהחלטה כיצד לנהוג, אך אין הוא נתפס כחובה מוחלטת, כזה הגובר בהכרח על שיקולים שלא מתחום המוסר. התפיסה ששיקול מוסרי גובר לכתחילה על שיקול מסוג אחר אינה המצאה של פילוסופים; היא מקובלת גם בציבור הרחב. טיעון כמו: "אני זקוק מאוד לכסף כדי 'לקנות אופנוע' [או אף כדי 'לצאת ללימודים בהרווארד'] ולכן ארשה לעצמי לשדוד את הבנק" נראה לנו מופרך מעיקרו: אינטרס אישי אינו מצדיק עבירה מוסרית. ועם זאת, נבדקים רבים מערערים על התפיסה שהתביעה המוסרית גוברת בהכרח על שיקולי האינטרס האישי. בין הנבדקים שבחרו להעתיק בבחינה היו שהסבירו את בחירתם בכך שאדם 'רשאי' לעתים להפר צו מוסרי עקב שיקולים אישיים. יתרה מזו, יש מהם שהסבירו, במפורש או במובלע, שלאדם "יש זכות לדאוג לאינטרסים של עצמו" ולתת עדיפות לשיקולים אישיים, לעתים עד כדי סטייה בולטת מנורמה מוסרית. ניתוח למעלה ממאה שאלונים מעלה שנבדקים (סטודנטים) רבים מודים שסטייתם מהמוסר במצבים ייחודיים היא אכן מעשה הראוי לגנאי, אך אין היא הופכת אותם לאנשים 'לא-מוסריים'.

אך עד היכן מגיעה זכות האדם 'לדאוג לאינטרסים של עצמו' - להעדיף צרכים ורווחים אישיים על שיקולים מוסריים? הפילוסוף פיטר סינגר

תובע מכל אדם לחוש אחריות לחייהם של ילדים בעולם השלישי כפי שהוא חש ביחס לחייהם של ילדים בסביבתו הקרובה. ומכאן, לפי סינגר, על כל אדם מוטלת חובה לתרום חלק ניכר מהכנסתו ומזמנו לטובת ילדים ואנשים במצוקה. משמעות תביעה זו היא שאדם נדרש לוותר על רבות מפעילויותיו ומתוכניותיו שאינן חיוניות אך הוא תופס אותן כמכוננות את חייו, כהליכה לקונצרטים או כ'פרויקטים אישיים' (כביטוי של הפילוסוף ברנארד ויליאמס) למיניהם, לטובת סיפוק צרכים חיוניים של אחרים בעולם הגדול. תביעתו של סינגר היא דוגמה לתפיסת מוסר תובענית, המשאירה מרחב צר לסיפוק צרכים ואינטרסים אישיים. יישום תפיסה זו בהתנהגות, כלומר ויתור על פעילויות ועל תוכניות אישיות חשובות לשם תיקון עולם, מציג דרישה שהאדם ה'רגיל' (או לפחות אנשים רבים) לא רק מתקשה לעמוד בה אלא גם רחוק מלהסכים עמה. התפיסה שאין פסול בכך שאדם דואג לעצמו או אף ש'ראוי לאדם לדאוג לעצמו' אינה מצמצמת למקרים 'דרמטיים' (כבדוגמה של ד"ר ברנע, שהובאה בפרק קודם: חוקר המתלבט אם לנטוש למשך שנה את הוריו הקשישים - שהוא בנם היחיד - ולצאת לשבתון החשוב לו מאוד; או להצליח במבחן שיקבע אם 'אוכל להמשיך בלימודי'). ביטויה השכיח של תפיסה זו הוא ב'פשרות' מוסריות יומיומיות, כ'שקרים לבנים', כהפרת הבטחה, כהתחמקות מעזרה לאדם במצוקה, כדיווח לא מדויק על שעות עבודה, ועוד ועוד. סטודנט עשוי לחשוב שהעתקה בבוחן או בעבודת בית היא סטייה 'סבירה', כזו שאינה הופכת אותו ל'לא-מוסרי'. הוא רואה לפניו את כלל התנהגותו בעבר ובעתיד, ולנוכח כל אלה ה'זיתור' ה(לא)-מוסרי עשוי להיתפס בעיניו כבעל משמעות מועטה בלבד ואף כבלתי נמנע. יתרה מזו: לעתים המעשה הלא-מוסרי מוערך מנקודת מבט 'גבוהה', שמעבר להווה, והוא נתפס לא רק כמוצדק אלא גם כראוי מבחינה מוסרית. בעיני חלק מנבדקינו הדרישה למוסריות יומיומית 'מלאה' נתפסה כ'אוטופית'. מאחורי תפיסה זו עומדת המחשבה ש'המוסר' לא יכול להיות מנותק מטבע האדם ומאילוץ המציאות, ואלה מצריכים לעתים פשרה מוסרית. ניתוח הנימוקים שנבדקים נתנו לעבירות

המוסר שלהם מגלה שלעתים האדם 'מתקומם' כנגד תובענות המוסר ומורד במכוון-כביכול בתפיסת הראוי שלו עצמו.

נחזור עתה בקצרה לממצאים שהוצגו בתחילת הפרק ולמסקנה שבני אדם נוטים להיות 'צבועים מוסרית'. ההתנהגות הלא-מוסרית שכיחה למדי, כפי שעולה מעבודתו של באטסון, ובני אדם אכן מתאמצים להיראות מוסריים. אך לפי גישת 'המוסריות המוגבלת' הסטיות המוסריות השכיחות אינן מעידות שהאדם הוא 'צבוע מוסרי'. בדרך כלל או לפחות לעתים קרובות האדם מודע לקיומן ואינו מתכחש להן. הוא מעריך אותן כ'מעשים לא ראויים' במסגרת מוסריותו המוגבלת, אך זו נתפסת בעיניו כ'חולשה' בלתי נמנעת בהתנהגות האנושית. הוא מבקש אמנם להיתפס כמוסרי אך לא בהכרח כצדיק תמים.

בפרק הבא יוצג מושג 'הזהות המוסרית' כבסיס לגישה אישיותית למוסריות - גישה הבוחנת את המוסריות נוכח אישיות האדם בכללותה. לפי גישה זו התנהגות לא-מוסרית מהסוג השכיח משקפת תפיסה רווחת, אף כי לא מנוסחת, שהאדם חותר לאיזון בין צרכיו לבין ערכיו ולבין שלל רכיבי זהותו. הוא שואף להגיע ל'זהות מאוזנת', כזו שבתנאים מסוימים מותירה מקום להעדפת השיקול האישי על השיקול המוסרי. בפרק ט' נדון במושג זה במסגרת תפיסת המוסריות כרכיב בזהות האישית.





חלק שלישי  
השאיפה להיות 'טוב'



## פרק ח

### זהות אישית וזהות מוסרית





“לא, לא אעתיק, לא אכתים את עצמי כאדם לא-מוסרי” - זוהי תשובת סטודנט לשאלה (בשאלון אנונימי לכיתה גדולה) אם היה ‘מעתיק’ בבחינה בסטטיסטיקה שתקבע אם יוכל להמשיך בלימודיו בפסיכולוגיה. תשובה זו מצביעה גם היא על החשיבות הניתנת למוסריות בדימוי העצמי, זו שהטעם להתנהגות מוסרית ולהימנעות מהתנהגות לא-מוסרית מושתת עליה. תפיסת העצמי עולה בתשובות לא מעטות לדילמות מוסריות ובמחקרים העוסקים בשאלת המוטיבציה המוסרית. בעיני הסטודנט שציטטנו, ‘העתקה’ בבחינה מכתימה את ‘עצמו’ והכתם הוא היותו ‘לא-מוסרי’. כתם זה נחשב בעיניו כה חמור שאין צורך לנמקו. לעתים תפיסה זו נרמזת בעקיפין, לעתים היא מנוסחת במפורש (בתשובת סטודנט אחר): “אף על פי שחשוב לי להיות אדם ישר, במקרה זה ארשה לעצמי להעתיק.” טעם מסוג זה מופיע לעתים לצד טעם חברתי: “הדימוי שלי בעיני עצמי ובעיני החברה חשוב לי יותר מציון במבחן.” בדוגמאות אלו הטעם להימנעות מהעתקה מבוסס על תפיסת האדם את עצמו כמוסרי - תפיסה הנקראת ‘זהות מוסרית’. בפרק זה נדון ב‘זהות המוסרית’, במשמעותה ובמקורותיה וכן בהשלכותיה על המוטיבציה המוסרית ועל ההתנהגות המוסרית. השימוש במושג זה קשור במושג כללי יותר

ומותנה בו - 'הזהות האישית' (או לעתים לשם קיצור - ה'זהות'), מושג שעולה תכופות בעיון ובמחקר במדעי החברה, לא תמיד במשמעות זהה. בשימוש בספר זה הכוונה במושג 'הזהות האישית' היא לתפיסה הכללית שיש לאדם על אודות עצמו ה'אמיתי' - התכונות החשובות לו. הזהות המוסרית היא רכיב מרכזי בזהות האישית, לצד רכיבים אחרים, כזהות מגדרית, זהות לאומית, זהות אידיאולוגית וזהות מקצועית. רכיבים בזהות האישית מתנגשים כביכול או מתחרים ביניהם: כמה מזמנו ופעילותו יקדיש אדם למשפחתו, להתקדמותו בעבודה, למעשים טובים, לתרומה לחברה, לתחביביו ועוד. כל אחד מרכיבים אלה נתפס בעיני רבים כחשוב להם 'באמת' וכדורש ביטוי - שני אפיונים בסיסיים של הזהות האישית. חקר המוסריות והבנתה אינם יכולים להסתגר בתחום המוסר ולהתעלם מהשפעת רכיבי הזהות האישית האחרים על התנהגות האדם ומכאן על מוסריותו. הבנת המוסריות מצריכה אפוא לפנות מקום ולהביא בחשבון גם תפיסות-עצמי בתחומי חיים אחרים, לצד תפיסת העצמי-המוסרי. המושגים 'זהות אישית' ו'זהות מוסרית' שיידונו כאן הם אבני-יסוד לגישה כללית למוסריות שתוצג בפרק הבא - 'גישת הזהות המוסרית' (ואילולא השימוש בפרסומי-עבר בכינוי זה היה ראוי לכנותה - מסיבות שנראה בהמשך - גישת הזהות האתית).

### הזהות האישית

משחר ילדותו האדם מבקש להכיר את סביבתו ולהבינה - הוא חותר לדעת מה קשור למה ומה מביא למה; הוא משיג זאת באמצעות חושיו וביכולת חשיבתו המביאה אותו לידע ש"מעבר למידע הנתון" (כדברי הפסיכולוג ג'רום ברונר) - מעבר לידע שמושג בחושים. כך לדוגמה התינוק מגלה קשר בין חיוכו לחיוך אמו; אדם מבוגר מגלה את הקשר הדו-כיווני בין הפרת נורמה לבין כאוס חברתי ומגיע להבנת קשר זה ולהשתמעויות הנובעות ממנו. הכרתך את המציאות החברתית משמעה

בראש ובראשונה הבנתך את הסיבות והטעמים להתנהגות האנשים סביב, החל בהורים, דרך אנשים הקשורים בך במעגלים הולכים ומתרחבים וכלה בחברה כמכלול מורכב. ובחתירתו להכרת המציאות ולהבנתה, האדם מבקש להכיר גם את עצמו - את גופו, את הרגליו, את תשוקותיו ורגשותיו, את יכולותיו ונטיותיו, את חולשותיו. חתירת האדם להכרת עצמו משולבת באופן הדוק והכרחי לא רק בהכרת האנשים סביבו אלא גם - מאוחר יותר - בהבנת היחסים החברתיים והמבנה החברתי. האדם לומד להכיר את עצמו דרך יחסיו עם האנשים סביבו ועם החברה כמכלול, תוך השפעתם על עיצובו שלו.

הכרת המציאות, הפיזית והחברתית, כרוכה בהערכת המציאות. כשם שהילד מבחין בין גדול לקטן ובין הרבה למעט, כך הוא מגיע גם להערכת מעשה או מצב כנעים או כלא נעים, מושך-דוחה, וברמה כוללת יותר - הערכה על הציר 'טוב-רע', שהוא (לפי מחקרי הפסיכולוג צ'רלס אוסגוד ועמיתיו) ממד מרכזי במשמעות כל מילה ומושג. עם העלייה בגיל אדם מגיע להערכה, מודעת או סמויה, של רצונותיו, נטיותיו והרגליו, כתכונות טובות יותר או פחות. קריטריון מרכזי להערכות אלו הוא באיזו מידה תורמת התכונה לסיפוק צרכיו ולהשגת מטרותיו וכן אלה של אהוביו ושל הכלל במציאות הפיזית והחברתית שהוא שרוי בה. ההערכות הללו לא יישארו סבילות; האדם ישאף לשפר - ולפתח - אותן תכונות מתכונותיו שהוא מעריך כטובות, כשם שישאף לתקן (מי יותר מי פחות) אלו מתכונותיו שהוא מעריך כטובות פחות.

בדומה לנשימה ובדומה לתפיסה הישירה והמיידיית של המציאות בחושים, הצורך להבין את המציאות והנטייה לשיפור המצב הם כה בסיסיים (בהיותם תנאים הכרחיים להישרדות המין ולהישרדות היחיד) שבדרך כלל אין מודעות להם. כך הדבר גם בנוגע להערכות על הממד טוב-רע: חלקן נשארות בתחום הרגש (הרגשת נעימות או אי-נעימות ביחס לכישרונך התיאטרלי) ואינן מגיעות לניסוח ברמה מודעת. אך כשמתעורר באדם קונפליקט ביחס להערכתו (את עצמו או את זולתו),

לדוגמה אם כישרון מוזיקלי חשוב בעיניו והוא מגלה שכישורו בתחום זה מוגבל, או אם חברו לעבודה מעורר בו הן משיכה הן דחייה, תתעורר בו מודעות להערכותיו - הוא יקדיש להן יתר תשומת לב ויחזור להבינן באופן רחב ועמוק יותר. עם זאת, כשהפגיעה בו קשה (הוא יגלה לדוגמה שאינו עומד על דעתו אלא נכנע לאחרים) הוא ייטה להגן על עצמו באמצעות פרשנות או עיוות בתפיסת המציאות או הדחיקתה.

כשאדם מעריך את עצמו הוא מבחין בין תכונות החשובות לו מאוד לתכונות חשובות פחות. הבחנה זו עומדת ביסוד הזהות האישית. המונח 'זהות אישית' משמש לתיאור תפיסת האדם (לאו דווקא באופן מודע) את עצמו ה'אמיתי' - "מי אני באמת ולא כלפי חוץ" (כביטוי אחד הנבדקים). הזהות האישית עונה כביכול לשאלה 'אילו דברים בחיי חשובים ומהותיים לי, כאלה שבלעדיהם לא אהיה מי שהנני?' יש להבחין בין 'דימוי עצמי' - התמונה שיש לאדם על אודות האופן שאחרים תופסים אותו: תערובת תכונות גלויות יחסית (גופניות, רגשיות, התנהגותיות) שחלקן חשובות פחות בעיניו - לבין הזהות האישית הבנויה מתכונות, מערכים וממטרות החשובים לאדם מאוד והוא רואה אותם כמכוננים אותו (דוגמת חברות-אמת או העניין והכישרון המוזיקלי בעבור אחדים). אלה הערכים המרכזיים של האדם, ה'הערכות החזקות' בלשון הפילוסוף צ'רלס טיילור, המבחין בינן לבין הערכות 'חלשות', ערכים שחשיבותם בעיניו מעטה יותר (מבחינת מיהו 'באמת') כגון הישגיו בהדיפת כדור ברזל.

הזהות האישית בנויה בחלקה מבחירה חופשית של האדם (לפחות בעיניו) הנסמכת על הגיונו ועל ניסיונו, ובחלקה מהשלמה עם מצבו - אילו צי המציאות וההיסטוריה שלו. כשאנו מצביעים בבחירות או בוחרים מתפריט במסעדה אנו חשים שבחרנו מתוך חופש; השייכות למשפחה ולעם לעומת זאת וכן תכונות גופניות ורגשיות הטבועות בנו, נתפסות בעינינו ככפויות. אך גם באשר לתכונות אלו האדם חש את עצמו חופשי לבחור כיצד להתייחס אליהן ולפרשן - אם לאמצן באורח פעיל כחלק מזהותו האישית או לרסנן ולהפחית בחשיבותן (כדי התעלמות מהן). הזהות האישית מתפתחת ומתקיימת תוך מתח בין תחושת בחירה

חופשית בשאלה 'מי אני' לבין הכרה באילוצים שעלי להתאים את עצמי להם. בתקופה הבתר-מודרנית, שמרחב החופש לבחור אורח-חיים הוא רחב בה יחסית, לאופן שאדם תופס את עצמו יש חשיבות רבה בעיצוב אישיותו והתנהגותו.

הפסיכואנליטיקאי אריק אריקסון ואחרים בעקבותיו טוענים ש'זהות אישית' חשובה לתפקוד התקין. היא מקנה לאדם את תחושת קיום האני והמשכיותו מעבר לזמן - מהעבר להווה ולקראת העתיד, ומעבר לשלל המצבים שפעל ויפעל בהם - אתמול הייתי חייל, היום אני פעיל שלום ובקרוב אהיה ליצן בהודו ובכל אלה אני אותו 'אני'. הזהות האישית מקנה לאדם תחושת 'אני' מובחן מאחרים ועם זאת תחושת שייכות לקבוצה, מעין עוגן המבטיח את יציבות תחושת ה'אני' ובכך מאפשר תפיסת אחריות ומתן משמעות לחיים. היא מקנה לו בהירות בנוגע לעצמו (מי אני באמת?) וכן כיוון ומוטיבציה בבואו לקבוע את הדרך שיבחר בה (לאן מועדות פני, מה הן חובותי ועל מה אינני מוכן לוותר). הזהות האישית היא בסיס לפעילות האדם כ'סוכן' פעיל השולט בחייו ומעצבם. עדויות אמפיריות, כמו גם הניסיון היומיומי, מצביעים על כך שהאדם שואף להיות נאמן לזהותו, לאשש אותה ולתת לה ביטוי; הוא חותר לעקביות ולהרמוניה בין זהותו להתנהגותו. הוא יוזם פעולות הנותנות ביטוי לזהותו, כתברות פעילה בקבוצה אידיאולוגית, ונוטה להימנע מפעולות שאינן מתיישבות עמה, עד נטישת קבוצה שהשתייך אליה. נאמנות לזהותו נתמכת ומחוזקת בציפיות סביבתו החברתית לעקביות בהתנהגותו ולהמשכיותה ומועצמת ברגשות חזקים המתעוררים ומתפתחים באדם כלפי רכיבי זהותו (כגון ביחסו לעמו או למוזיקה). הזהות האישית היא אפוא מעין מדריך-על וכוח מניע להתנהגות. המוטיבציה של סטודנט להצטיין במתמטיקה, אם פנימית (מתוך עניין בה) ואם חיצונית (מתוך ציפייה לתגמול), מלווה במוטיבציה 'זהותית' - מוטיבציה לשמור על זהותו (בעיניו הוא) כמצטיין או אף כמתעניין במתמטיקה, ולתת לה ביטוי. למוטיבציה לשימור הזהות ולאישורה יש לעתים משקל מכריע בהכוונת ההתנהגות. במצבים קיצוניים אדם מוכן לשלם מחיר גבוה

מאוד - עד להקרבת חייו - ובלבד שלא יתכחש לזהותו. בהתכחשות לזהות יש משום מחיקת האני.

מטעמים למיניהם, שלא כאן המקום לעסוק בהם, אדם עשוי לשנות רכיבים שתפס כחשובים מאוד בזהותו האישית. אנשים ממירים את דתם, משנים את אזרחותם, את האידיאולוגיה או את האסכולה האמנותית שלהם - רכיבים שנתפסו על ידם כ'מהותיים' להם. שינויים כאלה שכיחים היום, בעידן של זהות 'גמישה', יותר משהיו שכיחים בעבר. השינויים הללו אינם סותרים את הטענה שאדם נוטה לשמור על זהותו כשם ששזירות אינה מכחישה את הטענה על קיום יצר מין באדם. שינוי בזהות האישית (ברכיב זהות שחשוב לכתחילה בעיני האדם) אינו מתפרש בדרך כלל כ'השתחררות' ממנה, כהשגרת חלל ריק ביחס לרכיב שניטש, אלא כהחלפת תוכן קודם בתוכן חדש. האדם ייטה לשמור על זהותו החדשה ולתת לה ביטוי בהתאם לתנאי המצב.

אפשר לתאר את המוטיבציה לשמירת הזהות ולמתן ביטוי לה כמוטיבציה 'להתקיים', ומכאן - בהגדרה - כמוטיבציה להיות אדם 'טוב' במשמעות הרחבה (מעבר למוסרית) של המושג; שהרי התכונות המכוננות את זהותו האישית, שהוא מבקש לשמור, נתפסות בעיני האדם כחשובות לו, כטובות וכראויות, שעל כן הן נכללות ברכיבי זהותו. הוא מבקש לבטל או למזער את כוחן של אלו מתכונותיו הנתפסות בעיניו כלא ראויות ולפתח ולחזק תכונות הנכללות בזהותו האידיאלית, כולל שאיפות ותוכניות לעתיד. חשיבות רכיב הזהות משמעה המידה שאדם רואה ברכיב זה, כגון קשר עם משפחתו, חלק מהותי מ'מי שהוא באמת'. מידת החשיבות של רכיב בזהות עשויה להשתנות במהלך החיים. ככל שחשיבות רכיב הזהות רבה יותר בעיניו כן יתאמץ לשמור עליו ולתת לו ביטוי ואף יתעקש על כך. אנשים עשויים להעניק משקל שונה לרכיב-זהות דומה או לפרש אותו אחרת. יש מי שהרכיב הלאומי בזהותם מעורר דחף עז לתת לו ביטוי בהתנהגותם, כהשתתפות באסיפות-עם ובהפגנות; הימנעות ממתן ביטוי לרכיב זה בזהותם תיתפס בעיניהם כהתכחשות ל'עצמם'. אחרים תופסים רכיב זה כמטיל מגבלות מסוימות על התנהגותם (הם יימנעו לדוגמה

מביקורת חיזונית על עמם) אך אין הוא מחייב אותם ליזום פעולות שייתנו לו ביטוי. ויש המתכחשים לרכיב זה כליל ואין הוא חלק מזהותם האישית (ולעתים ההתנגדות לו הופכת לרכיב בזהותם).

הזהות יכולה לבוא לידי ביטוי בשלל עיסוקים - כינוסי משפחה, יצירה מדעית או אמנותית, מחויבות למקצוע מסוים, לימוד יצירות התרבות, פעילות פוליטית וכיוצא באלה. בתרבות המערבית קיימת נטייה להפריז בהערכת המידה ששיקולי תועלת מנחים את ההתנהגות. אך ניטיב להבין רבים ממעשינו אם נראה אותם מונחים בשיקולי זהות, בתחושה שהם חשובים לנו כשלעצמם ולא כאמצעים להפקת תועלת. אנו חווים פעילויות כאלו כנובעות מ'עצמנו' ולא כנכפות עלינו מבחוץ, וככרוכות בסיפוק ייחודי, לעתים כדי התעלות - ההרגשה שאנחנו נאמנים לעצמנו ומממשים את עצמנו. הסבר במונחי זהות מתאים לתחושתנו שהתנהגותנו ראויה (ולאו דווקא כדאית). הרצון להיות 'אדם טוב', הנוהג כראוי, אינו אגואיסטי או נרקסיסטי אפוא כי אם קשור לעצם קיום האני. קיום זה הוא המאפשר רצונות בכיוון זה או אחר, והמוטיבציה להיות אדם טוב - לשמר קיום זה - היא מלכתחילה לא אגואיסטית. גישה זו למוטיבציה להיות אדם 'טוב' היא פורה ומעשירה את הבנתנו יותר מהסבר נפתל של המוטיבציה המוסרית במונחי תועלת (ש'משתלם' להיות אדם טוב). בכך איננו מתעלמים מקיומן של התנהגויות, ברמת הפרט וברמת הכלל, הנראות כמבוססות על 'מוטיבציה להיות אדם רע'. בחיבור זה איננו עוסקים בנושא החשוב והמורכב של הרוע באדם. בפרק הסיום נתייחס בקצרה לנושא זה תוך עיון נוסף בשאלת המוטיבציה להיות אדם 'טוב'.

### הזהות המוסרית

ב'זהות מוסרית' כוונתנו לאמונת האדם שהמוסריות היא רכיב חשוב בזהותו האישית, רכיב המעמיד לפניו תביעה מחייבת בנוגע להתנהגותו (שלא תמיד גוברת על גורמים מתחרים, כולל 'תביעות' רכיבי זהות האחרים

וגורמי המצב). חשיבות רכיב המוסריות בזהות נובעת מתכונות האדם הבסיסיות ומהתנסויותיו כ'חיה החברתית' בלשון אריסטו, שהעיקרית ביניהן היא הנטייה והיכולת לאינטראקציה ולשיתוף פעולה עם אחרים. יכולת זו היא (ברמה המורכבת הבאה לביטוי בהתנהגות האנושית) האחראית להתפתחותו האישית ולהתפתחות המין האנושי. 'החיה החברתית' מאופיינת ביכולת לרחוש אמפתיה לזולת ובנטייה לכך; בצרכים חברתיים, החל בשייכות וכלה בהערכה עצמית (התלויה בהערכת האחרים אותו); בחיי היומיום הקשורים לזולתו ולחברה ותלויים בהם; בתהליך התברות המתמשך לתרבותו ולנורמות ההתנהגות שהיא מציבה; וכמובן ביכולתו ונטייתו להעריך 'מבחוץ' כביכול, במבט מלמעלה, את כלל התנסותו, להבינה (מה מביא למה: לדוגמה - אם אהיה ישר או נחמד ביחסי לאדם אחר הוא יהיה ישר או נחמד ביחסו אלי ואם לא אהיה כזה גם הוא לא ינהג כך ביחס אלי) ולגזור ממנה מסקנות. כל התכונות או הגורמים הללו נוטלים חלק בהתפתחות המוסריות ובעיצובה ומשפיעים על מידת חשיבותה בעיני האדם. זו בתורה משפיעה על כל תחומי חייו ונהיית לבסוף אחת מתכונותיה המהותיות של הזהות האישית (לא בהכרח באופן רפלקטיבי ומודע). במחקר-חלוץ באוניברסיטה העברית הוצגה לסטודנטים רשימת אפיונים (מגדר, לאום, דתיות, עמדה פוליטית, מוסריות, יופי) והם נשאלו באיזו מידה (בין 'רבה מאוד' ועד 'כלל לא') הם היו 'אדם אחר' לו הפכו את עורם והשתנו מקצה אל קצה בכל אחד מאפיונים אלה. נמצא כי השינוי מ'מוסרי' ל'לא-מוסרי' נתפס בידי הנבדקים כ"עושה אותי אדם אחר" במידה רבה יותר משינוי בכל אחת מהתכונות האחרות שהוזכרו.

הזהות המוסרית היא תכונת היחיד. רבים מ'חסידי אומות העולם' בתקופת השואה פעלו ביחידות והסבירו את התנהגותם כשמירת הזהות המוסרית - "וכי יכולתי לנהוג אחרת?", המשתמע כ"כי אז [לו נהגתי אחרת] לא הייתי 'אני'". אולם עם היותה תכונת היחיד, הזהות המוסרית מעוגנת בחברה ובתרבות: תכניה קשורים ליחסים בין אדם

לחברו ולחברה, והתרבות מעצבת ומפרשת אותה. מצד אחד, המוסריות מבוססת על הכרה ב'טוב' אוניברסלי אובייקטיבי, התקף לכל אדם. ומצד שני, גם מי שרואה את המוסר כמבוסס על אמיתות אוניברסליות ונסמך על הדמיון בין תרבויות בכללי מוסר בסיסיים לא יוכל להתעלם מההבדלים בין תרבויות בתפיסות המוסר. הזהות המוסרית בנויה אפוא על שני בסיסים: בסיס היחיד - המחויב לתכנים שהוא מכיר בהם כבעלי תוקף פנימי; ובסיס החברה - המתקפת תכנים תרבותיים (תוקף חיצוני תחילה ולאחריו, בתהליך ההפנמה, תוקף פנימי משני).

מהם תכניה של הזהות המוסרית? לענייננו כאן נבחין בין תוכני יסוד לבין תכנים ספציפיים יותר. תוכני היסוד מתייחסים לעקרונות מוסריים אוניברסליים החלים על כלל ההתנהגות האנושית ככבוד לזולת, הוגנות, התחשבות בצורכי האחר וציות לנורמות המוסריות המקובלות בחברה והנתפסות כלגיטימיות. התכנים ה'ספציפיים' מתייחסים לנורמות התנהגות החלות על מעשים מיוחדים (כגון "לא תגנוב") ועל אנשים מיוחדים (כגון "כבד את אביך ואת אמך"). רוב התכנים נרכשים במהלך ההתנסות החברתית והם תלויי תרבות (גם אם רבים מהם נתפסים כ'מובנים מאליהם' שתוקפם אוניברסלי). קשה לנמות אדם או חברה שאינם רואים בתוכני היסוד שנזכרו ובנגזרותיהם הישירות תכנים חשובים ומובנים מאליהם. ההכרה בכבוד הזולת וההתחשבות בו - תחילה במישור ההתנהגות הספונטנית ולאחר מכן גם כשיקול בחשיבה - הן בסיס הכרחי לחיים בכל חברה (אך לעתים קיימים הבדלים רבי משמעות בין תרבויות בפרשנות לעקרונות ולנורמות, כבהגדרה מיהו אדם ובכטיזייה בתופעת העבדות. ועם זאת גם ביטוי כללי לכאורה כ'כבוד לזולת' אינו קלישאה ריקה - יש זולת שיש לכבדו).

לבד מהתכנים המוסריים, במשמעות המצומצמת של נורמות מחייבות ביחסים בין אדם לחברו, הזהות המוסרית כוללת גם ערכים מוסריים - תפיסות 'טוב' כלליות ויציבות-יחסית בנוגע להתנהגויות הקשורות במוסר. עקרונות היסוד של הזהות המוסרית, כאלה שהוזכרו לעיל, משקפים ערכים וערכים מעצבים אותם. הצו המוסרי שלא להפלות בין

אנשים כשאין טעם תקף לכך משקף 'ערך' - אמונה ששוויון (בהגדרה זו או אחרת) הוא 'טוב' וראוי ומכאן שאי-שוויון הוא רע ויש למנוע אותו ככל האפשר. הקשר בין ערכים לתביעה מוסרית תלוי בין השאר בפרשנות הערך ובתפיסתו. דוגמה לכך הוא ערך הנאמנות למדינה: בעיני פלוני ערך זה נושא תביעה מוסרית מחייבת, בעיני אחר אין הוא כזה; בעיני פלוני הנאמנות למדינה מצריכה השלמה עם חוקיה, בעיני אחר היא מצריכה התקוממות נגד חוקיה.

הזהות המוסרית כמוטיבציה להתנהגות. כשאדם רואה במוסריות רכיב חשוב בזהותו משמע שמוסריותו 'טעונה' מוטיבציה זהותית - רצון לשמור על זהותו המוסרית ולתת ביטוי לה (בדומה לרצון לשמר את הזהות העדתית או את הזהות האמנותית ולתת ביטוי להן). השילוב בין ההכרה שהמוסריות חשובה לרצון לשמר את הזהות, בין החשיבה על הזהות המוסרית לבין הרגש כלפיה, מביא לגיבוש מוטיבציה מוסרית עשירה שיש בה יעד, טעם, מחויבות והנעה לפעול. היעד הוא להיות אדם טוב, אדם מוסרי. כשם שרופא שעבודתו נתפסת בעיניו כשליחות, כרכיב בזהותו, חותר להיות רופא טוב ככל האפשר, כך גם אדם שהמוסריות היא רכיב בזהותו יחותר להיות מוסרי, 'טוב', ככל האפשר. הטעם הוא הרצון לשמור על הזהות - להיות מוסרי כחלק אינטגרלי מהיותי 'אני'. טעם זה בנוי על שלושת בסיסי התפיסה של הזהות המוסרית - ההיגיון, הרגש וההסכמה החברתית. בסיסים אלה כרוכים זה בזה ויוצרים את תפיסת המוסר כמחייב (ואת תפיסת הערך כתביעה, אף כי אין היא מחייבת התנהגות מיידית בכל מצב). המחויבות נעוצה ביצר הקיום הבסיסי. מכאן נובעת תחושת החובה להיות 'אני' הנאמן לעצמו ולחוקים שחוקק לעצמו, כולל אלה שהופנמו. ההנעה לפעול מקורה בטיב הזהות כפעילה - ה'תביעה' לתת לה ביטוי בהתנהגות, בעשייה, לא רק בהימנעות מחטא. כל אלה יחד בונים מוטיבציה מוסרית שאינה תכונה 'מכנית' במגנון הנפשי, כעין הדחף המיני, אלא חלק מהגדרת האדם את עצמו על כל רבדיו. המוטיבציה המוסרית קשורה באישיות השלמה. דוגמה לכך היא רגש

הבושה של אדם בפני עצמו: הוא בא לביטוי בכל מישורי התפקוד - בהכרה, ברגש ובהתנהגות.

המוטיבציה לשמור על הזהות המוסרית ולתת ביטוי לה, לפי גישת הזהות המוסרית, קיימת באדם כל העת ברמה לא-פעילה, בדומה למוטיבציה להצטיין. היא מתעוררת במצב שהאדם תופס כקשור למוסר, כבעל היבט מוסרי. כשאדם מזהה היבט מוסרי במצב שהוא נתון בו (כגון כשהוא מקבל מתנה העשויה להשפיע על עמדתו) הוא חש חובה להיות אדם ישר - לנהוג על פי המתחייב מזהותו המוסרית (מה שאינו מבטיח, כמובן, שרצון זה יגבר על גורמים אחרים, ובכללם גורמים מפריעים כגון פיתויים ולחצים למיניהם ושימוש במכניזמים המובילים להתנהגות לא-מוסרית, כאלה שתוארו בפרק הקודם).

כוחה המוטיבציוני של הזהות המוסרית עושה אותה לחרב פיפיות. תפיסת ה'טוב' נתונה לפרשנות האדם, קהילתו והתרבות הכללית. ניסיוננו מורה כי מרחב הפרשנות הוא עצום. יש המאמינים ש'טוב' וראוי (ולא רק מותר) להרוג 'כופרים' מבחינה דתית או יריבים מבחינה אידיאולוגית; יש המאמינים ש'טוב' וראוי להגביל את זכויות האדם ולהשליט פיקוח חמור במקומן; יש המאמינים ש'חושך שבטו שונא בנו' וראוי על כן להלקות ילדים על סטיות ממצוות ההורים. ובמקביל יש המאמינים שהרג בעלי חיים לצורך אספקת מזון לבני אדם הוא סטייה חמורה מה'טוב' ואילו אחרים אינם סבורים כך. דוגמאות אלו מראות שלא זו בלבד שיש הבדלים קיצוניים בין בני אדם בתפיסת ה'טוב', אף באותה תרבות, אלא גם שתפיסת ה'טוב' כמחייב עלולה להניע התנהגויות קיצוניות הנתפסות בעיני הרוב כ'רעות'. הזהות המוסרית של אדם אינה אפוא ערובה להתנהגות מוסרית (במשמעות המקובלת כאוניברסלית או כמוסכמת בחברה). היא עלולה לשרת התנהגויות הפוכות זו לזו. תופעות כגון אלו שהוזכרו אינן מפריכות את קיומה של זהות מוסרית; הן נשענות עליה, אך הן מטות את דעתנו מהרצון להיות 'טוב' לתוכן ה'טוב', לתוכן הזהות המוסרית.

ביטויים כ'האדם מודע להיבט המוסרי', עלולים להביא את הקורא לחשוב שהזהות המוסרית מתקיימת תמיד ברמה מודעת; לא כך הוא. הזהות המוסרית היא מלווה קבועה של האדם אך בדומה להשפעת המגדר על התנהגותו גם השפעתה אינה תלויה במודעות לה. חלק ניכר מההתנהגות המוסרית הוא אוטומטי לכאורה. בדרך כלל כשאדם נמנע מגניבה או כשהוא מסייע לקשיש שנפל לידו ברחוב הוא נוהג כך ללא שיפוט מוסרי מודע וללא שיקול מושכל. התנהגותו 'אינסטינקטיבית' כל עוד אין בקרה עליה, אך שורשיה נטועים בתפיסת האדם את עצמו כמוסרי. כשהנטייה להתנהגות מוסרית מתנגשת בנטייה אחרת, כגון בנטייה למימוש עצמי או שהיא עומדת בסתירה לאינטרס כלכלי, היא מושהית ולו להרף עין. השהיה זו נובעת מכך שהאדם נדרש להפנות קשב לממד המוסרי. היא מעידה על הפעלת שיקול דעת, גלוי או סמוי, ושיקול דעת משקף את בקרת ההתנהגות.

דוגמה מאלפת לתהליך סמוי המביא להתנהגות מוסרית - דוגמה שכמה פילוסופים נתלים בה - היא התנהגותו של האקלברי פין בספרו הקלאסי של מארק טוויין. 'האק' מאמין שעליו לציית לחוק המדינה שקובע כי חובתו להסגיר לאדוניו את חברו שהוא עבד שנמלט, אך בניגוד לשיפוטו המודע הוא נמנע מכך. הסבר מקובל להתנהגות זו מייחס אותה לתהליך רגשי לא-מילולי המתרחש ברמה קדם-מודעת; בתהליך זה יש מעין כוונה סמויה והיא הבסיס לכך שאנו משבחים את התנהגותו של 'האק'. השפעת הזהות המוסרית עשויה במקרים רבים להיות מסוג זה. לעתים היא מבוססת על תהליכים שעל אף היותם לא-מילוליים יש לאדם בקרה עליהם ויש לפיכך הצדקה לשבח את התנהגותו או לגנותה.

הזהות המוסרית מניעה מעשים טובים. תפיסת הזהות המוסרית כבסיס למוטיבציה המוסרית מחזירה אותנו לצד החיובי בהתנהגות - לתופעה המופלאה שאנשים אינם רק 'סרים מרע' אלא גם 'עושים טוב', גם כשעשייה זו כרוכה במחיר אישי כבד. לעשות טוב משמע להיות טוב. השאיפה להיות טוב אינה מתעלמת כמובן מהתביעה לסור מרע אך יש לה גם צד פעיל - רצון ונטייה לתת לה ביטוי במעשה טוב. הצד הסביל

של נטייה זו - 'לסור מרע' - להימנע מפגיעה בזולת או בחברה, נתפס כ'מובן מאליו' בהיותו תנאי הכרחי גלוי לחיי חברה תקינים. אך 'איש טוב', בשפה המקובלת, אינו זה הנמנע מעבירות אלא זה העושה טוב. אופייני הדבר שמחקרים בהשפעת הזהות המוסרית על ההתנהגות עסקו ברובם בהתנהגויות אלטרואיסטיות שיש בהן הקרבה עצמית. התנהגויות אלו מצריכות הסבר במונחים של מוטיבציה חיובית פעילה (לעשות טוב ולהיות טוב בעיני עצמו), שלא כהימנעות ממעשים לא-מוסריים, שלעתים קרובות 'מזמינה' הסבר במונחים של פחד, תחושת אשם וגינוי חברתי (אף כי לא בהכרח כך הוא).

האם הרצון לשמור על הזהות כאדם טוב הוא אגואיסטי? לכאורה קיימת סתירה בין רצון להיות אדם טוב לבין מוטיבציה המבוססת על 'כך ראוי לנהוג'. הרצון להיות טוב עלול להיראות כמוטיבציה אגואיסטית - כרצון 'להצטיין' ולהתהדר במוסריות בדומה להצטיינות בתחומים אחרים. התנהגות מוסרית עלולה להיות מוסרנית - כשהיא בנויה על כוונה להיתפס כאדם מוסרי בעיני עצמו, ודאי כשהכוונה בה היא להיראות מוסרי בעיני אחרים. זו 'הצביעות המוסרית' שהחוקר דניאל באטסון מייחס לבני אדם. אולם הניסיון האנושי (בין השאר בביטוי בספרות יפה) מעלה שלבני אדם יש רצון 'אמיתי' להיות טובים, רצון שאינו נובע מכוונה להאדיר את ה'אני' אלא מכוונה אותנטית לעשות טוב כבעזרה ספונטנית ואנונימית לזר הנתון במצוקה וכב'מתן [צדקה] בסתר'. כשם שאדם הנתפס בעיניו כ'מגשים את עצמו' (ביצירה אמנותית, לדוגמה) אינו נוהג כך מתוך מחשבה שהוא מגשים את עצמו, כך גם האדם העושה טוב אינו נוהג כך מתוך מחשבה שהוא מאשש את מעמדו המוסרי כאדם טוב; בעשיית מעשה טוב הוא אכן מאשש את מעמדו המוסרי אך הטעם להתנהגותו הוא תחושתו (לאו דווקא היסק) שכך נכון לו לנהוג, שהימנעות מהתנהגות ראויה זו היא התכחשות לעצמו. כשאנו משבחים אדם על טוב לבו ועל יושרו, איננו משבחים את הישגיו בתחום המוסר אלא את אישיותו, את תכונת הטוב שבו. לאור הניסיון האנושי הבא לביטוי בין השאר ובאופן מובהק בספרות היפה, קשה לקבל את הטענה שאיננו

מבחינים בין עשיית טוב מתוך רצון להאדרה עצמית לבין עשיית טוב מתוך חתירה להיות אדם טוב.

הזהות המוסרית כתכונת-על. אפשר לתאר את הזהות המוסרית כמכוונות (אוריינטציה) אישיותית או כתכונת-על הכורכת נטיות רגשיות, שיפוטיות, ערכים והרגלים הקשורים במוסר. מכוונות זו מתפתחת עם ההתנסות החברתית ואמורה להשפיע על תפקוד האדם כל אימת שמתעוררת בו תחושה (עוד קודם להערכה מודעת) שלמצב שהוא שרוי בו יש היבט מוסרי. הצגת הזהות המוסרית כמכוונות כללית מניחה עקביות יחסית בהתנהגות המוסרית - אדם בעל זהות מוסרית מפותחת אמור לנהוג בהתאם לתפיסתו את הטוב לאורך זמן ובמצבים ממצבים שונים. נמצאו אכן קשרים בין מדדים מילוליים של הזהות המוסרית ובין התנהגות מוסרית: המחקר מעלה שאנשים המקובלים כ'מוסריים' על פי מעשיהם (כגון מי שקיבלו ציון לשבח מהמדינה - בקנדה - על התנהגות חריגה של סיוע לאחרים) נוטים 'להגדיר' את עצמם במונחים 'מוסריים' יותר מאזרחים 'רגילים'.

המחקר האמפירי אינו תומך בתפיסת הזהות המוסרית כתכונה. מחקרים רבים מצאו אי-עקביות בהתנהגות האנושית, בכלל זה בהתנהגות המוסרית. אנשים המגלים הגינות במצב אחד עשויים לנהוג באופן לא הוגן במצב אחר או בזמן אחר. ממצאים אלו עומדים בניגוד לכאורה לתפיסה המקובלת בציבור בנוגע למוסריות האדם (ובנוגע לתכונות אישיות בכלל) שיש אנשים 'מוסריים יותר' ו'מוסריים פחות', דהיינו שהמוסריות היא תכונת אישיות יציבה ויש לצפות לעקביות בהתנהגות מוסרית, מעבר למצבים ומעבר לזמן.

האם מפריכים מחקרים אלה את גישת הזהות המוסרית? לאו דווקא. האמונה שיש אנשים 'טובים' ויש 'טובים פחות' מבוססת על ניסיון אנושי ממושך ועשיר ואין לדחותה בקלות. היא באה לכלל ביטוי מגובש במושגים המושרשים בתרבויות למיניהן כ'סגולה טובה' ו'כמידה טובה', כ'אדם טוב' ו'כצדיק', כ'מצפון' ו'כאני עליון'. מושגים אלו מניחים עקביות בהתנהגות בתחום המוסר. פירוש הממצאים המצביעים על אי-עקביות

בהתנהגות המוסרית ומשמעותם נתון במחלוקת בין הפסיכולוגים לבין עצמם כמו גם בין הפילוסופים. לענייננו כאן נסתפק בהערה שתפיסת הזהות המוסרית מניחה מידה של עקביות בהתנהגות המוסרית אך לא עקביות מלאה בהכרח. העקביות בהתנהגות המוסרית, הנמדדת במחקר האמפירי, מושפעת מגורמי המצב שאדם נתון בו, מפירושו למצב, מהגדרתו את הנחשב כנורמה מוסרית ומגורמים אחרים. גורמים אלה עשויים להביא לעקביות נמוכה בהתנהגות הנמדדת בניסוי, שאינה מביאה אותם בחשבון (כגון כוונה). בהמשך יוצע הסבר נוסף לעקביות הנמוכה בהתנהגות המוסרית.

לטענה בדבר אי-עקביות בהתנהגות המוסרית מצטרפת ביקורת על אי-יציבותה לאורך זמן ובכך על עצם מושג הזהות המוסרית; האם מושג זה, המניח הגדרה עצמית יציבה, מתאים לחברה הפתוחה שאנו חיים בה, חברה שהאדם נחשף בה לאורחות חיים, לאמונות ולערכים שונים משלו, חברה ש'אמיתות' מקובלות, תפיסות בנוגע ל'אמת', ל'טוב' ול'יפה', מוצגות בה כ'יחסיות, כתלויות תרבות ואדם? תכונות אלו של החברה בימינו עלולות לערער את אמינות ההגדרה העצמית של האדם, מה עוד שהן מציבות לפניו זהויות חלופיות. היש מקום עוד לדבר על זהות מוסרית יציבה? המחלוקת בשאלה זו זכתה לעיון רחב אך לא למחקר אמפירי מספק.

הערעור המתמשך על יחסיות המוסר (הלכל תרבות ולכל אדם יש מוסר משלהם?) ועל עקביות ויציבות המוסריות לא הביא (לעת עתה?) לתחושות אובדן כיוון ואמינות בתחום המוסר. אין ספק שחלו שינויים רבים בערכים ובתרגומם לחיי המעשה, אך נראה כי ההבחנה הבסיסית בין טוב לרע ובין ראוי ללא ראוי, כמו גם עקרונות המוסר הבסיסיים, נותרו יציבים ובכך יש תמיכה לשימוש במושג הזהות המוסרית. יתרה מזו, הערעור על תוקף המוסר והערכים צפוי להגביר את צורך היחיד בהגדרה עצמית יציבה בנושא ההתנהגות בין אדם לחברו - הצורך בזהות מוסרית, גם אם עם הזמן חלים בה שינויים.

## סיכום

מושג הזהות המוסרית תואם תכונות בולטות של המוסריות כפי שהיא מתגלה ביומיום: מעמד המוסר וחשיבותו בהערכת האדם את עצמו ואחרים; המוטיבציה המוסרית הפלאית שהאדם 'מוותר' בה על סיפוק תשוקות ואינטרסים למען המוניטין שיצאו לו כ'טוב'; המשכיות המוסריות ועמידותה במהלך החיים, כשלעתים קרובות אין ההתנהגות המוסרית זוכה לגמול; הטוטאליות של המוסריות, המתייחסת לכלל ההתנהגות וכרוכים בה ריגוש, הכרה, רצון והתנהגות, עולם פנימי ועולם חברתי.

המושג 'זהות מוסרית' מציג את המוסריות כרכיב בזהות האישית של האדם, בתפיסתו את 'ליבת' עצמו - מי הוא 'באמת', מה חשוב לו מעבר לצרכיו, לסיפוקיו ולנהגיו היומיומיים. התנהגות לא-מוסרית ביודעין ובמתכוון וללא-הצדקה בעיניו נתפסת על כן כהתכחשות לעצמו ואף כבגידה ב'אני' (ומשום כך כה חשוב לו לתרצה). התנהגות מעין זו מביאה את האדם לתחושת בושה בפני עצמו, תחושה שהוא חסר עמוד שדרה, שאין לתת אמון בו. תחושה קשה זו מביאה את האדם, לעתים קרובות, ל'נטרולה' דרך שלל מכניזמים (בלשון בנדורה).

שלב חשוב בגיבוש הזהות המוסרית הוא ההתמודדות בקונפליקט בין המוסריות לבין רכיבים אחרים בזהות האישית כגון השייכות למשפחה,

לדת, לאידיאולוגיה, לקריירה מקצועית או לפרויקט אישי. קונפליקט כזה אמור להביא את האדם לכלל תפיסה 'מערכתית' של הזהות המוסרית - לתפיסה שהמוסריות היא רק חלק מכלל זהותו האישית, לצד רכיבים אחרים. בפרק הבא יידונו השלכות תפיסה זו על הבנתנו את התפקוד המוסרי ביומיום.



**פרק ט**

**הזהרות המאוזנת**



## הקדמה: גישת הזהות המוסרית -

### שאלות היסוד

בפרק זה ייפרסו קווים לגישה המתבוננת במוסריות מנקודת המבט של היחיד לעומת נקודת המבט של החברה. נקודת המבט של היחיד מתמקדת באדם - בשאיפתו להיות טוב ולהעריך את עצמו כטוב, ואילו נקודת המבט של החברה מתמקדת בהתנהגות בהתאם למוסכמות - בציות לנורמות המוסר. בחינת המוסריות מנקודת המבט של היחיד מביאה אותנו לגישת הזהות המוסרית, שתוצג - בקווים כלליים - בפרק הנוכחי. כהקדמה לפרק זה נתבונן במבט מסכם בפרקים ה' - ח'.

בפרק ה', על המוטיבציה המוסרית, הוצגו גישת האמפתיה, הגישה הקוגניטיבית וגישת ההפנמה. בעיות מרכזיות שעלו ביחס לגישות אלו הן: ה'מרחק' בין נטיית האמפתיה (שיש התופסים אותה כבסיס המוסריות) לבין המוסריות היומיומית - על דקויותיה ותחושות הבחירה החופשית, החובה והכוונה המלוות אותה; אי-בהירות וספקות בנוגע לעוצמת ההשפעה המוטיבציונית של ההכרה (החשיבה וההבנה) על ההתנהגות המוסרית; והצמצום בתפיסת המוסריות כציות לנורמות מופנמות תוך התעלמות משאיפת האדם וחתירתו להיות טוב. השאלה העולה מפרק

ה' היא מה מקור המוסריות בביטוייה הרחב כהתנהגות ראויה שאינה מצטמצמת לציות לנורמות המוסר המחייבות?

בפרק ו', על הבחירה המוסרית, הובחן בין שיפוט מוסרי, האמור להיות 'אובייקטיבי', מונחה כללים ועקרונות מוסריים ללא משוא פנים, לבין החלטה מוסרית - הבחירה החופשית כיצד לנהוג בפועל. השאלה העולה מפרק זה היא על פי מה מתקבלת ההחלטה המוסרית - מה הכלל או המטרה המנחים אותה? אילו גורמים משפיעים עליה?

בפרק ז', על מוסריות מוגבלת, הוצגו שלושה הסברים להתנהגות לא-מוסרית של היחיד: פגמים קוגניטיביים בידע ובהבנה של כללי המוסר, חולשת-רצון - אי-עמידה בפיתוי, ואדישות מוסרית, למן אי-קשב ועד לחוסר אכפתיות. הצבענו על סוג רווח של התנהגות לא-מוסרית בחיי יומיום שהסברים אלה אינם מתאימים לו: עבירות מוסריות אדם בעל בקרה עצמית עושה בהכרה ובהבנה שהמעשה רע מבחינה מוסרית, אף שחשוב ואכפת לו לשמור על מעמדו כאדם מוסרי. השאלה העולה מפרק זה היא כיצד יוסבר סוג רווח זה של התנהגות לא-מוסרית? כיצד אפשר להבין את הפרקטיקה המוסרית, את 'הפשרות המוסריות' היומיומיות? בפרק ח' הוצג המושג 'זהות אישית' - תפיסה שיש לאדם בנוגע לאמונות, לערכים, להתנהגויות ולמטרות החשובות לו מאוד, שביסודה שאיפתו להבין את עצמו ולאן פניו מועדות ונטייה לשמור על זהותו ולתת לה ביטוי. הוצע שרכיב מרכזי בזהות האישית הוא 'הזהות המוסרית' - תפיסת האדם את חשיבות המוסריות בזהותו האישית. מושג זה פותח שער לגישה אישיותית לנושא המוסריות - גישת הזהות המוסרית. בפרק מנותחים המושגים 'זהות אישית' ו'זהות מוסרית' ועולה השאלה מהן ההשלכות שנובעות למושגים אלה על תוכני המוסר, התפקוד המוסרי, התפתחות המוסר והחינוך המוסרי? גישת הזהות המוסרית סוללת דרכים להתמודדות בשאלות שעלו ומעוררת עוד תהיות בנושא המוסריות.

## קווים לגישת הזהות המוסרית

### מבוא

מהו לוז המוסריות, הליבה שלה? איזה אדם אנו רואים לנגד עינינו כשאנו מדברים על 'אדם מוסרי'? התפיסה השלטת במחקר הפסיכולוגי-חברתי בנושא המוסר גורסת שלוז המוסריות הוא התנהגות נאותה; שאדם מוסרי הוא אדם הנוהג בהתאם לנורמות המוסר. לפי תפיסה זו, במהלך התפתחותו האדם מאמץ (או בונה) כללים להתנהגות בינו לבין חברו ובינו לבין החברה - הוא מקבל כללים אלה כהוראות-התנהגות התובעות ממנו לנהוג לפיהן, לפעמים גם כחוקים שחוקק, או היה מחוקק, לעצמו. החוקרים חלוקים ביניהם ביחס לטיב תהליך ההתפתחות (דרך הבנייה, דרך למידה לסוגיה השונים, דרך הנחלה תרבותית או דרך כל אלו במשולב) אך יש הסכמה ביניהם בנוגע לכמה תכונות מרכזיות של הנורמות הללו: הן יציבות, עמידות-יחסית מפני שינוי או הכחדה, יש בהן תביעה לנהוג לפיהן ותקפותן נתפסת מלכתחילה כגוברת על תקפות שיקולים מסוג אחר (תועלתניים או אסתטיים או העדפות אישיות). התנהגות לפי נורמות המוסר, מוסכם עליהם, היא אמת-מידה למוסריות.

גישת הזהות המוסרית מציעה תפיסה פסיכולוגית-אישיותית של המוסריות. היא מושפעת מגישת הסגולה הטובה שפיתח אריסטו, אימץ בין השאר הרמב"ם וזוכה לפריחה מחודשת בפילוסופיה בעשורים החולפים. לזו המוסריות לפיה הוא מכוונת להיות אדם טוב: 'מכוונות' - במשמעות נטייה, כוונה, ורצון; 'להיות אדם טוב' - לנהוג בהתאמה מרבית לדגם מנטלי (דימוי, אידיאל, שאיפה) על אודות תכונות 'האדם הטוב'; 'טוב' - במשמעות המוסרית-ערכית שיש למונח בשיח השגור ובמרכזה התחשבות באחר ובחברה, אכפתיות לזכויות האדם ולרווחת היחיד, חלוקה צודקת של משאבים וצמצום הכוח של בעלי 'יתרון' בחברה. הנטייה להיות טוב כוללת גם נטייה להימנע מלהיות רע.

כדי להמחיש במידת-מה את הביטוי 'מכוונות להיות אדם טוב' נקבילו - מבחינת מעמדו הפסיכולוגי - למכוונות אחרת שזכתה למחקר נרחב בפסיכולוגיה של המוטיבציה האנושית ובפסיכולוגיה של החינוך: הנטייה להישגיות, חתירה למצוינות בתחומים החשובים. הפסיכולוג דייוויד מקללנד כינה אותה בשם 'צורך הישג'. המחקר בצורך הישג כתכונה מדידה גילה הבדלים בין יחידים ובין תרבויות בעוצמתו, בכיטוי ובגורמים הקשורים בהם. נושא חשוב במחקר היה ההתנגשות בין צורך ההישג לחרדה מכישלון, הפוגעת בחתירה למצוינות.

בדומה לצורך הישג אנו מניחים כי המכוונות להיות טוב היא תכונה מהותית של האדם, תכונה מכוונת. היא תנאי הכרחי לשיתוף פעולה עם אחרים, תנאי להשרדות 'היצור החברתי'. מקור המכוונות נראה אפוא להיות אבולוציוני אך במהלך ההתנסות החברתית של היחיד היא מתפתחת ומתעצמת ועולה במורכבותה. הסביבה מעצבת את תכניה וביטוייה - החל בזו הפיזית דרך ההורים, החברים, כלל האנשים שעמם יש לאדם אינטראקציה, ועד לתרבות העוטפת אותו לרוחב חייו ולאורכם. גם במכוונות להיות טוב נצפה הן להבדלים בין יחידים ובין תרבויות בתכניה ובביטוייה הן להתנגשות בכוחות אחרים הפועלים באדם ועל האדם, כאלה הקשורים באישיותו ובמצבו. היא מתנגשת באופן בולט

בדחפים לסיפוק תשוקות ביולוגיות, בצרכים אישיותיים ובלחצים חברתיים הכרוכים בפגיעה באדם אחר.

המכוונות להיות 'טוב', במשמעות הרחבה, מתבטאת בשאיפה להשתכלל בתכונות וביכולות החשובות לאדם כמקצוע, כאמנות או כספורט. ענייננו כאן הוא בשאיפת השכלול העצמי מבחינה מוסרית-ערכית. משחר ילדותו, בגלגוליו השונים, האדם רוצה להיות 'טוב' בהתאם לתפיסתו כיצד ראוי לנהוג. זו מתפתחת ומשתנה עם הגיל והניסיון החברתי, מבחינת התוכן (מאיסור להפיל צלחת ועד לחתירה לשוויון) ומבחינת טיב ההנעה (מ'טוב' מתוקף ציפיות ההורים והסביבה והתגמול בעקבותן ועד ל'טוב' מתוקף חוזה חברתי וכללי הצדק הטבעי).

בתפיסת ה'טוב' יש תביעה: מה שנתפס כ'טוב' ברמה תפיסתית-רגשית, עוד לפני הפעלת שיקול דעת בנוגע לכך, מתווה לאדם את הדרך שראוי ללכת בה. כשילד השרוי במצוקה 'קורא' לך לסייע לו, יש ב'קריאתו' משום תביעה שלך מעצמך. היא נוגעת לא רק להתנהגותך אלא גם לכוונותיך ולרגשותיך. התביעה עשויה להיות 'רכה', לא מחייבת, המלצה בלבד, או 'קשה', הנתפסת כמחייבת; היא עשויה להיתפס כאישית וזמנית, מופנית כלפי עצמך, עקב תכונה או מצב ייחודיים (לסייע לחבר לפני בחינה במתמטיקה, מקצוע שהנך מצטיין בו) או כתביעה כללית, כזו המופנית כלפי כל אדם (לסייע לכל השרוי במצוקה).

גישת הזהות המוסרית מציעה תפיסת מוסריות 'מרחיבה': הנטייה להיות טוב מתייחסת לכלל תפקוד האדם ואינה מצומצמת להתנהגות בהתאם לנורמות המוסר הפורמליות והמחייבות. היא כוללת גם התנהגות הקשורה לערכים שעניינם יחסים בין אדם לעצמו, בינו לבין אחר, בינו לחברה ובינו לעולם, כיושרה, כבוד לאחר, אמון הדדי ושמירת הסביבה. ערכים אלה שייכים למשפחת 'תפיסות הראוי', שמנעד תוקפה משתרע מחובה מוחלטת ועד להמלצה בלבד. בגישת הזהות המוסרית, המוסריות מקיפה את כלל האישיות ובאה לביטוי באורח חיים ולא תמיד ולא בהכרח במעשה מסוים אחד.

בפרק קודם הוזכר הממצא של אוסגוד ועמיתיו שממד מרכזי במשמעות מילים ומושגים בשפה הוא הערכה על הציר טוב-רע (במשמעות רחבה, מעבר ל'טוב' מוסרי). מה שאדם מעריך כ'טוב' - במשמעותו הרחבה - הוא מצב או מטרה שיש לו עמדה חיובית כלפיהם, שרצוי לו להגיע אליהם. אפיון זה של ה'טוב' יפה גם למכוונות להיות טוב במשמעות המוסרית. ניצני מכוונות זו מתגלים במחקרים בתינוקות ובילדים רכים, כמעט ללא ניסיון חברתי. 'הימנעות' תינוקות מקשר-עין עם אדם הפוגע באחר ויכולת ילדים בגיל הרך להבחין בין דרישות מוסריות למוסכמות חברתיות, מעלות שקיימת 'מוסריות מוקדמת', כזו שהבסיס לה אינו דרישת ההורים או נורמה חברתית אלא תפיסה רגשית של מיהו אדם טוב (או רע). זו משקפת מוכנות ומכוונות מוקדמת להיות 'טוב' במשמעות המוסרית-ערכית. בשלב מאוחר יותר, מגיל ההתבגרות ובמהלך החיים, מכוונות זו מתפתחת מבחינת מורכבותה, תחולתה ותוקפה כרכיב מרכזי בזהות - הזהות המוסרית-אתית. היותה רכיב בזהות 'מטעין' אותה במוטיבציה הבסיסית של הזהות האישית - לשמור עליה ולתת לה ביטוי. כרכיב בזהות האישית, המוסריות באה לביטוי בשלושת מישורי התפקוד המוסרי - החשיבה, הרגש וההתנהגות - במשולב: במישור החשיבה - אדם בעל זהות מוסרית יודע (גם במשמעות של מביין) את כללי ההתנהגות המוסרית בחברה שהוא חי בה, קשוב להיבט מוסרי במצבו וחש בחשיבות המוסר בחייו, אף כי לא בכל עת הוא מודע לכך (כשם שאדם בעל זהות לאומית חש ומכיר בחשיבות השייכות הלאומית בחייו, אף כי לא כל העת הוא מודע לכך); במישור הרגש - הזהות המוסרית של האדם באה לביטוי ברגשות שליליים כאשמה, כבושה בפני עצמו, כחרטה וככעס, בגין התנהגות 'רעה' ובגיבויה, וברגשות חיוביים כסיפוק וכהערכה, כתודה וכהערכה, בתגובה להתנהגות מוסרית חיובית - רגשות הבאים לביטוי גם ברצונותיו; הזהות המוסרית מניעה את האדם להתנהגות התואמת אותה - החותרת לשימור זהותו כאדם מוסרי. לפי גישת הזהות המוסרית שלושת המישורים - החשיבה, הרגש ונטיית-ההתנהגות - ארוגים זה

בזה כך שמלכתחילה אין לדבר על בכורת מי מהם על פני האחרים בהתפתחות המוסריות ובתפקוד המוסרי.

גישת הזהות המוסרית מתמודדת בכמה מגבלות בתפיסת המוסריות בגישות הפסיכולוגיות המקובלות. נציין חמש מהן: א. מגבלת הצמצום של מוסריות האדם לציות לנורמות מחייבות: תפיסה המוסריות המצומצמת אינה תואמת את התפיסה המקובלת ש'האדם הטוב' מוערך על בסיס כלל התנהגותו, בהתאם לערכים, לנורמות ולציפיות, כולל כאלה שאינם מחייבים. גישת הזהות המוסרית מתייחסת גם לתפיסות ראוי אלו. ב. מגבלת הניכור והמרחק בין המוסר הכפוי, מוסר הנורמות המחייבות, לבין המוסריות היומיומית: גם אחרי שאדם 'הפנים' אותן, במשמעות של קבלתן ככללי התנהגות תקפים (או אפילו כחוקים שחוקק לעצמו), הנורמות המחייבות נתפסות בעיניו (לפחות לעתים) כ'חיצוניות' לו וככפיות עליו. זאת לעומת ההתנהגות היומיומית הישרה והטובה, שיסודה בבחירתו להיות 'טוב'. המוסריות נתפסת, בגישת הזהות המוסרית, כביטוי לזהות האני ולא כהשלמה עם ציפייה חברתית. ג. מגבלת ההפרדה בין המוסריות לאישיות: תפיסת המוסריות כנטייה העומדת בפני עצמה בדומה - מבחינת הלמידה והמוטיבציה - לנטייה למוזיקה, אינה תואמת את האמונה והתחושה שלמוסריות יש מעמד בכורה מקיף באישיות. מעמד כזה בולט בגישת הזהות המוסרית, שהמוסריות לפיה היא תכונה מכוננת של אישיות האדם בכללה. ד. מגבלה בהסבר המוטיבציה המוסרית: ה'קפיצה' החידתית מידע כללי המוסר והבנתם לתחושת ראוי וחובה כלפיהם, ויציבות תחושה זו ועוצמתה, אינן מוסברות דיין בגישות הקיימות. המוטיבציה הבסיסית לשמר את הזהות, בייחוד רכיב זהות מרכזי כמוסריות, מציגה הסבר התואם את רגשות היחיד. כך הדבר גם ביחס ל-ה. מגבלת הנוקשות: הגישות הקיימות אינן מתאימות ל'פרקטיקה המוסרית', להתנהגות בחיי יומיום, המגלה 'גמישות' בפרשנות כללי המוסר ובאימוצם. הגישות המתמקדות בציות לנורמות אינן מספקות הסבר לרשות שאדם נוטל לעצמו לעתים לנהוג שלא על פי תפיסתו את הראוי או את חובתו ואף בניגוד לה (הקושי המדובר מתייחס לעבירות רווחות הנתפסות כ'קטנות',

ולא לפשעים 'גדולים' שהפרט טורח בהצדקתם; ר' דיון בפרק ז'). איך מתמודדת גישת הזהות המוסרית-אתית במגבלות אלו?

### גישת הזהות המוסרית - ההיבט ההתפתחותי

ביסוד גישת הזהות המוסרית עומדות שלוש הנחות: ראשית, במהלך חייו האדם מפתח 'זהות אישית' - תפיסתו את עצמו (לא מנוסחת ומודעת בהכרח) כבעל תכונות, מטרות, ערכים ונהגים החשובים לו מאוד, שבלעדיהם הוא לא היה (בעיניו) 'אותו אדם'; שנית, במהלך חייו מתפתחת בו 'זהות מוסרית' - תפיסת עצמו כמי שהמוסריות, במשמעות של 'להיות אדם טוב מבחינה מוסרית-ערכית', היא רכיב מכונן בזהותו; ושלישית, תחושת הצורך (ואף התביעה - רכה או קשה - שיש לאדם מעצמו) לנהוג בהתאם לתפיסתו את 'האדם הטוב' מבחינה מוסרית. שלוש ההנחות מתבססות על הידע שיש לנו על אודות ההתפתחות הקוגניטיבית והרגשית ובכלל זה יכולת האדם ונטייתו לשים את עצמו במקום הזולת ולהרגיש ולשפוט (אחרים ואת עצמו) מנקודת מוצא 'חיצונית' (ככל האפשר) והתנסותו החברתית, שדרכה הוא מגיע להכרת הצרכים, הרגשות, הנטיות והתגובות האנושיים בשלל מצבים.

גורם מכריע בעיצוב הנחות היסוד של האדם על המציאות הפיזית והחברתית, לתפיסתו אותן ולפרשנותו להן (כגון בסוגיה אם האדם הוא טוב או רע מיסודו) הוא תרבותו. בעבור האדם התרבות היא כמימי הים לדג השוחה בהם; היא הקובעת את 'משמעות' העולם שהוא נושם ופועל בו, זה שבמסגרתו הוא בונה את זהותו ומגדיר אותה בלי להיות מודע לתהליך עצמו ולהשפעתו על חייו. 'קפיצה מעל המים', לגובה המאפשר לדג כלאדם להשקיף 'מלמעלה' על עצמו ועל סביבתו, להיות מודע לתהליך עיצוב הזהות ולהעריך את תוצאותיו, היא נדירה ולרוב קצרת זמן. אך לעתים יכולה 'קפיצה' כזו לעוררו להכיר בגבולות חשיבתו ובאילוצי המציאות: צרכיו, יכולותיו וחולשותיו. בגבולות אלו הוא

מנהל את חייו ומעניק להם משמעות. הזהות המוסרית, בכללה 'הרצון להיות טוב', נמצאת בלב משמעות זאת.

גישת הזהות המוסרית משלבת בין הגישות המתוארות לעיל ורואה אותן כמשלימות זו את זאת. ביטויי האישיות ובהם ההכרה, הרגש, הרצון וההתנהגות כרוכים זה בזה במהלך ההתפתחות. גם כשנדמה לנו שאחד מהם 'משוחרר' מהאחרים, כגון התפרצות רגשית לא-רציונלית או התנהגות המנוגדת לשיפוט המוסרי, הכול קורה במסגרת האישיות השלמה - התנהגויות 'סוטות' כאלו אינן מנותקות מביטויי האישיות האחרים; הן משפיעות עליהם ומושפעות מהם. ההבחנה המקובלת במחקר בין רכיבי האישיות מקורה במגבלות החשיבה והשפה; היא נועדה להקל על ניתוח ההתפתחות ותיאורה. אין היא מעידה על 'עצמאות' כל אחד מהם. גישת הזהות המוסרית נסמכת אפוא על גישה הוליסטית לאישיות ולהתפתחותה המוצגת בכמה תיאוריות אישיות (ביטוי בולט לגישה הוליסטית בתחום המוסריות הוא עקרון הזהות המאוזנת שיוצג בחלקו השני של פרק זה). בחיבור זה מוצגות תובנות העולות מגישת הזהות המוסרית ביחס למוסריות ביומיום. תמונת המוסריות בשלב גיבוש הזהות מצופה לסייע לנו לזהות מגמות או כיוונים כלליים בהתפתחות המוסרית. שני ממדים מרכזיים בהתפתחות המוסריות הם העוצמה והתוכן. הנטייה להיות 'אדם טוב מבחינה מוסרית' עשויה להיות בעלת עוצמה רבה או מעטה ועשויה להכיל שלל תכנים. לשם המחשת הטענה נביט בהתפתחות נטייה 'מוכרת' לנו יותר - נטיית הסקרנות, ונקיש ממנה על התפתחות הנטייה להיות אדם טוב.

מבחינת העוצמה - עם העלייה בגיל עשויה הסקרנות הטבעית של הילד להתעצם ובמהלך לימודיו בבית הספר - להיחלש; מבחינת התוכן - הסקרנות עשויה להתפתח בכיוונים מכיוונים שונים, בדומה לעניין שהילד מגלה בכלי רכב והילדה - בכובות. עוצמת נטיית הסקרנות וכן תוכנה או כיוונה יושפעו מגורמים כהורים, מורים, תרבות הסביבה וכלל התנסות הילד, כמו גם מגורמי מצב זמניים. נטיית הסקרנות היא תנאי חיוני להישרדות האדם ולהתפתחותו אך לצדה קיימים ופועלים נטיות

יצרכים המנוגדים לה, כחרדה וכשמרנות. התנהגות האדם תושפע ממכלול נטיותיו, בהתאם לעוצמתן ולתנאי המצב בזמן שהוא מחליט כיצד ינהג. בדומה להתפתחות נטיית הסקרנות, עוצמת הנטייה להיות 'טוב מבחינה מוסרית' וכן תוכנה - מיהו 'האדם הטוב' - נתונים בידי ההורים והתרבות וכן להשפעת גורמים זמניים. מבחינת העוצמה - יש מי שנטייתו להיות 'טוב מבחינה מוסרית' חזקה ויש שהיא חזקה פחות, אם בביטוי פעיל כעזרה לזולת, ואם בביטוי 'פסיבי', כהימנעות משקר. יש מצבים המעצימים את הנטייה 'להיות טוב' (מפגש עם אדם שתרם כליה) ויש המחלישים אותה. מבחינת התוכן - הנטייה להיות טוב יכולה להתפתח בכיוונים שונים זה מזה. יש מי שנטייתו לטוב תופנה לעזרה פרטנית לאנשים במצוקה ויש שתופנה לפעילות חברתית אידיאולוגית (העלולה להיות הרסנית). לצד הנטייה להיות טוב, רכיב מכוון באישיות, קיים ופועל מערך צרכים ונטיות שנוגד אותה לעתים (בעיני האדם עצמו ובעיני החברה).

המחקר הפסיכולוגי הנרחב בהתפתחות הסטנדרטים המוסריים - בנושאים כשלבי השיפוט, כהפנמת הנורמות וכהשפעת השיפוט והנורמות על ההתנהגות - הוא בסיס ידע חשוב ביותר בהבנת המוסריות והתפתחותה. אך עולה ממנו תמונה חלקית ולכן - מעוותת. מוקד המחקר הפסיכולוגי בנושא המוסריות, הן בגישה הקוגניטיבית הן בגישת החברות הן בגישת התרבות, הוא עקרונות ונורמות המוסר (המחייבות) וההתנהגות לפיהן. נורמות אלו והקשר שלהן להתנהגות מציגים פן אחד של המוסריות, הבולט בגיל צעיר (וכוחו רב לו גם בגיל מבוגר). פן אחר הוא הנטייה להיות 'אדם טוב'; פן זה מגיע לבשלות בגיל מאוחר יותר והמחקר הפסיכולוגי בו מועט. גישת הזהות המוסרית מתמקדת בפן זה ובכך היא מציעה תמונה רחבה ו'אנושית' יותר של המוסריות; היא כוללת תכנים ותכונות שלא זכו לתשומת לב ראויה או לפרשנות הולמת במחקר. להלן נדון בהבחנה בין שני פנים אלה של המוסר; אחר כך נצביע על אפיונים מרכזיים בגישת הזהות המוסרית והמשתמע ממנה, בהתבסס בעיקר על ההתנהגות המוסרית היומיומית - 'המוסריות הפרקטית'.

## שני פנים למוסריות - פן הנורמות ופן האדם

בחלק זה נפתח את טענת היסוד של גישת הזהות המוסרית - הטענה שהמוסריות מבוססת על מכוונות, על שאיפה וחתירה להיות 'אדם טוב'. כאמור, גישה זו הולכת בעקבות גישה חשובה בפילוסופיה של המוסר - גישת 'הסגולה הטובה' שאריסטו ופילוסופים אחרים פיתחו ביוון לפני למעלה מאלפיים שנה והעניין בה גבר בעשורים החולפים. הגישה הפילוסופית עוסקת במוסר, באדם הטוב ובחיים הטובים מבחינה נורמטיבית, מבחינת הראוי; והיא נקודת המוצא לגישת הזהות המוסרית בפסיכולוגיה של המוסר, המבקשת לתאר את המוסריות מבחינת המצוי על בסיס נתונים אמפיריים.

נבחין בין שני פני המוסריות שהוזכרו לעיל, פן ההתנהגות בהתאם לסטנדרטים של המוסר, שנכנה פן הנורמות, ופן השאיפה להיות אדם טוב, שנכנה פן האדם הטוב (או בקיצור פן האדם). מתמנת המוסריות בפן האדם ניבט אדם שלם על כלל אישיותו - על אמונותיו, ערכיו וכוונותיו, על התנהגותו וחולשותיו. בחלקו השני של הפרק נציג בהרחבה ביטוי ייחודי לגישת הזהות המוסרית והוא 'כלל הזהות המאוזנת'. כלל זה מתייחס לפרקטיקה המוסרית, למוסריות הבאה לביטוי יומיומי. לפי גישת הזהות המוסרית, הפרקטיקה המוסרית מודרכת בשאיפה לשמור על זהות אישית שכל רכיביה, ובהם המרכיב המוסרי, מקבלים ביטוי במידה 'מספקת יחסית' (לפי הערכה אישית) ולא בהכרח מושלמת. כיוון שיש מצבים ששני רכיבי זהות מובילים לכיוונים מנוגדים, כקונפליקט בין שיקול הצלחה כלכלית (המביא יצרן לשימוש בחומרים זולים) לבין שיקול חברתי (כשימור הסביבה), שיקולים הנובעים מרכיבי זהות שונים זה מזה - אדם חייב לוותר לעתים על מתן ביטוי לרכיב זהות מסוים או 'להתפשר' על מתן ביטוי חלקי בלבד לו. פשרה כזו נעשית לעתים גם ביחס לשיקול מוסרי או ערכי. כלל הזהות המאוזנת תואם חלק ניכר מההתנהגות המוסרית היומיומית; אדם מחליט לעתים, בלי להתכחש למוסריותו, להעדיף 'סיפוק' צרכים ואינטרסים אישיים על מילוי חובה

מוסרית או ערך הנתפסים בעיניו כראויים מבחינה אתית. כלל זה הוא תיאורי ולא נורמטיבי - הוא מסביר חלק ניכר מההתנהגות בתחום המוסר אך אין הוא מתיימר לשמש בסיס להערכת התנהגות כראויה. ההבחנה בין פן הנורמות לפן האדם. מחקר שהוצג לעיל על הבחירה המוסרית יסייע לנו להבחין בין פן הנורמות לפן האדם. במחקר הגיבו סטודנטים לדילמה המציגה קונפליקט בין שיקול מוסרי לבין אינטרס אישי: ד"ר ברנע מתלבט אם לצאת לשנת שבתון במעבדה בארצות הברית כדי לבדוק תיאוריה שהוא חוקר זה שנים או להישאר בארץ עם הוריו הקשישים והחולים שהוא בנם היחיד. הנבדקים נשאלו כיצד ראוי לד"ר ברנע לנהוג ומדוע, ובצמוד לכך הם נשאלו כיצד היו הם בוחרים לנהוג במצב דומה ומדוע. המחקר מצא כי רבים מאלה שלדעתם מבחינה מוסרית על ד"ר ברנע להישאר בארץ עם הוריו ולוותר על ההזדמנות המוצעת לו, ענו - בתשובה לשאלה השנייה - שאילו היו עומדים במצב זה, היו בוחרים לצאת לשבתון. הנבדקים היו מודעים לסתירה בין התשובות - שבחירתם לצאת לשבתון ולנטוש את הוריהם לשנה, נגדה את שיפוטם שעל ד"ר ברנע להישאר בארץ עם הוריו. הנבדקים נימקו את בחירתם לצאת לשבתון בטענה שלאדם יש זכות ואף חובה למצות את כישוריו ולבטא את עצמו - נימוקים הקשורים במימוש עצמי. הם הכירו בכך שמחובתם להישאר לצד הוריהם אך סברו שחובה זו אינה גוברת בהכרח על הצורך בהגשמה עצמית.

המשפטים הבאים, הלקוחים מתשובות הנבדקים (השאלון היה אנונימי), משקפים עמדה זו באופן כללי: "אני אדם מוסרי, חשוב לי להיות מוסרי, אבל לפעמים אי אפשר להיות מושלם מבחינה מוסרית" - נבדק זה מכיר בחובתו המוסרית להישאר עם הוריו ולהיות אדם טוב; הוא מכיר בכך שיציאתו לשבתון פוגמת ב'שלמותו' המוסרית אך הוא סבור שפגימה זו בלתי נמנעת ואפשר לסלוח לה - הוא אינו מצופה להיות 'מושלם' מבחינה מוסרית. הד לכך נמצא בתשובה הבאה: "בחיים יש דילמות שאינן ניתנות לפתרון ולכל הכרעה שלך יש מחיר. אני מוכן

לשלם את המחיר. דומה לכך תשובת נבדק אחר: "זה אולי לא בסדר [שאצא לשבתון], אך לפעמים אני יכול להרשות לעצמי להיות כאילו לא בסדר"; ה'לא בסדר' הוא לכאורה, אולי לחצאין. נבדק אחר מדגיש את המשקל העצום שיש בעיניו לערך המימוש העצמי, כדי כך שהוא גובר על חובתו להוריו במצב הנתון: "[לוותר על היציאה לשבתון] זה בשבילי כמו להקריב חיים. אני לא חושב שזה מה שאני צריך לעשות." הבסיס להחלטת הנבדקים שאמרו שהיו נשארים בארץ ומוותרים על היציאה לשבתון היה 'להיות אדם טוב' - לא עקב חובה חיצונית אלא משום שבן טוב נוהג כך. גם אלה שהחליטו לנטוש את הוריהם לשנה רצו לשמור על מעמדם המוסרי בעיני עצמם ("זה לא עושה אותי אדם רע"). את היציאה לשבתון הם תפסו אפוא כ'ויתור' זמני על הנטייה להיות אדם טוב (לטובת הגשמה עצמית) יותר מהפרת חובה לנהוג בהתאם לתביעה מוסרית (לדאוג להורים). ממצאים אלה ודומיהם הם הבסיס להבחנה בין שני הפנים (או ההיבטים) של המוסריות בחיי האדם, פן הנורמות ופן האדם הטוב.

פן הנורמות. נקודת המוצא למחקר הפסיכולוגי של המוסר היתה ההתנהגות. במוקד המחקר עמדה השאלה מה מביא את האדם לנהוג בהתאם לנורמות המוסר על אף תשוקותיו, צרכיו והאינטרסים שלו. מנקודת מוצא זו המוסר נתפס כמערכת הוראות התנהגות, איסורים וחיובים, ברמות משתנות של הכללה, מנורמות ביחס להתנהגויות ספציפיות, כ"לא תגנוב", ועד לעקרונות כלליים, כחירות ושוויון. המחקר הפסיכולוגי ביקש לבחון את תפיסת המוסריות והוראות ההתנהגות שבמרכזה: למצוא באיזה שלב בחיי אדם ובאילו תנאים הן מתפתחות, לגלות גורמים המשפיעים על הבנת ההוראות ופרשנותן וכן להסביר את הציות להן. תפיסת המוסר כמערכת הוראות התנהגות מצמצמת אותו לפן הבולט ביותר בתפקוד המוסרי היומיומי - החובה לנהוג בהתאם לתביעותיו, בעיקר לאיסורים ולמגבלות שהוא מעמיד. במוקד תפיסה זו נמצאת אפוא הנורמה המוסרית

(או העיקרון שביסודה) - מה אסור, מה מותר ומה חובה לעשות. היבט זה של המוסריות נקרא פן הנורמות.

ציות להוראות 'עשה' ו'לא תעשה' הוא הביטוי והמדד הבולטים ביותר למוסריות, ולכאורה גם הסיבה העיקרית לעניין החברה בנושא זה. מבחינת החברה, תכלית המוסר היא לאפשר התנהלות תקינה של החיים החברתיים, בעיקר דרך ריסון הנטייה האנוכית ופיקוח על יתרונות האנשים ה'חזקים' וכוחם לעומת ה'חלשים', וצמצום הפער ביניהם. אך האם תפיסת המוסריות כציות לנורמות מכילה את מלוא הקשת של ביטויי המוסריות? האם התנהגות בהתאם להן ממצה את דימוי ה'אדם טוב' או ה'אדם מוסרי' (שלפעמים אף מפר את הנורמה המקובלת) שיש לנו? הדי בנורמות ובכללים 'מופנמים', יהיה מקורם אשר יהא, לתאר את מוסריות האדם לרוחבה ולעומקה ולהסבירה - את הכבוד לזולת וההוגנות, הנאמנות והדאגה למשפחה ולחברים הקרובים, הכמיהה ליושר ולצדק, חמלה וחסד, פעילות לשיפור החברה והימנעות מקריאת חומרים 'מגונים' ומצפייה בהם? הדי בנורמות ובכללים מופנמים לשקף את המוסריות היציבה והאוטונומית (שאינה תלויה בגורם חיצוני כשכר ועונש) העומדת מול כוחות וגורמים רבי עוצמה הפועלים נגדה ולהסבירה? גישת הזרות המוסרית גורסת שהתמקדות המחקר הפסיכולוגי בהתנהגות תואמת-נורמות דחקה לשוליים היבט מרכזי - הקשור בשאיפת האדם להיות 'טוב', ברצונו ובחתירתו לכך בכל מישורי חייו. בסיכום נמרץ: פן הנורמות מרוחק ולעתים מנותק מהמוסריות היומיומית ביחסים שבין אדם לחברו ובין אדם לעצמו.

פן האדם הטוב. המוסריות באה לביטוי לא רק במצבים שאדם עומד מול נורמה מגבילה ומרסנת; היא נוכחת בכל המישורים. בדברנו על אדם מוסרי אנו רואים לנגד עינינו לא רק ציות לנורמות מחייבות והימנעות מפגיעה בזולת אלא אדם שבהתנהגותו, ברגשותיו ובמחשבתו מכבד אחרים, הוגן כלפיהם, מסייע להם, נאמן ליקיריו, תורם לחברה, אמין ואחראי, עניו ואמיץ, ועוד תכונות של יוזמה ועשייה שגישת 'הסגולה

הטובה' בנויה עליהן. סגולות אלו מכוננות את דגם 'האדם הטוב' שאדם מתנהג ומעריך את עצמו ואת האחר לפיו. 'הסגולות הטובות' נתפסות כתכונות טובות כשלעצמן, מתוקף טבען ולא מתוקף נורמות חברתיות. הן משולבות בזהות המוסרית-ערכית, בתפיסת האדם את עצמו כטוב; הוא חש שראוי לו לאמצן ולנהוג לפיהן גם אם אין הן בגדר חובה. פן האדם הטוב מלווה ומדריך את ההתנהגות-בפועל - בין אדם לחברו, לסביבתו שלו ולעצמו (אך לא תמיד הוא קובע אותה).

ניצני פן האדם הטוב מתגלים במחקרים על התפתחות המוסריות בתינוקות ובילדים בגיל הרך. המחקרים מראים שכבר בגיל צעיר מאוד, קודם שאפשר לדבר על נורמות שהופנמו (לעומת נורמות כפויות חיצוניות), הילד מגלה רגישות למצב האחר ונוטה להתקרב לאדם המיטיב עם האחר ולהימנע מאדם הפוגע ברווחתו. מחקרים של טוריאלי ועמיתיו מראים שתגובת הילד למצב האחר אינה תלויה במלואה בנורמה חברתית; הוא תופס פגיעה באחר כ'רעה' וכראויה לעונש גם אם הנורמה במדינה או בבית הספר מתירה זאת. תגובות הילדים הקטנים במחקר זה מבוססות על הערכה תפיסתית-רגשית ולא על הנורמה המקובלת בתרבות.

המחקרים הרבים על חברות הילד, בעיקר במרוצת המחצית השנייה של המאה הקודמת, עסקו בעיקר בפן הנורמות - בלמידתן ובהפנמתן. אך שימו לב למסקנה מרכזית של ניתוח הממצאים בנושא: גורם עיקרי בהפנמת נורמות המוסר הוא טיב הקשר בין סוכני החינוך לבין הילד - גישת ההורים והמחנכים אליו: סמכותיות מתונה, המבטאת אהבה ואחריות לעומת סמכותיות כופה מחד גיסא, או מתירנות והעדר פיקוח מאידך גיסא, הן גורמים רבי משקל בהשפעה על מכלול התנהגותו וערכיו. ממצאים אלה תואמים את גישת הזהות המוסרית: המוסריות מושפעת במידה מכרעת מדגם 'האדם הטוב' שיש ליחיד ומכאן - מאישיות המחנך כמכלול לעומת אימוץ נורמות ספציפיות באמצעות שכר ועונש. בדומה לכך, השפעת דמויות ההורה והמחנך אינה מתמצית בחיקוי התנהגויות

ספציפיות (כבניסוייו של בנדורה - ילד הצופה בדמות המכה בובה ייטה גם הוא להכות את הבובה). בתהליך למידה זה הילד קולט, מטמיע ובונה במוחו דגם כוללני של אדם טוב על פי דמות מחנך או מחנכים, אמיתיים או מדומיינים, שהוא מעריך. טענה זו נתמכת בממצאים על המשקל הרב שיש לטיב ההתקשרות של התינוק להוריו, ומאוחר יותר גם לאנשים אחרים, בהשפעה על התנהגותו. יחסי קרבה ואהבה, אמון ומתן תוקף הם תנאי להזדהות עם 'דגם' אנושי על כלל אישיותו לעומת חיקוי התנהגותיו הספציפיות.

בולטות שני הפנים. פן הנורמות ופן האדם הטוב משתכשכים בתודעה המוסרית זה לצד זה וזה בתוך זה. האדם תופס את המוסר כתביעה לציית לנורמות שהחברה ולעתים גם התבונה מעמידות לפניו ומצד שני הוא חווה את המוסר כשאיפה, כרצון וכחתירה להיות אדם טוב. בחרנו לקרוא לשתי תפיסות אלו של המוסריות 'פנים' ולא 'מערכות', משום השילוב ביניהן. שני הפנים אינם מוציאים זה את זה. פן האדם כולל גם את הנורמות המקובלות בחברה - תמרורים בדרך להיות טוב; הדרך להיות טוב זרועה מכשולים רבים - בהגדרת הטוב ובחישובו (כגון האם לתת משקל - ואיזה - לתוצאות 'בעתיד הרחוק', כשמירת הסביבה), בקונפליקט בין כמה 'טובים' ועוד. הנורמות משמשות מעין פקחי תנועה המזהירים מפני סטיות לא חוקיות מהמסלול. תוקף הנורמות נעוץ, בגישה זו, בתפיסת 'האדם הטוב'. הציות לנורמות נסמך לא רק על החשש מעונש בגין הפרתן ומתקפותן החברתית אלא גם על הרצון הבסיסי להיות אדם טוב: 'אדם טוב' מציית לנורמות לכתחילה. אך אם הנורמה מתפרשת כסותרת את תפיסת האדם הטוב, כב'החלקה' מלאומיות ללאומנות, מנאמנות ללאום להפליית בני לאום אחר, נדרשת הכרעה בין הפנים.

המחקר מעלה שתנאי מצב כאזכור נורמה (שלט בכניסה לחדר המבחן עם הכתובת 'אסור להעתיק בבחינה!') או מודעות לקיום פיקוח חיצוני (נוכחות מורה-משגיח), מפנים מבט לפן הנורמות ('זה אסור!') ואילו חשיפה למצוקה (מראה ילדים מזי-רעב) או להתנהגות מופתית מבחינה

מוסרית (תרומת כליה לאדם זר ללא תגמול) או אף היזכרות בהתנהגות (טובה או רעה) בעבר, מטים את המבט לפן האדם ('אדם טוב נוהג כך'). הטיית המבט לפן הזה או האחר תשפיע על הערכת האדם את עצמו ואת האנשים סביבו ועל רגשותיו ודרך כך על החלטותיו ומעשיו. כששומעים על אדם שגנב מצרכים בסופרמרקט נוטים להאשימו בהפרת נורמה ובפריעת חוק ואילו כשהוא מוצג כמיחל לפת לחם נוטים 'להבינו' גם אם לא תמיד להצדיקו.

מעמד הנורמות לפי גישת הזהות המוסרית. הניסיון מראה שלפן הנורמות יש משקל רב בהערכת אדם את מי שהוא פוגש ואת האירועים שהוא עד להם. סטיית אדם מהנורמות תביא בדרך כלל לעמדה שלילית כלפיו. לא תמיד. אם האדם מוכר לנו או אם יש לנו ידע על אודותיו, הערכתנו אותו ועמדתנו כלפיו ייקבעו על פי מכלול הנתונים שיש לנו, כלומר על פי כלל התנהגותו לאורך זמן, לרוחב מצבים ולעומק חיי הנפש ולא על בסיס התנהגות אחת.

אין חולק שהנורמות המוסריות הן גורם רב עוצמה בהשפעה על ההתנהגות. בילדות ובמהלך ההתפתחות נורמות החברה 'נטענות' בכוח רגשי עצמאי שאינו תלוי בציפיות לשכר או לעונש בגין ציות או אי-ציות לנורמה (אף כי הוא מושפע מהן). הילד והמבוגר חשים רגשות דחייה או משיכה כלפי התנהגויות המנוגדות לנורמה או הנענות לה. תדיר האדם מחפש ומוצא טעמים רציונליים לנורמה שאימץ והפנים, אך גם בהעדר חיפוש או הסבר רציונלי היא משפיעה על התנהגותו ומכוונת אותה. לרוב השפעתה מיידית ורבת עוצמה. כך הדבר ביחס לנורמה "לא תגנוב" המונעת מאדם לגנוב גם כשאין כל חשש שיתגלה, או ל"מפני שיבה תקום". כתבה בעיתון עשויה לעורר נורמה מוסרית: חובה עליך לסייע לילדים רעבים בשכונת מגוריך, אך אין התעוררות זו תמיד בעלת עוצמה מצמיחה שדי בה להביא את הצופה לנהוג לפיה.

במקרים רבים הנורמות נתפסות לא כצו 'מקודש' שיש לציית לו כשלעצמו, אלא כאמצעי-עזר, ככלי בשירות השאיפה להיות אדם טוב;

כמיידעות כיצד 'האדם הטוב' מצופה לנהוג (מבחינת המקובל בחברה). במקרים אלה החתירה היא להיות 'אדם טוב' - לא 'אדם המציית לנורמות' - הנהוג בהתאם לנורמות לא מתוך ציות להוראות 'חיצוניות' אלא בהיותן משולבות בזהותו המוסרית, בדגם האדם הטוב המכוון אותו. כשהוא מתלבט אם נורמה מסוימת תואמת את הדגם הוא עשוי להגיע למסקנה (לעתים לא לחלוטין מודעת, כבמקרה של האקלברי פיין) שראוי לו להתעלם מהנורמה (מהחוק) כיוון שלדעתו אינה ראויה, או אינה מתאימה במצב הנתון או אינה מתאימה למציאות המשתנה.

בימוים אין האדם מברר מהי הנורמה המוסרית הרלוונטית והאם לציית לה אלא מהי ההתנהגות ה'נכונה'. כשדגם 'האדם הטוב' אינו מספק הדרכה ברורה ו'בטוחה' או כשיש פער בולט בין הדגם לנורמה מוסרית מקובלת ('כחבר טוב הייתי רוצה לסייע לחברי במבחן הבית אך הדבר נוגד את הוראות המורה'), הנורמה מופיעה במערך השיקולים. ועל אף עוצמתן אין הנורמות מכריעות בהכרח כיצד האדם יחליט וינהג בפועל. הוא עשוי להכריע בהתאם לדגם האדם הטוב שלו ובניגוד לנורמה המוסרית.

### תכונות האדם הטוב - תפיסה מרחיבה של המוסר

בפן הנורמות, 'תוכן' המוסר הוא הנורמות ("כ"לא תגנוב") והעקרונות (כעקרון השוויון); הם מצווים על האדם לנהוג בהתאם להם. אך מהו תוכן המוסר בפן האדם הטוב, כשהנורמות והעקרונות נתפסים כאמצעי עזר לבניית חברה מתוקנת ולניהולה ולא כתכלית ההתנהגות? במילים אחרות: מהן תכונות 'האדם הטוב מבחינה מוסרית' שהיחיד שואף להיות כמוהו? לא נתיימר לתת 'תשובה' לשאלת-על זו, המעסיקה הוגי דעות מאז ומתמיד. נסתפק כאן בתפיסה המקובלת שהתכונות הבסיסיות של האדם הטוב הן בעיקר התחשבות בזולת - הימנעות מפגיעה בו ותרומה לרווחתו, שמירה על צדק והוגנות ותחושת אחריות לקידום היחיד והחברה. כשהיחיד מקדם את טובת האחר ואת טובת החברה ככלל,

וכשהוא נמנע מהתנהגות הפוגעת באחר ובחברה, הוא חש שהתנהגותו טובה, שהיא תואמת את שאיפתו להיות טוב. כשהיחיד פוגע באדם חף מפשע, מפר הבטחה המבוססת על אמון הדדי או נותן את ידו למעשה לא צודק, הוא חש ויודע שהתנהגותו אינה טובה, שהיא רעה. כאמירה המיוחסת ללינקולן: "כשאני עושה טוב אני מרגיש טוב; כשאני עושה רע אני מרגיש רע."

לענייננו נשווה (מזווית מצומצמת) בין הציפיות מאדם טוב בפן הנורמות והציפיות מאדם טוב בפן האדם הטוב. לכתחילה היה אפשר לצפות שלשני פנים אלה של המוסר יהיה תוכן דומה, שהרי שניהם מתייחסים לאותו תפקוד (בתפיסה המקובלת) באישיות - למוסריות. אך בעוד שהנורמות מכוונות לכול, דגם האדם הטוב הוא אישי ומכוון לאדם הנושא אותו, ליחיד; הנורמות מציבות לפני האדם סף שאין לרדת ממנו הנדרש לתפקוד תקין בחברה; הציפיות מאדם טוב מכוונות לרף שראוי לשאוף אליו כדי לקיים חברה ויחידים ברמה מעולה. הנורמות אוסרות פגיעה באחר ואילו מהאדם הטוב מצופה לכבד כל אדם ולסייע לו; הנורמות מכוונות - בגרסה רווחת בעולמנו - לחלוקת משאבים בהתאם לתרומה לייצורם, ואילו מהאדם הטוב ומהחברה הטובה מצופה להתחשב גם בצורכי האחר ובמצבו. האדם הטוב מצופה לנהוג לא רק על פי הדין, כלומר על פי הנורמות המחייבות, אלא "לפנים משורת הדין" - בהתאם לתפיסות ה'טוב' שלו, כולל אלו שאינן נתפסות כמחייבות. הנורמות מאפשרות לאדם להיות "נבל ברשות התורה" - המציית למצוות ולנורמות כלשונן אך לא כרוחן; לעומת זאת האדם הטוב מצופה לנהוג לא רק על פי הנורמות אלא גם בהתאם למה שקראנו 'ערכים מוסריים' - תפיסות 'טוב' המקובלות עליו גם אם אין הן נתפסות כמחייבות.

דוגמה לסתירה אפשרית בין שיפוט והתנהגות שפן האדם הטוב מדריך לעומת אלה שפן הנורמות (ובמקרה זה - העיקרון) מדריך היא הדילמה אם להעדיף בן-משפחה על פני אדם זר (במישור פרטי, לא במסגרת תפקיד רשמי): את מי תעדיף להציל מטביעה בבריכה, את בן-קבוצתך

או אדם זר, כשמבחינת כל השיקולים הרלוונטיים - כגון גיל, בריאות ומידת הסיכון - שניהם שווים? יש הטוענים כי מבחינת פן הנורמות העדפת בן-קבוצה היא מעשה לא-מוסרי, שהרי עיקרון חשוב במוסריות הוא התנהגות ללא משוא פנים - שיפוט 'מאחורי מסך הבערות' (כביטוי של הפילוסוף רולס) - כלפי דמויות המעורבות במצב המוסרי העומד בפני אדם. לפי עיקרון זה בטוהרתו אינך רשאי לתת קדימות בעזרה או בתרומה (נאמר תרומת דם נדיר) לאדם בקבוצה 'שלך' על פני אדם זר (כאשר שניהם ב'מצב' שווה). אולם מאידך גיסא הנאמנות לקבוצת-שייכות נתפסת כ'סגולה טובה', וביומיום היא אכן גורם רב משקל בשיפוט ובהערכה. פילוסופים מתמודדים עם אי-התאמה זו (בין העיקרון של אי-משוא פנים לבין העדפת אדם האהוב עליך) בשלל דרכים, כגון במתן מעמד נורמטיבי מיוחד ('חובות מיוחדות', בלשון הפילוסוף סם שפּלר) להעדפת בני-משפחה וחברים. אולם מנקודת המבט של פן האדם הטוב, הנאמנות לאהוביך ולבני קבוצה שלך היא סגולה חיובית שראוי (אף כי לא חובה) לנהוג לפיה ואפשר על כן שהיא תגבר על עקרון השוויון וההימנעות מחשד הפליה.

לתפיסה ה'מרחיבה' של מוסריות האדם נקרא זהותו האתית - תפיסת האדם את עצמו כטוב במשמעות הרחבה של המושג 'טוב' - הכוללת את ערכיו, כוונותיו ותכונותיו. תפיסה זו תואמת את הביטוי 'איש טוב', המשתרע מעבר לציות לנורמות המוסר. היא גם תואמת את התפיסה הרווחת בדבר הקשר ההדוק בין מוסר לערכים - בין נורמות מוסר מחייבות לבין התנדבות חברתית, חמלה, צניעות וענווה וסגולות טובות אחרות כיוצא באלו (הבחנה זו בין 'זהות מוסרית' ל'זהות אתית' תואמת הבחנה המקובלת על הוגי דעות רבים בין 'מוסר' ל'אתיקה'. בחיבור זה משמש ברוב המקרים המונח 'זהות מוסרית' גם במשמעות הרחבה של 'זהות אתית', המתייחסת לכלל תפיסות הראוי של האדם, כולל ערכים מוסריים).

פלורליזם בתפיסת האדם הטוב. המכוונות להיות אדם טוב היא הבסיס למוסריות אך מכך לא מתחייב שהמוסר הוא אחד בעבור כולם. האדם הטוב נתפס באופנים רבים ושונים בקבוצות רבות ושונות ובמידת מה גם בעיני יחידים שונים זה מזה. ראשית, קיים שוני בין בני האדם בהבחנה הראשונית בין התנהגויות הנמצאות ב'מרחב המוסרי', כאלו שאנו מעריכים על הציר טוב-רע, לבין אלו שהן מחוץ למרחב זה, כגון הערכות אסתטיות. תחומי המוסר שהפסיכולוג היידט מציע (כגון זכויות הפרט, שוויון, נאמנות לקבוצה, טוהרה) אינם משותפים לכול. בעוד שבהודו ה'טוהרה' היא תחום שהתנהגות בו מוערכת כטובה או כרעה מוסרית, בתרבות המערבית החילוניות תחום זה אינו נתפס כקשור למוסר. שנית, התחום הכלול במרחב המוסרי כולל הוראות או נורמות כלליות, כ"לא תגנוב" (בכל מצב שהוא), והוראות או נורמות ספציפיות יותר, כחובה לשלם מס הכנסה; הוראות אלו נתפסות כתביעות החברה ומתוקף כך היחיד מצופה לנהוג לפיהן. אך בפן האדם הטוב, התפיסה והמוטיבציה ביחס להוראות אלו יוצאות מנקודת מבט אישית: 'אדם טוב, כפי שאני רוצה להיות, אינו מתנהג כך' או 'חייב לנהוג כך'. חלק מהוראות אלו (כאיסור לענות חף מפשע) נתפסות כאוניברסליות - כל אדם מצופה לנהוג לפיהן, וחלקן כתלויות-תרבות - הן חלות על אנשים בתרבות מסוימת בהתאם לאמונות ולתנאים הייחודיים לתרבות זו.

גישת הזהות המוסרית מפנה אפוא את תשומת לבנו להבדלים בתוכן הזהות המוסרית. אדם יכול להיות 'טוב' באופנים מאופנים שונים: בעבודה חינוכית, בעזרה לאנשים במצוקה, בפעילות חברתית מתוך כוונה לתקן את העולם, במאבק אמיץ מול כוחות הרע, בהעשרת התרבות דרך יצירה אמנותית, ויש שהוא טוב בענוותו המעוררת השראה. שלא כבפן הנורמות, בפן האדם הטוב המוסריות קשורה בפתחות לריבוי תפיסות ה'טוב', ומכאן בסובלנות (מהבחינה הפסיכולוגית) לאחר ולשונה ובהכרה בצורך ואף בהכרח להתפשר. פן האדם הטוב מקל על קשר עם אדם בעל דעות שאינך מסכים עמן, שכן שניכם שותפים בכוונה להיות 'טוב', כל

אחד על פי דרכו (בגבולות נתונים). אף שהכוונה להיות 'טוב' עשויה להתפרש בדרכים שונות ומשונות, ואף להוביל להתנהגויות סותרות, יש בה (אולי) כדי להניע את האדם לחוש סולידריות עם אחרים הנתפסים בעיניו כבעלי כוונה טובה אך דעתם שונה משלו ואף להביא לצמצום או להתרככות הניגוד בין הדעות. אולם נראה כי לעתים צד זה של פן האדם הטוב, הסולידריות הנובעת מחתירה משותפת להיות אדם טוב, אינו בא לביטוי בחשיבת הציבור ובהתנהגותו. הוא שרוי בצל מחלוקות - מחלוקות בין אנשים וקבוצות הן נושא מעניין יותר, כעולה מקריאה ומצפייה באמצעי תקשורת, מיחסים תקינים בין בני אדם.

חופש בחירה בתפיסת האדם הטוב. במבט ראשון, התפיסה ה'מרחיבה' של המוסריות מפילה עלינו מורא. היא מטילה על האדם 'עומס מוסרי' כבד העלול לגרום לניכור בין דגם 'האדם הטוב' העומד מול עיניו לבין אורח חייו היומיומי. היא תובעת ממנו לוותר לכאורה על פעילות המכוונת לסיפוק אישי (קריאת ספר מתח) לטובת פעילות (זמינה) המכוונת לשיפור מצב הזולת והחברה (עזרה לאנשים במצוקה). מכאן קצרה הדרך להדחקת התביעה המוסרית ולעיוותה וכן לצדקנות מוסרבית. אולם למחיר המוסריות בתפיסה המרחיבה יש תמורה נפלאה - היא מעצימה את תחושת החופש: היא פותחת לאדם מסלולים מגוונים למתן ביטוי להיותו 'טוב' ובכך היא מגדילה ומגמישה את מנעד מוסריותו מעבר לציות לנורמות המחייבות.

הסתת המבט מהנורמות אל האדם מנערת מהנורמות את נוקשותן. אף שיש נורמות חשובות יותר וחשובות פחות, מלכתחילה אין לסטות מהן 'ימין ושמאל'; כל סטייה פוגעת בעיקרון המוסרי ועלולה לשמש פתח להידרדרות לסטיות נוספות ואף לשמש דוגמה רעה לאחרים. 'התפיסה המרחיבה' של המוסריות שוברת נוקשות זו. הנורמה (זו הקשורה לדגם האדם הטוב) יורדת מגדולתה בפני האדם. למרות היותה מבוססת על הסכמה חברתית היא נתונה לשיפוט היחיד. בדרך כלל הוא יציית לה כי הוא מכיר בחשיבותה לחברה מתוקנת, אך הוא חש חופשי לבקר אותה,

לפרשה ו'לתקנה' או אף לסטות ממנה בהאמינו שבמצב מסוים יש טעם לדבר. תפיסת המוסריות כרכיב בזהות האישית שלצדו רכיבים אחרים בעלי משקל נכבד, תורמת לתפיסה גמישה של הנורמות המוסריות. היא נוטלת מהמוסר את תדמיתו הנוקשה הבאה לביטוי בין השאר בתיאור האני העליון כקפדן וכמייסר. תדמית זו, שהתבססה על פגישות פרויד עם מטופליו, רחוקה מלייצג את האדם המוסרי ואת המוסריות ביומיום. גישת הזהות המוסרית מציגה תמונה ידידותית של המוסריות בכללה. תמונה זו שונה מאוד מהתמונה הכופה והמנוכרת של המוסריות בגישה הפרוידיאנית ובגישת הלמידה החברתית. המוסריות נתפסת - בגישת הזהות המוסרית - כחלק מהזהות האישית, לא כמקבץ איסורים וחובות המוטלים מבחוץ. אין חולק על כך שלעתים דרישות המוסר נתפסות כמגבילות וכמטילות עול, אך מעבר להן קיימת התפיסה ה'מובנת מאליה' - ולכן הלא-תמיד מודעת - שהמוסריות קשורה ברצון להיות 'טוב' ושלאדם יש מרחב בחירה ויוזמה במתן ביטוי לכך. תפיסה זו תואמת את החוויה האישית שלנו כסרים מרע וכעושים טוב, שני פעלים אקטיביים. הפילוסוף מייקל סלוט מדבר על ניכור היחיד החותר לחופש במתן ביטוי לעצמו מהמוסר המגביל ומרסן את תשוקותיו. ניכור זה מתרכך כשאנחנו מתבוננים במוסר בפן האדם.

הערה על 'רשות פנימית'. פן האדם הטוב מפנה דעתנו לאישיות השלמה על כל תפקודיה ולממד הזמן שלה - זיכרונות העבר, תנאי ההווה והתוכניות לעתיד. בחירה מוסרית המתקבלת על בסיס רחב זה מניחה שקיימת רשות פנימית הזוכרת, מרגישה, שופטת, מחליטה, מכוונת, מתכננת, מפקחת ופועלת. רשות כזו היא זירת קונפליקטים פנימיים בין נטיות שאינן עולות בקנה אחד ומתנהל בה תיאום (גם אם לא מלא) בין דרכי הביטוי של המוסריות. קיום רשות כזו נדרש להגדרת התנהגות מוסרית ולקבלת אחריות עליה (ובזה איננו נכנסים לעיון ולמחלוקת בנושא ה'אני' ו'האני העמוק').

הערה על הרוע. בגרסה המוצגת כאן אין גישת הזהות המוסרית מתייחסת לטריטוריה 'עוינת' במרחב המוסרי - טריטוריית הרוע. טריטוריה זו קשורה לדיוננו בהתנהגות לא-מוסרית אך נבדלת ממנה ודורשת עיון ומחקר נפרדים. נדבר על 'רוע' כשמעשה מכוון לכתחילה לפגיעה באחר ובחברה כתכלית לשמה. 'רוע' כזה אפשר לייחס לנטייה פנימית עצמאית, לשאיפה לרוע, ל'יצר רע' או אולי לפגם עמוק במכוונות הבסיסית להיות אדם טוב. דיוננו ב'התנהגות לא-מוסרית' עסק בהתנהגויות שלכתחילה לא כווננו לפגוע. למרות הזוועות שהתחוללו ומתחוללות בעולמנו יש המכחישים קיומו של 'רוע' 'עצמאי'. רבים מאוד הם מעשי הרוע הקשים שהמניע להם, בעיני עושיהם, הוא אמונה דתית או מוסרית (שוויון כלכלי) או הגנה (במירכאות או ללא מירכאות) מפני אויב או הרתעתו ועוד צידוקים. מראשית ההיסטוריה האנושית הרוע הוא נושא חשוב בהגות וביצירות התרבות. ביטויי הרוע האנושי וממדיו דיים להצדיק מחקר המוקדש כולו לנושא זה.

### זהות מאוזנת

תמונת המוסריות העולה מגישת הזהות המוסרית תואמת תכונות מרכזיות בחוויית ההתנהגות המוסרית היומיומית: לוז המוסריות הוא רצון להיות 'אדם טוב'; רצון זה הוא בסיס מוטיבציוני יציב ועמוק (גם אם לא תמיד מכריע) להתנהגות מוסרית; הוא מפנה דעתנו לצד ה'חיובי' והלא-מנוכר של המוסריות. מבחינה אמפירית - גישת הזהות המוסרית תואמת את המוסריות המתגלה ביומיום - שיש בה הקפדה על התנהגות ראויה אך לעתים היא מגלה 'גמישות' בהיענות לתביעה המוסרית. להתנהגות המוסרית היומיומית נקרא ה'פרקטיקה המוסרית', ובה נעסוק להלן.

התמיהה הראשונית שההתנהגות המוסרית מעוררת אצלנו - מדוע אדם מונע מעצמו סיפוק תשוקות ואינטרסים הנתפסים בעיניו כמנוגדים למוסר? - משקפת תפיסה רווחת שהכוחות האנוכיים באדם הם רבי

עוצמה ובהעדר כוח מרסן הם שולטים בהתנהגותו; התגברות המוסריות על הכוחות האנוכיים מעוררת תמיהה לכן ודורשת הסבר. אולם תמיהה זו עצמה משקפת גם תפיסה 'הפוכה' - שכוח המוסריות גובר על הכוחות האנוכיים. ההתנהגות האנושית - בחלקה הגדול - תואמת את דרישות המוסר. היא מבוססת על אמונה שהאנשים שאנו חיים בחברתם הם אנשים הגונים; שהאדם שאני בקשר איתו אינו נשלט בכוחות אנוכיים אלא נוהג בהתאם ל'ראוי', כמקובל בחברה.

אך אם אמנם האדם נוטה להיות הגון ו'טוב', עולה השאלה כיצד נסביר את הסטיות היומיומיות מהמוסר? בפרק ז' הוצגו שלושה הסברים להתנהגות לא-מוסרית: ליקוי קוגניטיבי בידיעת תביעות המוסר ובהבנתן, אדישות ואף זלזול ביחס לתביעות המוסר וכן חולשת הרצון בעמידה מול פיתויים. כפי שראינו, הסברים אלה מתאימים לפלחים של ההתנהגות הלא-מוסרית אך אין הם מתאימים להתנהגות הלא-מוסרית היומיומית. הם אינם מסבירים הפרות מוסר של אנשים 'נורמטיביים' היודעים ומבינים שהתנהגותם נוגדת את דרישות המוסר שהופנמו ו'התבצרו' באישיותם; שאין הם אדישים ביחס למוסריות - חשוב להם להיות 'אנשים טובים'; ושיש להם שליטה ובקרה על מעשיהם. עבירות מסוג זה, משקרים ומעשי רמייה למיניהם, בגידה באמון, הפרת הבטחה, הפליה, התעלמות מעוולה וממצוקת האחר ופגיעה בזולת הן שכיחות למדי. נעצים את הטענה בניסוחה הכללי: בחינת ההתנהגות האנושית מגלה פער רווח בין 'הפרקטיקה המוסרית', ההתנהגות היומיומית השגרתית, לבין המוסריות 'הראויה', התנהגות בהתאם לנורמות ולערכים מוסריים. לבירור פער זה נחזור ונזכיר כמה שאלות: לפי גישת הזהות האדם שואף לשמור על זהותו כ'אדם טוב', אך כמה 'טוב' חשוב לאדם להיות? האומנם הוא חותר להיות אדם 'טוב מאוד' או אולי מלכתחילה הוא מסתפק בלהיות 'טוב למדי'? אם אכן כך הוא, נשאל מהו הבסיס ל'יתורים' המוסריים שאדם מרשה לעצמו מלכתחילה? האם וכיצד משפיע ההקשר - מבחינת המקום, הזמן והמצב - על תפיסת האדם כמה 'טוב' הוא רוצה להיות ואילו ויתורים יתיר לעצמו? והאם הבחירה כיצד לנהוג מתקבלת

לא רק על בסיס תנאי המצב הספציפי שאדם שרוי בו אלא גם על בסיס מכלול התנהגותו לאורך זמן ומעבר למצבים (כבמשפט הבא של בעל מפעל תעשייתי גדול: "בעבר פגעתי קשות בזכויות העובדים. אני חש עכשיו צורך לפצות על כך ולתרום לחברה")? בחינת ההתנהגות במצבים מוסריים נוכח שאלות אלו מעלה את ההשערה שההתנהגות היומיומית מודרכת בתפיסה מוסרית גמישה - האדם מרשה לעצמו במודע ויתורים או פשרות בתחום המוסר. לתפיסת מוסר זו, שהאדם 'מעמיד' כביכול גבולות גם למוסריותו, קראנו 'מוסריות מוגבלת'.

ניתוח ההתנהגות המוסרית השגורה מגלה, כמוזכר בפרקים קודמים, שהאדם מכיר במעמד הנעלה והמחייב של המוסריות בחייו, אך אין הוא מקבל את הדעה (המקובלת על פילוסופים חשובים כמו גם על אנשים מן השורה) שלשיקול המוסרי יש בכורה על שיקולים מסוג אחר. על בסיס ניסיונו האדם יודע שהתביעה המוסרית נוטה להתנגש לא רק בפיתויים ואינטרסים חומריים למיניהם אלא גם ב'תביעה' של רכיב אחר של הזהות האישית; הוא מכיר בכך שלעתים אין מנוס מ'ויתור' על התנהגות הנתפסת בעיניו כראויה לטובת מתן ביטוי לרכיב זהות אחר או מ'פשרה' בין הרכיב המוסרי לרכיב האחר; שהבחירה בהתנהגות במצב מוסרי אינה יכולה להתעלם מאילוצי מצב, ובכלל זה גם התנהגותו בעבר ותוכניותיו לעתיד; ושפשרה מוסרית היא תופעה רווחת בחברה שהוא חי בה עד כדי היותה 'נורמה סמויה'. תפיסה פרגמטית זו עלולה להביא את האדם ל'גמישות מוסרית', כמתן הרשאה לעצמו לפרש באופן מתירני נורמות הנתפסות בחברה כמחייבות, עד כדי הפרת נורמות מוסריות בתנאים מסוימים. המושג 'זהות מאוזנת' שיוצג להלן מציג מסגרת להסבר ה'מוסריות המוגבלת', כולל ההתנהגות הלא-מוסרית הרווחת, מהסוג שתואר לעיל.

'זהות מאוזנת'. 'האדם הטוב' חותר להיות נאמן ולתת ביטוי לא רק לזהותו המוסרית אלא גם לרכיבי זהותו האחרים - כאיש משפחה, כבן לעם, כאדם דתי, כסוציאליסט, כמחנך, כאמן, כאיש תרבות, כשחקן

כדורגל - בהתאם לתכונות, לערכים ולמטרות בעלי חשיבות-על בחייו, שבלעדיהם הוא לא היה - לתפיסתו - 'אותו אדם' או כביטוי של אחד הנבדקים, "כי אז לא הייתי אני עצמי". במצבים רבים הקונפליקט שאדם עומד בו אינו בין שיקול מוסרי לבין שיקול אגואיסטי, בין התחשבות בזולת ובחברה לבין אינטרס אישי-חומרני; הקונפליקט עלול להיות בין שני ערכים אישיים שאינם עונגניים (במשמעות החומרנית), כבין מחויבות למשפחתו (והקדשת זמן לה) לבין מחויבות למוסד שהוא עובד בו. כששני ערכים כאלה הם בעלי חשיבות רבה בחייו והם חלק מזהותו, אדם חש צורך ולעתים גם חובה לתת ביטוי (לא בהכרח מושלם) לכל אחד מהם. אי-מתן ביטוי מספק לאחד מהם יפגום במידה זו או אחרת בזהותו הכוללת. כך לדוגמה יש מי שהיעדרות מארוחה משפחתית מסורתית תיתפס בעיניו כפוגמת ב'זהותו המשפחתית' ויש מי שהיעדרות ממסיבה חגיגית במקום עבודתו תיתפס בעיניו כפוגמת ב'זהותו המקצועית'; בשני המקרים האדם יתפוס את היעדרותו כפגיעה בזהותו האישית הכוללת, כפגימה בתפיסת עצמו כאדם 'טוב', הגון, נאמן ואחראי.

כיצד ינהג אדם הנדרש לבחור בין מתן ביטוי לזהותו כאדם טוב מבחינה מוסרית-ערכית לבין מתן ביטוי לרכיב אחר בזהותו, כזהותו המקצועית? במקרה הטוב הוא ינסה ויצליח לשלב את שניהם כך שיתמכו זה בזה והתחרות ביניהם תצומצם. כך קורה בעבודת רבים בתחומים כרפואה, חינוך, עבודה סוציאלית או פעילות פוליטית. עבודה בתחומים אלה עשויה לתת ביטוי מספק לכמה רכיבי זהות בה בעת: לזהות המוסרית-ערכית, לזהות המקצועית, לזהותו כאדם המממש את עצמו וגם לזהותו כמפרנס משפחתו. שילוב כזה, שלעתים האדם מודע לו רק בדיעבד, אינו נדיר, אך לעתים קרובות אינו אפשרי. במקרה כזה, האדם נמצא בקונפליקט, עליו לבחור לאיזה רכיב בזהותו ייתן עדיפות - לרכיב המוסרי-ערכי (וידווח על הדלפת שאלות בבחינת-בגרות או על שחיתות במקום עבודתו) או לרכיב זהות שבמצב הנתון עומד בסתירה לרכיב המוסרי, כלרכיב הנאמנות לחברים ולחברה (ולא ידווח על ההדלפה או על השחיתות).

להתנהגויות יש מידה משתנה של פגיעה (או אישור) בזהות. הפגיעה בזהות המוסרית עקב שיחת טלפון פרטית על חשבון מקום העבודה אינה שווה לפגיעה בזהות המוסרית עקב גניבת ציוד ממקום העבודה. ופגיעה ברכיב הזהות ה'משפחתית' עקב היעדרות מארוחה שגרתית אינה שווה לפגיעה שבהיעדרות מארוחה משפחתית בליל הסדר. מידת הפגיעה שהתנהגות גורמת בזהות האישית היא סובייקטיבית ומושפעת מגורמים רבים.

גורם שכמעט לא זכה למחקר הוא השפעת התנהגותו של האדם בעבר - סיפור ההיסטוריה שלו, בעיקר בעבר הקרוב - על בחירתו המוסרית במצב מסוים. אדם שהשקיע הרבה מזמנו בעזרה לזולת עשוי לתפוס עצמו כבעל 'הון מוסרי' - כמי שנתן ביטוי מספק, ואף מעבר לכך, לזהותו כאדם טוב; 'מאזנו המוסרי' חיובי וגבוה כביכול. מאזן כזה עשוי להקל עליו לחמוק מעזרה לזולת במצב חדש, כעין הטענה ש'בשלב זה אני את שלי עשיתי'. אם לאחרונה אדם זה הזניח את חובותיו כאיש-משפחה הוא יחוש כמי שלא נתן ביטוי מספק לזהותו המשפחתית, ש'הונו המשפחתי' נמצא ב'גירעון' ועליו להשלימו. כשייקלע אדם זה למצב שרכיב זהותו המשפחתית מתנגש ברכיב זהותו המוסרית (האם 'לזייף' מחלה ולהיעדר מהעבודה כדי לשהות עם המשפחה), ייקל עליו להכריע לטובת מחויבותו למשפחה על אף אמונתו שמבחינה 'אובייקטיבית' יש בכך עבירה מוסרית. מדוגמה זו עולה כי למכלול התנהגותו של אדם בעבר יש השפעה על בחירתו המוסרית במצב חדש. אפשרות זו נתמכת במחקר אמפירי, בין השאר במחקרים בנושא 'ההרשאה המוסרית' (moral self-licensing): נבדקים שניתנה להם הזדמנות להתנדב לפעילות חברתית ובכך צברו 'הון חברתי', הרשו לעצמם (במצב חדש) לנהוג באופן לא-מוסרי יותר מנבדקים שלא ניתנה להם הזדמנות לפעילות כזאת.

על בסיס האמור לעיל אפשר לנסח כלל התנהגות: במצבי קונפליקט (סמויים לרוב) בין שני רכיבים בזהותו, כלומר בין שני ערכים בעלי חשיבות-על בעיניו, אדם ייטה לתת עדיפות לרכיב זהות 'מקופח' על פני רכיב זהות 'מועדף' בעיניו. רכיב זהות ייתפס כ'מקופח' כשאדם

חש שלא נתן לו ביטוי התנהגותי הולם, ובמקביל ייתפס רכיב זהות כ'מועדף' כשהתחושה היא שניתן לו ביטוי הולם. כלל זה ייקרא כלל הזהות המאוזנת. הזהות האישית מאוזנת כשכל רכיביה נמצאים ברמת הלימה דומה - מתן אישור וביטוי (יחסית למשקלם בעיני אדם). מצב 'הזהות המאוזנת' אינו סטטי - זהו יעד שחותרים להשיגו.

יש להדגיש כי הערכת האדם למידת הביטוי שנתן לכל אחד ממרכיבי זהותו אינה בהכרח מודעת. ההנחה היא שאדם נושא במוחו מעין יומן שהתנהגותו נרשמת בו לאורך זמן. על פי יומן זה הוא מעריך באיזו מידה הוא נתן (או נמנע מלתת) ביטוי לרכיבי זהותו (בדומה לזיכרון שיש לאדם על שכיחות התקשרותו עם ידידיו וטיבה, שהוא חש לפיו למי דחוף לו יותר להתקשר). ההשערה היא שהאדם שואף להגיע למצב 'מאוזן' ככל האפשר בתמונת הזיכרון, מצב שכל רכיבי הזהות האישית מקבלים לאורך זמן ביטוי בהתאם למידת חשיבותם.

גמישות מוסרית-אתית. כלל הזהות המאוזנת מפנה את הקשב לגורמים סובייקטיביים הקובעים את הבחירה בקונפליקט מוסרי-אתי, כחשיבות רכיב המוסר ורכיבים אחרים בזהות האישית - באיזו מידה ניתן להם ביטוי, כיצד מתפרש המצב, האם התוכניות לעתיד קשורות בחישוב המידה שרכיבי הזהות קיבלו אישור וביטוי. ואף שלזהות המוסרית יש מעמד מרכזי בזהות האישית, אצל אנשים מסוימים (כגון בעלי אידיאולוגיה לאומנית) ובמצבים מסוימים (כגון בעת מלחמה) רכיב הזהות המוסרית עלול להידחק לטובת רכיב זהות אחר (כגון רכיב הזהות הלאומית). המוסריות הבנויה על השאיפה להיות אדם טוב 'גמישה' אפוא; היא משאירה מקום לפרשנות ולבחירה לא רק ביחס לערכים אלא גם ביחס לנורמות מחייבות.

גמישות זו בעייתית לא רק מבחינה מוסרית-ערכית (האומנם כל אדם רשאי להחליט כיצד ראוי לו לנהוג במצב נתון?) אלא גם מבחינת הסברה להתנהגות המוסרית: כלל הזהות המאוזנת משאיר מקום לתשובות רבות ואף מנוגדות לשאלה כיצד ראוי לנהוג במצב נתון, וכל תשובה עשויה

להיתפס כתואמת את השאיפה להיות 'אדם טוב' במשמעות הרחבה של המושג (המתייחסת לכל רכיבי הזהות; לא רק לרכיב המוסרי). 'הסבר' ההתנהגות כמודרכת 'כלל הזהות המאוזנת' הוא מעגלי אפוא; קושי זה 'מפיל' לכאורה את הכלל כהסבר להתנהגות ומעלה ספק ביחס לערכה של גישת הזהות המוסרית. אולם בעיה מסוג זה אינה ייחודית לכלל הזהות המאוזנת. בעיה דומה קיימת גם ביחס לעקרונות התנהגות אחרים הנסמכים על הערכה סובייקטיבית, כעקרון התועלת או עקרון ההגשמה העצמית. גם עקרונות אלה משאירים פתח לתשובות רבות (ומעגליות) לשאלה כיצד ינהג אדם או כיצד ראוי לו לנהוג במצב נתון ('אם הוא בחר לתרום את הונו לחברה סימן שהוא חושב שזה מה שביא לו סיפוק, יותר מדברים אחרים" - מתוך תשובת סטודנט); ועם זאת הם תורמים להבנת ההתנהגות האנושית ולהעלאת השערות לגביה. כך הדבר גם ביחס לכלל הזהות המאוזנת.

ב'מוסריות הפרקטית' - הבאה לביטוי בבחירות המוסריות היומיומיות ומשאירה מקום לפשרות - פן הנורמות מרסן את ה'גמישות המוסרית'. נורמה 'חזקה' מבחינת מעמדה בציבור ובמערכת המשפט, כאיסור לפגוע באדם חף מפשע, היא בעלת משקל רב בתפיסת 'האדם הטוב' ומלכתחילה אינה משאירה מקום ל'גמישות' ביחס להתנהגות האסורה. לנורמה המוסרית יש משקל רב בריסון תשוקות, למן הכוונת הרצון ועד להתנהגות. השפעת הנורמה המוסרית נובעת לא רק מתוקפה הפורמלי כנורמה מחייבת אלא גם משום שלהפרתה יש משקל כבד במאזן המוסרי של האדם. הסדר החברתי אינו יכול להישען רק על המכוונות להיות אדם טוב. הוא זקוק לבקרת הנורמות על כוונות האדם והתנהגותו, אך הוא גם אינו יכול להישען רק על הנורמות; הוא זקוק לגיבוי המכוונות להיות אדם טוב.

כלל הזהות המאוזנת מול טענת המדרון החלקלק. 'הגמישות המוסרית' הנובעת מכלל הזהות המאוזנת עומדת לכאורה בסכנת 'המדרון החלקלק' - החשש שסטייה מוסרית קלה תגרור 'החלקה' והידרדרות לסטיות חמורות יותר ויותר. לפי טענה זו, התנהגות שיש בה פשרה מוסרית 'קטנה' מקהה

את הרגישות להיבט המוסרי-ערכי בתחום שהפשרה התקבלה וקהות זו עלולה להתרחב לפשרות מוסריות 'גדולות'. הטענה מנוגדת לכאורה לכלל הזהות המאוזנת שאדם המוותר או מתפשר בתחום המוסר ייטה לפיו לתקן את עצמו, לפצות כביכול על ההתנהגותו הלא-מוסרית בהתנהגות טובה שתחזיר אותו לזהות מאוזנת. סכנת 'המדרון החלקלק' נשמעת סבירה ומועלית בכמה הקשרים מוכרים ('התעלמות [מורה] מהפרעת משמעת קלה תביא להידרדרות ולהתפרעות קשה של התלמידים'), אך לא נוכל לקבל אותה כתקפה ביחס לכל סטייה. מולה עומדת העובדה שבדרך כלל אנשים נוהגים בהתאם למוסר המקובל בחברה ואינם 'מחליקים' ללא גבול. סטיות קלות רווחות למדי, ולפי טענת 'המדרון החלקלק' היה אפשר לצפות ל'החלקה' מתמשכת, לפשרנות ולוויתור קיצוניים בתחום המוסר. אך לא כך הוא - למרות שכיחות הסטיות ה'קטנות', חיי היחיד והחברה מתנהלים בדרך כלל בהתאם למוסר המקובל.

המחקר האמפירי מעלה ש'וויתור מוסרי' אינו מביא בהכרח להידרדרות מוסרית, הוא אף עשוי להביא את האדם מאוחר יותר ל'פיצוי מוסרי' באמצעות התנהגות טובה. ממצא זה מסביר ממצאים אחרים בדבר אי-עקביות במוסריות. לפי כלל הזהות המאוזנת האדם משתדל לשמור על רמה נאותה ב'מאזנו המוסרי'; כשהוא חוטא וחש שהגיע לרמה נמוכה במאזן זה הוא יקפיד עם עצמו מבחינה מוסרית ויבקש לשפרו. במקביל, כשרמת מאזנו המוסרי גבוהה - כגון מתוקף תרומה מרשימה לחברה - הוא עשוי להרשות לעצמו יתר סיפוק אישי ואף 'וויתורים מוסריים קלים' בעיניו. הצופה (והחוקר) יתפוס את ה'קפיצה' ממעשה רע למעשה טוב ומטוב לרע כעדות לחוסר עקביות בהתנהגות המוסרית, נושא שנוי במחלוקת בפסיכולוגיה ובפילוסופיה של המוסר. אך כלל הזהות המאוזנת מגלה את העקביות מאחורי 'קפיצה' כזו - העקביות היא בשמירת זהות מאוזנת.

## מילות סיכום

תפיסת המוסריות כ'מכוונות להיות אדם טוב' מרחיבה את התחום לערכים ולמידות ('סגולות') טובות, מעבר לנורמות המוסר המחייבות. גישת הזוהר המוסרית, שתפיסה זו עומדת ביסודה, מציעה תמונה ידידותית וגמישה יותר של המוסריות ביומיום. ראשית, האדם שואף להיות טוב במידה 'מספקת', במידה בת השגה, לא בהכרח להיות מושלם. שנית, האדם מעריך כמה הוא (או מישהו אחר) 'טוב' על בסיס כלל התנהגותו לאורך זמן ומצבים ולא על בסיס התנהגות אחת. שלישית, הוא שואף להיות בעל זהות אישית מאוזנת, כזו הנותנת ביטוי מספק יחסית לכל רכיבי זהותו, לפי מידת חשיבותם בעיניו, לא רק לזהותו המוסרית.

החתירה לזהות מאוזנת מקורה בצרכים בסיסיים של הפרט - שמירת הזהות ותיאום פנימי הרמוני בין כל התפקודים. אולם המכוונות להיות אדם טוב אינה מנותקת מציפיות החברה. לנורמות החברתיות יש השפעה רבה על התנהגות היחיד - על כיוון ודרך בניית 'דגם האדם הטוב' המנחה אותו. השפעת הנורמות נסמכת על תקפותן החברתית ועל ההכרה ש'אדם טוב' אמור לציית להן.

תיאור זה של המוסריות מתאים להתנהגות השגורה. האדם מרשה לעצמו סטיות מוסריות 'קלות', כאלו שפגיעתן באחר ובחברה זניחה

בעיניו, סטיות שלפי הערכתו אינן פוגמות בזהותו המוסרית לאורך זמן; לעתים הוא אף מסיק במודע שמבחינה אתית מותר או אף ראוי לו להעדיף שיקול חשוב הקשור לאינטרס אישי על פני שיקול הקשור לזהותו המוסרית. בני אדם נבדלים ביניהם גם ברמת שאיפתם להיות טובים, בתוכני זהותם האישית, במידת החשיבות שהם מעניקים לרכיבים למיניהם ובפרשנותם להתנהגויות ולתוצאותיהן. נצפה אפוא להבדלים בין אנשים ובין תרבויות בהתנהגות המוסרית והערכית - בשכיחות, בהקפדה ובסוגי המעשים הטובים והלא-טובים שלהם.

גישת הזהות המוסרית וכלל הזהות המאוזנת מציעים תיאור של המוסריות בפועל מנקודת המבט של המתנהג. תיאור זה מתאים, מקיף ופורה יותר מתיאור המוסריות בגישות אחרות. התמיכה האמפירית בגישה שהוצגה הסתמכה במידה רבה על תשובות סטודנטים לשאלונים אנונימיים ובראיונות אישיים. התשובות מציגות תפיסות 'ספונטניות' להתנהגויות מוסריות ולא-מוסריות. למרות המדגם הייחודי (סטודנטים במדעי הרוח והחברה) נראה כי התשובות משקפות את הפרקטיקה המוסרית, את 'המוסריות הגמישה' המקובלת על רבים. מחקרים בנושא ההתנהגות הלא-מוסרית תומכים בכך. כלל הזהות המאוזנת נובע מגישה זו והתמיכה האמפירית בו, גם במחקר כמותני, מאששת אותה. עם זאת נדרשים מחקר רב ומדגמים מגוונים להבהרת הנחות, מושגים וממצאים דוגמת ההנחה שהאדם שואף להיות טוב; המושג 'תמונה' או 'דגם מנטלי' של 'האדם הטוב', שאדם מחשב את דרכו לפיהם; גבולות המוסריות המוגבלת; חישובי המאזן המוסרי והזהות המאוזנת; ועוד ועוד. בירורים מסוג זה נדרשים בכל גישה פסיכולוגית רחבה לנושא המוסריות.

ולסיום יש להדליק תמרור אזהרה: תיאור הפרקטיקה המוסרית מבוסס בעיקרו על ניתוח תגובות של סטודנטים לשאלות ולדילמות שהוצגו לפניהם. התיאור מתייחס למצוי ולא לראוי. הוא מכוון לשקף את המוסריות השגורה; אין מציג מדריך להתנהגות מוסרית-ערכית. אך אפשר לטעון שלמוסריות המוגבלת, לפרקטיקה המוסרית, יש השפעה על האופן שאנו מעריכים מעשים ואנשים מבחינה מוסרית. דרך כך היא

משפיעה לא רק על ההתנהגות בפועל אלא גם על התפיסה כיצד ראוי לנהוג. נורמה מוסרית שרבים אינם מצייתים לה, שמזלזלים בה, דוגמת (במקרים רבים) איסור העתקה בבחינה, עלולה לפגוע בתפיסת תוקפה המוסרי. המצוי עלול להשפיע על תפיסת האדם כיצד ראוי לו לנהוג. המימרה התלמודית "אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה" משקפת שיקול כזה.

המוסר הפרקטי הגמיש הוא שאולי עמד לפני מחבר קהלת באומרו "כי אדם אין צדיק בארץ, אשר יעשה טוב ולא יחטא" - דוק: 'צדיק' גם אם לעתים הוא 'חוטא' (ביודעין, ושלא מתוך אדישות מוסרית או חולשת רצון). במתח הטבוע באדם בין הצורך והרצון להיות 'טוב' ולהתחשב באחר ובחברה לבין הצורך והרצון לספק את התשוקות והאינטרסים של האני, הגמישות המוסרית נראית להיות תנאי לאיזון בין שני הקטבים הללו. איזון זה מתערער מדי פעם, לעתים עד כדי אסון נורא, אך הוא המאפשר את מידת התפקוד התקין הנדרשת לקיום יחסים בין אדם לחברו ובין היחיד לחברה.

ועדיין נותרו בעיות: האם טוב להיות 'ידוען' או מפורסם? ואם כן, האם יש רע בענווה? האם טוב לזכות בהסכמה או להסכים? האם רע לעמוד על שלך? האם 'שקט תעשייתי' טוב? ועוד. ההגדרה ל'טוב' כאן גובלת במפוקפק - וזה 'רע'.





**פרק י**

**“וכי יכולתי לנהוג אחרת?”**



## על רשות מוסרית ועל הרצון להיות אדם טוב

“וכי יכולתי לנהוג אחרת?” - כך ענו כמה מ'חסידי אומות העולם' לשאלה מדוע החביאו יהודים במרתף או בעליית הגג של ביתם, תוך סיכון חייהם וחיי בני משפחתם תחת השלטון הנאצי. הצלת בני אדם ממוות נתפסה בעיניהם כחובה 'טבעית' ואוניברסלית שאינה נכפית מבחוץ ואינה מותרת מקום לספק גם בהיותה כרוכה בסיכון חיים.

כך פתחנו את הספר. התנהגותם של חסידי אומות עולם שהסתירו יהודים בביתם בימי הכיבוש הנאצי היא מופת למוסריות מבחינת ההתנהגות וההנעה שבבסיסה. ההסבר “וכי יכולתי לנהוג אחרת?” משמש נקודת מוצא לעיוננו בפסיכולוגיה של המוסר ולהבנת המוסריות.

מי מהם שנתן הסבר זה להתנהגותו יכול לנהוג אחרת - להיות 'פסיבי', להימנע מסיכון עצמו ובני משפחתו ולהתעלם ממצב היהודים סביבו - כפי שנהגו כמעט כל האנשים בכפרו, בעירו ובמדינתו. מהם שעצמו עיניים והתעלמו כליל ממעשי הרשע המתחוללים סביבם ומהם שהיו מודעים למה שקורה בחצרם אך לא נחלצו לסייע לשכניהם היהודים, חלקם מתוך קבלת המציאות וחלקם, כנראה מיעוטם, מתוך שאמרו לעצמם שהסיוע כרוך בסיכון גבוה מליטול אותו. סיכון זה לא נעלם מעיניהם של חסידי אומות העולם שהחביאו יהודים בביתם אך לא היה בו להביאם לסכור

שהם 'יכולים לנהוג אחרת'. הם התמידו בהסתרת יהודים מתוך סיכון חיים לאורך זמן, מהם במשך שנים.

התנהגותם ייחודית; מבחינת משך הזמן אין היא דומה (דוק: אינני אומר מוסרית יותר) לזו של אדם הקופץ לים סוער כדי להציל טובע תוך מודעות לכך שהוא מסכן את חייו. גם אדם זה יכול לחוש ולומר "וכי יכולתי לנהוג אחרת?" והוא ראוי להערצה. אך אצל חסידי אומות העולם אמירה זו מתייחסת למעשה נמשך מתוך סיכון גבוה לאדם ולמשפחתו, לעומת מעשה חד-פעמי של הצלת אדם. האמירה "וכי יכולתי לנהוג אחרת?" בפי חסידי אומות העולם אינה תגובה אוטומטית, קצרת חשיבה, כעין אינסטינקטיבית; היא מעידה על יציבות התנהגותם ועומקה, על היותה מעוגנת במה שקראנו 'זהות מוסרית' - תפיסת האדם את המוסריות כרכיב חשוב בזהותו שהתכחשות לו היא התכחשות ל'עצמו', למי שהוא 'באמת' שעל כן הוא תמה על השאלה מדוע נהג כך; הרי מלכתחילה ברור לו שאין הוא יכול לנהוג אחרת. באמירה זו מקופלת המוסריות כחידה פלאית: חיים מתוך התחשבות באחר ותחושת אחריות שבכותן לגבור על כוח אדיר - נטיית האנוכיות באדם המגלמת את תשוקותיו ואת האינטרסים שלו.

התנהגותם של חסידי אומות העולם - מעטים ככל שיהיו - ניצבת כפסגה במוסריות. האם החתירה להגיע לפסגה, בדומה לחתירה למצוינות של מלחין או של אלוף שחמט, עשויה ללמדנו על המוסריות והפרקטיקה המוסרית בכללה - גם זו המוגבלת, ה'מעוותת' וה'פגומה'? ההנחה היא שהתשובה לשאלה זו היא חיובית, שהמוסריות בכללה היא טיפוס במעלה הר בשבילים משבילים שונים, לעתים בדרכי חתחתים, לקראת הפסגה המדומיינת - 'להיות אדם טוב'. האמירה "וכי יכולתי לנהוג אחרת?" הובאה אפוא כאתגר וכבסיס לביתוח התהליך המוסרי. במהלך החיבור, בייחוד לקראת סופו, הושתתה על בסיס זה גישת הזהות המוסרית. גישה זו בנויה בהשראת תורת 'הסגולה הטובה' של אריסטו וחכמי יוון הקדומה, שחזרה לבימת הפילוסופיה של המוסר אחרי שנים רבות שהצטנעה בצל שתי הגישות הפילוסופיות הדומיננטיות בנושא במאות

החולפות - הגישה הדאונטולוגית והגישה התוצאתית. בפרק זה יוצג עיון נוסף בשני עמודי-תווך בגישת הזהות המוסרית: קיומה באדם של רשות מוסרית כוללת והרצון להיות אדם טוב.

### רשות מוסרית כוללת או לקט נורמות

מבחינת הבחירה כיצד לנהוג בפועל, אותו חסיד אומות העולם יכול לנהוג אחרת. לא היו אילוץ או מניע חיצוניים שהביאוהו להתנהגות זו; לעומת זאת היו 'אילוץ' חיצוניים רבי משקל לנהוג 'אחרת' - לא להסתיר יהודים - בעיקר החששות מפני חיילי הנאצים, מפני הלשנה ומפני היבדלות מהקהילה. די באילוץ אלה לגבור גם על תגמול פנימי או על אישור עצמי שיופקו מהמעשה הטוב. 'קל' ומועיל יותר לנהוג אחרת, כפי שאכן בחרו רוב האנשים. האמירה "וכי יכולתי לנהוג אחרת" אינה נסמכת על הרגל נרכש דרך שכר ועונש, כלהאיר פנים לזולת. לא זו בלבד שהסיטואציה היתה ייחודית אלא שלעתים אף היתה ההתנהגות הזולתנית מנוגדת לעמדתו (הקודמת?) של אותו אדם ביחס ליהודים.

גם מבחינה קוגניטיבית, מבחינת השיפוט המוסרי, חסיד אומות העולם יכול לנהוג אחרת. אפשר להניח כי החלטתו להסתיר יהודים נרדפים במשך תקופה ארוכה, לעתים לאורך שנים, לוותה בחשיבה ובהתלבטויות רבות. אפשר להצביע על נימוקים מוסריים להחלטה זו ולהתנהגות בעקבותיה. אך עמדו לפניו גם נימוקים 'חזקים' מדוע אל לו להחביא את היהודים במרתפו ובכך לסכן את משפחתו; מה עוד שלנגד עיניו ניצבו 'דגמים' רבים - חבריו ושכניו ומנהיגיו - שלא הסתכנו בהסתרת יהודים. סביר להניח אפוא שהחלטתו אינה פרי מסקנה הכרחית הנובעת משיפוט מוסרי טהור, משכנוע 'הגיוני' שכך ראוי לנהוג.

קשה גם לפרש את האמירה "וכי יכולתי לנהוג אחרת?" כנובעת מרגשות עזים של חמלה ורחמים על יהודים נרדפים, רגשות שאינך יכול לכבוש (אלא אם תצליח להתעלם מהם מלכתחילה). רגשות כאלה ודומיהם פעלו

והשפיעו ודאי על התנהגות המצילים - אינך יכול להימנע מלהביא מזון לילד המשווע לפת לחם. רגשות עזים כאלה התעוררו - יש להניח - אצל רבים שצפו בגירוש אכזרי של משפחות מבתיהן ויכלו במידה זו או אחרת לסייע להן אך לא נהגו כך. רגשות עזים עשויים אמנם לגרום להתנהגות חד-פעמית שיש בה סיכון חיים, אך דרכם להיחלש ולהתפוגג עם הזמן; קשה לראותם פועלים על האדם כדי סיכון חייו לאורך חודשים ושנים. עלינו להסיק שההחלטה אינה פרי אותו רגש עז של חמלה לנרדפים. כיצד נבין אפוא אמירה זו? מהו הבסיס להתנהגות חסידי אומות העולם - שחשו כי התנהגות 'אחרת' (להימנע מהסתרת יהודים) לא היתה בגדר האפשר בעבורם? התשובות-לכאורה שהועלו בשלושת הקטעים הקודמים, במונחי למידת שכר ועונש, שיפוט ורגש - כל אחת כשלעצמה וגם שילובן יחד, אינן בגדר הסבר מספק; הן 'מייצגות' את הגישות המרכזיות בפסיכולוגיה של המוסר, ובחיבור זה עמדנו על תרומתן העשירה להבנת המוסריות - אך גם על מגבלותיהן. למדנו כי כל אחת מהן תורמת להכרת פלח מוסריות ולהבנתו אך אין היא מעלה הסבר כוללני לה ואין בה ציר שיקשור את כל הפלחים יחד. במבט-על, התמונה העולה מהמחקר הנרחב בפסיכולוגיה של המוסר היא של לקטי תגובות בתפקודים מרכזיים (שיפוט, רגש והתנהגות) שאין התאמה ביניהם ולעתים הם אף נוגדים זה את זה (דוגמה בולטת לכך היא הפער בין השיפוט המוסרי להתנהגות).

תמונה 'לקטנית' זו אינה נותנת מקום לרשות מוסרית אחת, דוגמת 'המצפון' בלשון העם או 'האני העליון' בלשון פרויד, כחלק מתפקודו הרחב של האדם; היא אינה נותנת מקום לדמות 'האדם הטוב' - החותר למטרה 'להיות טוב' תוך טיפוס במעלה החתחתים של מציאות חייו ומתוך תיאום ופשרה עם רכיבי זהותו הכוללת (מקיום פיזי ועד להגשמה עצמית, אם נשתמש בסולם הערכים של מסלו). האמירה "וכי יכולתי לנהוג אחרת?" מפי אלה שסיכנו את נפשם כדי להציל אדם זר אינה תואמת תמונה 'לקטנית' של המוסר, עשירה ככל שתהא. תמונה זו של המוסר מחמיצה את עוצמת המוסריות ואת מעמדה הנעלה בחיי האדם.

ושמא אין רשות אחת שמכוונת, מתכננת ומתאמת את 'החוק המוסרי'? היש מקום לצפות ל'מוסריות' (במשמעות המקובלת) אחת, שאפשר לאפיינה כממוקדת-יעד ולכן קיים תואם בין ביטוייה? ואולי אין היא אלא לקט נטיות, טבעיות ונרכשות, שהתרבות איחדה בתגית אחת בלי שיהיו מכוונות ומתואמות ביניהן בהכרח? הקשר בין נורמות חברתיות כיחס לצדק, לצדקה, לרצח, לבגידה, למתן שוחד ולהלבנת-פנים אינו מעיד בהכרח על יעד משותף אחד ועל תיאום בין הנורמות. תהיות אלו (על קיום רשות מוסרית אחת) קשורות לדיון (בפרק ו') בנושא עקביות המוסריות. הספק בקיום 'מצפון', בקיום רשות מוסרית אחת, מתעורר בין השאר בגלל ממצאים שמעלים כי בין ביטויי המוסר להתנהגות ב'מצבים מוסריים' - שנדרשת בהם הכרעה מוסרית - העקביות רופפת.

הביטויים 'מוסר' ו'אדם מוסרי' מתייחסים בשפה המקובלת למכלול אחד ומתואם של שיפוטים, כוונות, רגשות והתנהגויות; לקיומה של רשות מוסרית שענפיה מרובים ומגוונים אך גזעה אחד. הסכמה חברתית, גם בת אלפי שנים, שקיימת רשות מוסרית כוללת, אינה הוכחה לקיום רשות כזו; היתה הסכמה ממושכת ורחבה שכדור הארץ הוא שטוח ושאינ רע בבעלות על עבדים. עם זאת נראה שאין לזלזל בהסכמה חברתית כזו, הנשענת על ניסיון אנושי עצום, לגבי הטוב והרע. יצוין שוב כי הממצאים בדבר העדר עקביות מוסרית ופירושם שנויים במחלוקת עמוקה. הדעה שאין רשות מוסרית כוללת גם אינה עולה בקנה אחד עם הנחה המושרשת עמוק בפסיכולוגיה ובמדעי החברה שעקביות ותואם עומדים ביסוד התנהגותו הרציונלית מכוונת-המטרה של האדם והם תנאי הכרחי לתפקודו החברתי. אי אפשר לשתף פעולה עם אדם שאינו עקבי בהתנהגותו, ולענייננו - בהתנהגותו המוסרית: עתה הוא אדם א' ואחר כך הוא אדם ב'. היכולת לשתף פעולה עם אחרים היא הבסיס להיותך חבר בקהילת בני האדם. ודאי שעקביות בהתנהגות המוסרית אינה מלאה, אך סטיות זמניות ממנה של יחידים ואף אי-עקביות (בעניינינו) של קבוצות - שמקורה בפירוש מוטה של המציאות - אין בהן להכחיש

את ההנחה הבסיסית שעקביות ותואם הן תכונות בסיסיות של האדם העומדות ביסוד ההתנהגות המכוונת-מטרה ותנאי לתפקודו הרציונלי. גישת הזוהות המוסרית מניחה שהאדם מכוון להיות 'אדם טוב'; האמירה "וכי יכולתי לנהוג אחרת?" מתפרשת בגישה זו כנובעת מכוחה ה'טבעי' של הרשות המוסרית (אצל אנשים אלה) והתכחשות לה היא ויתור מלכתחילה על היותך 'אתה' - אדם המכוון וחותר להיות טוב (במידה מספקת) - במסגרת הזוהות המאוזנת האדם עצמו מוצא לנכון לתת ביטוי גם לרכיבי זהות המתנגשים לעתים במה שנתפס בעיניו כ'טוב'. תפיסת הרצון להיות אדם 'טוב' כשורש המוסריות מתאימה לתפיסת המוסריות כבעלת מעמד-על בזוהות האדם בהיותה רכיב מכוון של האנושיות המושתתת על שיתוף פעולה ואמון עם אחרים. רכיב זה מכיל את הקשת הרחבה והרבגונית של תפיסות ה'טוב' וה'ראוי'.

שורש המוסריות - הרצון להיות טוב - מצמיח עץ וענפים רבים לו, בכללם ענפים מעוותים. אנו מבחינים בין סוגי הענפים והסתעפויותיהם הצומחים בעץ המוסריות; מהם כקיום הבטחה, כנאמנות וכהתנדבות חברתית, הנתפסים כבעלי תוקף רב יותר ומהם פחות; מהם שאי-ציות להם פוגע אנושות בתפיסת עצמך כאדם טוב (כגון רצח) ומהם שעל אף חשיבותם אי-ציות ארעי להם אינו פוגע בהכרח בתפיסת עצמך כאדם טוב (כגון התנדבות חברתית). לעץ זה, על ענפיו וסעיפיו, יש מעמד עצמאי ורב השפעה בהערכות האדם את עצמו ואת האחרים. גורם חשוב בהחלטתך אם להתחבר לאדם מסוים ולשתף פעולה עמו או להימנע מכך הוא הערכתך אותו כאדם טוב או לא. חלק ניכר בשיח החברתי מוקדש להצדקות מוסריות שנועדו לשמור על המעמד המוסרי של אדם ושאלות מוסריות-ערכיות הן נושא מרכזי בספרות היפה.

הרצון להיות אדם טוב. ההנחה הבסיסית של גישת הזוהות המוסרית - כל הנתפס בשפה המדוברת כ'ראוי' מבחינה ערכית-מוסרית יסודו ברצון להיות אדם טוב' - עלולה להישמע כהתחמקות מבעיות הרוע והעדר-עקביות במוסריות (יש בה הגדרה מעגלית של המוסריות והרצון להיות

אדם טוב). 'קל' וסביר לטעון שהתנהגויות כציות לנורמה חברתית, תחושת דחייה ביחס לעינוי ילדים, עזרה לעיוור לחצות כביש - שכל אלו, ובעצם כל התנהגות התורמת לרווחת הזולת - מיוסדות על רצון להיות 'אדם טוב', שאם תחקור לעומק את האדם הנוקט התנהגויות מסוג זה תגלה שהן נובעות (גם) משאיפה להיות 'אדם טוב'. אך האם לא כך הדבר גם ביחס למלחמות, לפעולות טרור ולמעשי שחיתות שהמניע להם הוא אידיאולוגי ונפוץ (לפחות בעיני אלו הנוטלים חלק בם) בשאיפה לתקן את העולם? גישת הזהות המוסרית משאירה אמנם מקום לצמיחת 'ענפים' ההולכים ומתרחקים משורש המוסריות ומאפשרים פירושים למכביר כולל פירושים מעוותים אך - כמו תיאוריות חברתיות חשובות אחרות - אין לה תשובה טובה לבעיית המעגליות. נסתפק בכך שיש נימוקים 'חזקים' לטענה שהרצון להיות טוב הוא לוז המוסריות.

כדי שטענת 'הרצון הטוב' תשמש אותנו לא רק כמעטפת תיאורטית (שאינן לזלזל בה) אלא גם כבסיס להבנה ולהשערות לגבי שיפוט והתנהגות בפועל, עליה לכלול גבולות ותנאים להסבר מעשים כנובעים מ'רצון להיות אדם טוב'. האם רצון זה יחול לדוגמה גם על הפלת עובר בשלב מתקדם? על מתן שוחד כדי להשיג מטרה 'חיובית'? על עינוי עצירים כדי לדלות ידע שימנע מעשה טרור? גבולות ותנאים אלה מעניינים לא רק פילוסופים אלא גם פסיכולוגים ואנתרופולוגים. אנשי מדעי החברה ישאלו אם בפרקטיקה המוסרית היומיומית אפשר לגלות גבולות ותנאים לתפיסת מעשה כביטוי לרצון להיות טוב, ואילו הם. המחקר הפסיכולוגי בנושא זה הוא מועט מאוד ובשלב זה עלינו להסתפק בהגדרה 'סובייקטיבית' של הטוב - האינטואיציות המוסריות - מה שנתפס כטוב בעיני היחיד והחברה (בדרך כלל תפיסת הטוב בעיני היחיד מושפעת מאוד מהתפיסה הכללית של ה'טוב', דוגמת התכנים שהזכרנו לעיל). נקודת-מוצא זו בנויה מן הסתם על הנחות מוקדמות שאיננו מודעים להן. אך נראה שכך הדבר גם לגבי כל נקודת-מוצא אחרת שאינה ריקה מתוכן.

ה'רצון להיות טוב' כגורם להתנהגות מוסרית בולט במצבים ייחודיים כזה שחסידי אומות העולם ש"לא יכלו לנהוג אחרת" עמדו בו. אבל רצון זה עומד גם - לפי גישת הזהות המוסרית - בבסיס ההתנהגות המוסרית הספונטנית-לכאורה ביומיום. בהתנהגות זו 'הרצון להיות טוב' אינו גלוי ומודע בדרך כלל; ההתנהגות מושפעת גם מגורמים ה'מכסים' על הרצון הטוב, כנורמה מקובלת המחייבת התנהגות זו ("מפני שיבה תקום"), רגשות המשפיעים עליה (כגון פחד מהעסקה בבחינה) או שגרתה (כבאמירת אמת). ל'רצון להיות טוב' מצטרפים לעתים קרובות גורמים התואמים אותו ומחזקים את כיוון ההתנהגות ובכך מעמעמים את השפעתו, כרצון להיות שייך לחברה ומקובל בה וכאמפתיה לזולת. ועם זאת כשאדם 'רגיל' (כנגד איש-מקצוע - פרסומאי, לדוגמה) תורם כסף או זמן לסיוע לנזקקים או נוטים להאמין שהוא עושה זאת לא (רק) כדי להיראות טוב ולהיות מקובל אלא (גם) מתוך רצון להיות אדם טוב, שאחרת לא היינו מעריכים את תרומתו. אמונה זו נשענת על הניסיון האישי והאנושי ויש בה תמיכה בטענת הרצון הטוב ביומיום. עצם המטרה להיראות 'אדם טוב' מעידה עד כמה ההערכה שהוא זוכה בה ככזה חשובה לו ומשפיעה על התנהגותו.

ועל ה'רוע', שאיננו עוסקים בו. נושא שלא נידון בחיבור זה על אף הקשר המובהק שלו לנושא המוסריות הוא הרוע האנושי. התפיסה שהאדם רוצה להיות 'טוב' (בשלל ההגדרות למושג זה), חותר לכך ונותן ביטוי לשאיפה זו בעשיית טוב ובהימנעות מרע עומדת לכאורה בניגוד לתפיסה נפוצה שהאדם הוא 'רע' מיסודו, ש"אדם לאדם זאב", שהחטא הוא 'קדמון' ושמקור האלימות-לשמה של האדם הוא בדחף ייחודי שהביטוי 'יצר הרע' נראה מתאים לו ("כי יצר לב האדם רע מנעוריו"). אלא שקיום 'רצון טוב' עצמאי ('יצר טוב'), אינו עומד בסתירה לקיום 'יצר רע' עצמאי (בעל 'כוח' משלו). דתות רבות, במזרח ובמערב, מניחות את קיומם העצמאי של

שני היצרים. בהצגת 'הסתמי' לעומת 'האני העליון' בתורתו של פרויד מהדהדת תפיסה דומה.

לענייננו יש להבחין בין התנהגות 'רעה' במשמעה כ'אנוכיות' - פגיעה בזולת הנובעת מהעדפת האדם את צרכיו על צורכי האחר, שכמוה כהתנהגות לא-מוסרית מעין זו שנידונה בפרק ז' - לבין 'רוע' במשמעה כפגיעה באחר ובחברה כמטרה לעצמה, שלא לשם תועלת אחרת. האנוכיות - העדפת האני (או קבוצתי) על האחר (או הקבוצה האחרת) - אינה מעידה בהכרח על קיומו של יצר רע עצמאי; במהלך האבולוציה היא התפתחה - לצד (ולא כנגד) הרצון להיות טוב - עקב תרומתה להישרדות האדם. דומה שרוב ההתנהגות הלא-מוסרית היומיומית (כשקר, גניבה והעתקה) - גם אם יש בה פגיעה באינטרס של האחר - נובעת מהעדפת האינטרס האישי ("כ'עניי עירך קודמים") מעבר לגבולות מקובלים. לא כך ב'רוע' מהסוג השני, זה שעל פניו אין בו תועלת. הוא מכונן מלכתחילה לפגוע ביחיד; מדובר בפגיעה 'לשמה' (ההבחנה כאן אינה מתיימרת להיות חדה. אפשר לטעון שלפוגע יש הנאה מעצם הפגיעה; אך הנאה כזו היא גורם מכונן ב'רוע').

אך האם ה'רוע' במשמעות הפגיעה לשמה' אכן קיים או הוא רק בגדר 'העדר טוב'? ואולי מה שנתפס כ'רוע' הוא 'מעשה רע', התנהגות אנוכית תלוית מצב, זמן ומקום, שרק נראית לנו כ'פגיעה לשמה'? בדומה לדיון לעיל על קיום רשות מוסרית כוללת אחת כך גם ביחס ל'רוע' איננו יכולים להתעלם מתפיסות רווחות, כולל תיאולוגיות ופילוסופיות מימי קדם ועד לעת החדשה, שיש באדם 'רוע' עצמאי משלל סוגים. בין כך ובין כך במציאות האנושית יש מצבים שקשה לראות בהם את הפגיעה בזולת - או את עוצמת הפגיעה בו - כאנוכיות בלבד, כשהפגיעה היא כה ייחודית או כה קשה שלצורך תיאורם אנו נזקקים למושג 'רוע' במשמעות 'חזקה' (אף כי לא בהכרח 'עצמאית') של המונח. הדיון ברוע זה חורג מגבולות החיבור הנוכחי. מכל מקום נזכיר שמעבר לקיום 'יצר רע' עצמאי או אי-קיומו, תפיסת ה'טוב' וה'רע' - פירושם ותרגומם-

למעשה - נתונה במידה רבה בידי האדם ומעוצבת בידי התרבות הפיזית והרוחנית שהוא חי בה.

מהשלכות הטענה בדבר הרצון להיות אדם טוב. לגישת הזהות המוסרית ולתפיסת טיבו של המניע האנושי הבסיסי, אם כשואף להיות 'טוב' או כאנוכי עד כדי אי-התחשבות באחר, יש השלכות חשובות לא רק על המחקר והעיון בנושא המוסריות והערכים אלא גם בתחומי עשייה כחינוך וכמדיניות ציבורית. ה'מוסריות' במשמעה כהתנהלות בהתאם לנורמות ולערכי המוסר היא ממד חשוב בחיי האדם; חיינו הפרטיים והציבוריים מתנהלים בהתאם לנורמות ולערכים המקובלים כמחייבים ו/או כראויים. ה'מוסריות' היא כמים שהדג שט בהם או כאוויר שהילד והמבוגר נושמים. הנורמות והערכים המדריכים את חיינו הופכים להרגלים ולאורחות חיים שאיננו מודעים להשפעתם על התנהגותנו היומיומית. תהליך זה תורם להתנהלות 'חלקה' בהתאם לנורמות ולערכי המוסר; לעומת זאת, במצבים מסוימים, כשאדם ניצב מול פיתוי עסקי ענק או כשתלמיד עומד מול הזדמנות להשיג ציון גבוה במבחן חשוב אם יעתיק, ההיבט המוסרי - השאיפה להיות 'טוב' - עלול להידחק מתודעתו עקב העדר מודעות גלויה לו.

מהנחת 'הרצון להיות טוב' נובע אפוא שיש לפתח מודעות להיבט המוסרי-ערכי; זו דרך המלך למנוע או לצמצם התנהגות לא-מוסרית, גם במצבי פיתוי. פיתוח מודעות זו נעשה לא רק דרך לימוד והבנה של הנורמות והערכים אלא גם בדרכים ישירות פחות, מהיכרות עם 'דגם' להתנהגות חיובית, כולל דרך קריאת ספרות יפה, ועד לאזכור נורמה, ערך או עיקרון, כפי שהעלה המחקר על השפעת אזכור עשרת הדיברות על התנהגות לא-מוסרית. תפיסת 'היצר הרע' כדחף עצמאי ואף רב עוצמה, לעומת זאת, מכוונת אותנו לדרך אחרת בתכלית - להרתעת הדחף האנוכי ולריסונו באמצעות הענשה, איום והפחדה. אמצעים אלה אמורים למנוע או לצמצם את השפעת 'היצר הרע' על ההתנהגות. הדרך הראשונה, פיתוח מודעות להיבט המוסרי, מיוסדת על אמון ברצון הטוב; הדרך השנייה,

ריסון הדחף האנוכי, מיוסדת על חשש מתמיד מהתפרצות פראית של היצר הרע. ההבחנה בין שתי דרכים אלו קיימת בתחומים רבים, מחינוך דרך עולם העסקים ועד לטיפול בפשיעה ובפושעים.

במבט ראשון נראה כאילו דרך ההרתעה היא הרווחת יותר למניעת התנהגות לא-מוסרית. מערכת החוק והמשפט מאמצת הרתעה עונשנית מפני הפרת נורמות התנהגות. דרך זו אינה נדירה גם ביחסים בין הורים לילדים. אך מבט רחב יותר מגלה שהדרך הראשונה - פיתוח מודעות מוסרית - שכיחה יותר. השיח האנושי רווי הנמקות והצדקות מוסריות-ערכיות. אנו מנסים לשכנע אחרים - כאת עצמנו - בצדקת דרכנו. דרך זו בולטת פחות מדרך ההרתעה, גם משום היותה שכיחה ומוכנת מאליה. למרות ההתייחסות הצינית אליה לעתים, שכיחות השיח המוסרי-ערכי והרגשות שהוא מעורר מעידים על השפעתה. אין צורך לומר שפיתוח מודעות להיבט המוסרי-ערכי אינו שולל שימוש בדרך ההרתעה, כשם שהשימוש בדרך ההרתעה אינו שולל שימוש בדרך האחרת. גם מי שנותן אמון ברצון הטוב יחוש שלעתים קשה לסמוך עליו ויש מקום לנקוט ולו זמנית את דרך ההרתעה. אך תפיסת האדם כבעל 'יצר רע' בסיסי מובילה להתערבות רבה לשם ריסון היצר.

הערה על תמורות במוסר ובערכים. התפתחות החברה האנושית בתחומים רבים, כולל הטכנולוגיה, הכלכלה והתקשורת, מביאה להרחבה גוברת של ההיבט המוסרי בחיי היומיום - לבחינה ביקורתית של נורמות וערכים מקובלים ולהצבת אחרים תחתיהם, כאלה שיתאימו להתנהלות במציאות המשתנה. בימינו אנו עדים להצפה במצבים חדשים שביחס להם לא נחלנו נורמות ולא פיתחנו אינטואיציות. תרבות הרשתות החברתיות דורשת מאיתנו לנתח אותה מבחינה מוסרית-ערכית ולקבוע כללים להתנהגות נאותה בה. הרחבת ההיבט המוסרי באה לביטוי בדילמות אתיות הקשורות גם בנושאים כאיכות הסביבה וכרפואה, בתופעות הגלובליזציה ובפערים החברתיים הגדלים, ובערכים שבעבר לא נודעה להם חשיבות ציבורית רבה, כשמירת הטבע וכזכויות בעלי חיים. התפתחות זו חושפת מגבלה

בולטת של גישת הזהות המוסרית ושל ההסתמכות על הרצון להיות טוב והיא הגמישות הלא-מוגדרת של מושג ה'טוב'. מושג זה עשוי לכלול מצבים ומעשים שונים אלה מאלה ואפילו מנוגדים כבנושא ההימנעות מאכילת בשר (נוכח מחסור במזון). ההבדל בין אנשים ותרבויות בערכים (שנידון בפרק ב') הוא הבדל בתפיסות 'טוב'. הבדל זה קשור בין השאר, בהבדלים ובשינויים בתפיסת המציאות המחוללים שינויים, קיצוניים לעתים, בעקרונות, בנורמות ובערכים. גמישות זו מאפשרת אמנם פיתוח והתאמה של נורמות וכללים למצבים חדשים, אך אין בה כדי להנחות בבחירות ובעוצמה את ההתנהגות הראויה במצבים אלה. אם נחזור לדימוי העץ והענפים נאמר שככל שהיחסים בין אדם לסביבתו מורכבים יותר, ככל שרשת הקשרים שלו עם אנשים ומוסדות עשירה יותר וככל שהמדע והטכנולוגיה פותחים אפשרויות פעולה חדשות, המוסריות נדרשת לעצים גבוהים וענפים יותר; ככל שעץ המוסריות גדל ומסתעף ענפיו מתרחקים מהשורשים - מתפתחות נורמות שהקשר שלהן לרצון להיות 'אדם טוב' ולבסיס ה'אינטואיטיבי' למוסריות עמום וחלש יותר. ה'התרחקות' משורשי תפיסת ה'טוב' גוררת ספקנות ואי-ביטחון ביחס לחיים הטובים וביחס לחברה הטובה ואלה עלולים גם לערער את תוקפם של עקרונות ונורמות המוסר המקובל. במהלך השנים השתנו או אף איבדו את תוקפם נורמות שלפני דור או שניים נתפסו כמחייבות וערכים שנתפסו אז כ'מקודשים' ואת מקומם תפסו תופעות שנתפסו כשליליות (כשימוש בסמים, נישואין חד-מיניים, מוות יזום, אך גם - בראשית המאה העשרים ואחת - גזענות ובוז לדמוקרטיה ועוד).

הספקנות עשויה להביא לבחינת עקרונות ונורמות שהתפתחו בעבר והיו ל'מובן מאליה' שאין מהרהרים אחריו. האם בחינה ביקורתית זו מביאה לחידוש, ואם כן, האם לחידוש זה יש כיוון או מגמה? שאלה רחבה זו חורגת מגבולות ספר זה, אך יש להעיר כי פסיכולוג התפתחותי מצפה שהאדם יתאים את עצמו, בילדותו ובנעורו, ביחוד, למציאות החדשה. תהליך ההתאמה (אקומודציה - בלשון פיאד'ה) מקדם את האדם

והאנושות מבחינה אבולוציונית, בכלל זה בצד החברתי. הוא חל בין השאר גם על ההתחשבות באחר, על שיתוף הפעולה עמו ועל ההסתגלות לחברה; תהליך זה, מטבע האדם, הוא הבסיס להתפתחותו האישית, כולל זו המוסרית-ערכית, ובכך גם להתפתחות החברה האנושית. גישת הזוהר המוסרית מאירה כאן את מושג 'הרצון להיות טוב' המדגיש את ההיבט המוסרי-ערכי של ההתפתחות.

כנגד גישה אופטימית זו עומדות זוועות המאה העשרים ופרעות ראשית המאה העשרים ואחת כאות אזהרה שמגמת ההתפתחות - אם היא קיימת - אינה 'הומניסטית' בהכרח, בלשון המקובלת - זכויות האדם, שוויון, צדק, התחשבות באחר ושיתוף פעולה עמו. מנקודת מבטו של היחיד, שטווח הסתכלותו הוא אך כמה דורות קשה לטעון שההתפתחות האנושית בתחום המוסר והערכים היא בכיוון ההומניסטי. מנגד, מבט ציפור על ההיסטוריה האנושית וניתוח זהיר שלה מביא את הפסיכולוג סטיבן פינקר לטעון שאפשר להבחין בהתפתחות המין האנושי במגמה לצמצום האלימות, הן האישית הן הקבוצתית. קשה להכחיש שמנקודת מבט 'היסטורית', ארוכת טווח, אפשר להצביע על התפתחות חברתית הנוטה לכיוון הומניסטי: אימוץ משטר דמוקרטי, ביטול העבדות וההתקדמות בהכרה בזכויות הנשים הן שלוש מכמה מהפכות חברתיות בכיוון זה.



## אפילוג

בזאת תם ולא נשלם מסענו בעולם המחקר הפסיכולוגי במוסר ובערכים. שלושה ממדים היו למסע: זמן - הוצגו קווים בולטים בהתפתחות המחקר הפסיכולוגי אמפירי-שיטתי במרוצת מאה שנות עיסוק בנושא; מרחב - תוארו ממצאי המחקר בתחומי המוסריות, ובעיקר בתחומי השיפוט, הרגש, הבחירה וההתנהגות; ו'עומק' - הועלו ולובנו כמה שאלות לגבי מקור המוסריות ותפקודה שאולי כלל אין תשובה חד-משמעית להן. מובן שהמסע לא הקיף (ולא התיימר להקיף) את כל הכלול בעולם מרתק זה. בכל אחד משלושת הממדים דילגנו על אזורים חשובים והשתהינו באזורים שיש לנו עניין מיוחד בהם.

לקראת סוף המסע הוצגה גישתנו, גישת הזהות המוסרית, שביסודה 'הרצון להיות אדם טוב' והחתימה ל'זהות מאוזנת'. גישה זו אינה מתיימרת לפענח את חידת המוסר והערכים. אנו רואים בה שלב בהתפתחות הממושכת של הבנתנו את פלא המוסריות, התפתחות שאולי אין לה סוף כשם שלהתפתחות המוסריות עצמה אין סוף ולהתפתחות האנושות אין סוף. אך בכל זמן נתון אנו נדרשים ל'תמונה' של המוסריות הנראית לנו מתאימה ביותר באותה עת. 'מתאימה' מבחינת החוויה האנושית לביטוייה - למן החשיבה המוסרית-ערכית דרך הפרקטיקה המוסרית

היומימית ועד למתח ולתחושת ההתעלות שהספרות היפה והאמנויות האחרות מעוררות בנו - לטוב ולרע; ו'מתאימה' מבחינת ממצאי המחקר, שעיקרם הוצג כאן. תמונה זו אינה חייבת להיות 'מתאימה' גם מבחינת עקביותה ולכידותה הפנימית. תמונה מושלמת (אם יש כזו) של המערכת המוסרית-ערכית תישען על תיאוריית-על המצליחה להסביר את הרשת המסובכת ורבת-הסתירות-לכאורה של המוסריות והתפתחותה. תיאוריה כזו אינה נראית באופן.

בכל זמן נתון האדם זקוק לתמונה 'מתאימה' של המוסריות. ראשית, בגלל הסקרנות - אולי המניע העיקרי למחקר בנושא המוסריות. תופעת המוסריות בגילוייה השונים היא אחת המסקרנות ביותר בקיום האנושי: מה טוב ומה אינו טוב; כיצד צומחים כללי המוסר וערכי התרבות הייחודית, איך הם מונחלים ומופנמים; ויתור האדם על רווחתו מטעמים מוסריים-ערכיים; הרגשת אשמה בגין התנהגות - ואף מחשבה - שבעיניו אינן תואמות את המוסר; חתירה לצדק חברתי מעבר לאינטרס האישי; הסיפור המורכב של התנהגות לא-מוסרית ומאזן מוסרי; ושלל נושאים אחרים שהעניין וההתמודדות בהם לא כהו זה אלפי שנים.

שנית, בגלל המעמד הנעלה של המוסריות בחיי האדם, היותה מצפן להתנהגות ועוגן לאישיות, זהות אישית ומוסרית לא תהיה שלמה וראויה ללא תמונה רחבה ובהירה של המוסריות גם אם לא תהיה זו תמונה מושלמת. אנו חותרים לתמונה כזו לא מתוך סקרנות בעלמא אלא מתוך תחושה שנושא המוסריות הוא השער להבנת האדם, ועדיין איננו יודעים אם נכנסנו בשער הנכון. המוסריות היא רכיב מרכזי בזהות האישית והיושרה היא מדד-על להערכת אדם והתנהגותו. לעתים המצפן והמדד הללו פועלים 'אינטואיטיבית', אך לעתים פעולה לפיהם דורשת היסק על בסיס תמונה רחבה ובהירה של המוסריות. הפירוש שאדם נותן לנורמות ולערכים ועוצמת ההנעה לנהוג לפיהם נקבעים או מושפעים מהתמונה שיש לו על המוסריות בכללה; וכך הדבר, וביתר שאת, בנושאים העולים חדשות לבקרים עם התפתחות המדע, הטכנולוגיה, הרפואה, התקשורת, כגון הקפאת זרע, שיבוט חיים, מעקב אחר כלל התנהגות האדם ועוד.

שלישית, בגלל ההשלכות של תמונת העולם המוסרי-ערכי שיש לאדם על התנהגותו ועל החברה כולה (כפי שהודגם בפרק הקודם ביחס לטיבו של הדחף הבסיסי של האדם כ'טוב' או כ'רע'). ה'השלכה' החשובה ביותר קשורה בתכונות המודעות לממד המוסרי. מודעות זו היא תנאי בסיסי להתנהגות מוסרית-ערכית. היא עשויה להיות מקיפה - להתייחס למנעד רחב של תפיסות ראוי - או חלקית; בהירה - בעלת השלכות ברורות ביחס להתנהגות - או עמומה; עמוקה - מנומקת עד לרמת עקרונות - או שטחית. היקף המודעות, בהירותה ועומקה, מבחינה שכלית ורגשית, הם גורם מכריע בהשפעה על השיפוט וההתנהגות. הניסיון מעלה (והמחקר מאשש זאת) שבמקרים רבים התנהגות לא-מוסרית נובעת מחולשת המודעות להיבט המוסרי-ערכי. המודעות חשובה אם נקבל את ההנחה שהאדם 'רוצה להיות טוב' - אז המודעות מכוונת את האדם ל'טוב' - ואם נקבל את ההנחה שהאדם מטבעו הוא תאב אלימות, אז המודעות עשויה לרסנו.

ורביעית, משום המשמעות שתמונה זו מעניקה לחייו של האדם. בסיבה זו משולבות כל הסיבות שמניתי לעיל. המוסריות והערכים החברתיים הם מעיין שופע למתן משמעות לחיים. הפסיכיאטר ויקטור פרנקל הצביע על שאיפת האדם למצוא משמעות לחייו דרך העמדת מטרה ארוכת-טווח שהוא מכוון אליה וחותר לקראתה. תמונה בהירה ומנומקת של מערכת מוסרית-ערכית מציגה כיוון (ואתגר) לסיפוק נפלא של השאיפה למשמעות. בקונפורמיות עם נורמות החברה וערכיה אין די להעניק משמעות לחיים; לשם כך נחוצה מטרה מכוונת-עתיד שהיחיד חותר אליה. תמונה ראויה של מערכת מוסרית-ערכית מציגה לפני האדם הרוצה להיות 'טוב' מטרה ארוכת-טווח המעוגנת בעקרונות נעלים מאינטרסים מידיים; מטרה שמכשולים ואף כישלונות בחתירה המתמדת אליה אינם גורמים לאדם לנטוש אותה - מטרה המעניקה משמעות עמוקה ומתמשכת לחייו. אך האם אפשר להעמיד תמונה 'מתאימה', גם אם לא-מושלמת, של המוסר? הערעור המתמשך על יחסיות המוסר (האם לכל תרבות ולכל אדם יש מוסר משלהם?) ועל עקביות ויציבות המוסריות (האם המוסריות היא

עקבית מעבר לזמן ולמצבים שונים? האם יש רשות מוסרית המפקחת על כלל ההתנהגות?) ואף על תוקף החובה המוסרית (האם החובה המוסרית גוברת בהכרח על שיקולים אחרים, כגון על האינטרסים האישיים שלי ונאמנותי לקבוצה?) לא הביא (לעת עתה?) לתחושות אובדן-כיוון ואמינות בשיפוט ובהתנהגות המוסרית. אין ספק שחלו שינויים רבים בערכים ובתרגומם לחיי המעשה, אך נראה כי עצם ההבחנה בין טוב לרע ובין ראוי ללא ראוי, כמו גם עקרונות המוסר הבסיסיים, נותרו יציבים. כך הדבר גם ביחס לבסיס הפסיכולוגי-סוציולוגי למוסר, מבחינת צורכי היחיד ומבחינת התפקוד החברתי. נראה שהערעור על תוקף המוסר והערכים מגביר את הצורך ואת נטיית היחיד והחברה להגדרה עצמית מגובשת בנושא ההתנהגות בין אדם לחברו ולחברתו; את הצורך בזהות מוסרית.





## מקורות נבחרים

הספרות המחקרית בנושאים הנידונים בחיבור זה היא רחבה מאוד. רשימת המקורות להלן אינה מכוונת לתת תמונה מקיפה ומייצגת של העיון והמחקר בפסיכולוגיה של המוסריות אלא לסייע לקורא המבקש להרחיב ולהעמיק את ידיעתו והבנתו בנושאים הנידונים בספר. היא כוללת שני סוגי מקורות, מהם המציגים סקירה ותמונה של תחום או גישה שהספר מתייחס אליהם ומהם המטפלים בטיעון ו/או בממצא ספציפיים המוזכרים בו. המקורות נבחרו בין השאר לפי מידת העניין שיש לי בהם.

### עיון בפילוסופיה של המוסר

וינריב, א. (2008). בעיות בפילוסופיה של המוסר. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

### סקירה כללית של הפסיכולוגיה של המוסר לגישותיה ולפרקיה

Killen, M. & Smetana, J.G. (eds.) (2013). *Handbook of Moral Development*. Second Edition. New York: Psychology Press. Taylor & Francis Group.

### ספרים חדשים, פורצי דרך, בפסיכולוגיה של המוסר

Greene, J. (2014). *Moral tribes: emotion, reason and the gap between us and them*. Atlantic Books Ltd.

Haidt, Jonathan (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. Vintage, 2012.

### על גישות פסיכולוגיות להתפתחות המוסריות ולתפקודה

עיון כללי בגישות בפסיכולוגיה של המוסריות

ניסן, מ. (2001). התפקוד המוסרי - כיוונים חדשים בפסיכולוגיה של המוסר. בתוך: עירם, י. ועמיתיו (עורכים), ערכים וחינוך בחברה הישראלית. ירושלים: משרד החינוך.

גישת תורת הלמידה החברתית (בגרסה מתוקנת)

Bandura, A. (2001). Social cognitive theory: An agentic perspective. *Annual review of psychology*, 52 (1), 1-26.

(קשורה לגישה הרגשית, להלן)

גישה קוגניטיבית

Kohlberg, L. (1976). "Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach" In: Lickona, T. (ed.). *Moral development and behavior: Theory, research and social issues*. NY: Rinehart and Winston.

Piaget, J. (1997). *The moral judgement of the child*. Simon and Schuster.

### גישה רגשית

Prinz, J. (2007). *The emotional construction of morals*. Oxford: Oxford University Press.

(כולל, בין השאר, פרק על שונות בין תרבויות)

### גישה אינטואיטיבית-רגשית

Haidt, J. (2007). The new synthesis in moral psychology. *Science*, 316, 998-1002.

### 'גישת התרבות'

Miller, J.G. (2007). Cultural psychology of moral development. *Handbook of cultural psychology*, 477-499.

### גישה רב-ערוצית

Cushman, F., Young, L. & Greene, J.D. (2010). Our multi-system moral psychology: Towards a consensus view. *The Oxford handbook of moral psychology*, 47-71. Oxford University Press.

### על התפתחות המוסריות

Bloom, P. (2013). *Just babies: The origins of good and evil*. New York: Crown publishing.

Darling, N. & Steinberg, L. (1993). Parenting style as context: An integrative model. *Psychological bulletin*, 113(3), 487.

Grusec, J.E., Chaparro, M.P., Johnston, M. & Sherman, A. (2006). The development of moral behavior and conscience from a socialization perspective. *Handbook of moral development*, 243-265.

Shaver, P.R. & Mikulincer, M. (2012). An attachment perspective on morality: Strengthening authentic forms of moral decision making. *The social psychology of morality: Exploring the causes of good and evil*, 257-274. (התקשרות ומוסריות)

Smetana, J.G. (2013). Moral development: The social domain theory view. *Oxford handbook of developmental psychology, 1*, 832-866. New York: oxford university press. (גישת Turiel)

Walker, L.J. & Frimer, J.A. (2007). Moral personality of brave and caring exemplars. *Journal of personality and social psychology*, 93.5 845. (השפעת מודל על התפתחות המוסריות)

### על רגשות בתפקוד המוסרי

כללי

דאמאסיו, א. (2005). בחיפוש אחר שפינוזה. תל אביב: אופוס.

Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological review*, 108(4), 814.

Nichols, S. (2004). *Sentimental rules: On the natural foundations of moral judgment*. Oxford: Oxford University Press.

Zajonc, R.B. (1980). Feeling and thinking: Preferences need no inferences. *American Psychologist*, 35, 151-175.

### על רגשות מוסריים

Algoe, S.B. & Haidt, J. (2009). Witnessing excellence in action: The 'other-praising' emotions of elevation, gratitude, and admiration. *The journal of positive psychology*, 4 (2), 105-127.

Blair, R.J.R. (1995). A cognitive developmental approach to morality: Investigating the psychopath. *Cognition*, 57, 1-29. (פסיכופתיה ומוסריות)

#### על היות רגשיות בשיפוט

Bauman, Z., Skitka, L.J. & Medin, D.L. (eds.), *The psychology of learning and motivation*, (Vol. 50, pp. 307-338). Burlington VT: Academic Press.

Ditto, P.H., Pizarro, D.A. & Tannenbaum, D. (2009). *Motivated moral reasoning*. In D.M. Bartels, C.W.

#### על ערכים

Nisan, M. (1988). The child as a philosopher of values: development of a distinct perception of values in childhood. *Journal of Moral Education*, 17 (3), 172-182.

Rokeach, M. (1973). *The nature of human values* (Vol. 438). New York: Free press.

Schwartz, S.H. & Boehnke, K. (2004). Evaluating the structure of human values with confirmatory factor analysis. *Journal of research in personality*, 38(3), 230-255.

Schwartz, S. (2013, May). Value Priorities and Behavior: Applying. In *The psychology of values: The Ontario symposium* (Vol. 8).

Sheikh, H., Ginges, J. & Atran, S. (2013). Sacred values in the Israeli-Palestinian conflict: resistance to social influence, temporal discounting, and exit strategies. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1299 (1), 11-24. (על ערך מקודש בסכסוך הישראלי-פלסטיני)

Tetlock, P.E. (2003). Thinking the unthinkable: Sacred values and taboo cognitions. *Trends in cognitive sciences*, 7(7), 320-324.

(ערכים מקודשים)

Triandis, H.C. (1995). *Individualism & collectivism*. Westview press.

### על מושג הזהות והצורך למתן ביטוי לה

Erikson, E.H. (1968). *Identity: Youth and crises*. New York: Norton.  
(החיבור הקלאסי על זהות)

אריקסון, א. (1960). ילדות וחברה, תל אביב: ספריית פועלים.

Mazar, N., Amir, O. & Ariely, D. (2008). The dishonesty of honest people: A theory of self-concept maintenance. *Journal of marketing research*, 45 (6), 633-644. (שימור הזהות והשפעות מצביות על השיפוט)

Nisan, M. (2005). Partiality and identity – psychological research on preferential behavior toward group members. In Edelman, W. & Nunner-Winkler, G. (eds.), *Morality in context*. Oxford: Elsevier.

Owen Flanagan (1996). *Self expression: Mind, morals, and the meaning of life*. New York: Oxford University Press.

### מודל הזהות המאוזנת

Merritt, A.C., Effron, D.A. & Monin, B. (2010). Moral self-licensing: When being good frees us to be bad. *Social and personality psychology compass*, 4 (5), 344-357.

Nisan, M. & Horenczyk, G. (1990). Moral balance: The effect of prior behavior on decision in moral conflict. *British journal of social psychology*, 29 (1), 29-42.

Nisan, M. (1991). The moral balance model: Theory and research extending our understanding of moral choice and deviation. *Handbook of Moral Behavior and Development Application*, 213-249.

#### על תחושת חובה ומחויבות

ניסן, מ. (2005). מחויבות וחוסר ודאות - עיון פסיכולוגי. בתוך: כהן, י. (עורך), מיהו היהודי המחונך. ירושלים: מאגנס.

Nisan, M. (1992). Beyond intrinsic motivation: Cultivating a sense of the desirable. In: Oser, F.K., Dick, A. & Patry, J.L. (eds.), *Effective and responsible teaching*. San Francisco: Jossey-Bass.

#### על הקשר בין שיפוט והתנהגות בתחום המוסר

Blasi, A. (1980). Bridging moral cognition and moral action: Critical review of the literature. *Psychological Bulletin*, 88, 1-45.

Jones, T.M. & Ryan, L.V. (1997). The link between ethical judgment and action in organizations: A moral approbation approach. *Organization Science*, 8 (6), 663-680.

(בין השאר: על חומרת מעשים)

Reynolds, S.J. & Ceranic, T.L. (2007). The effects of moral judgment and moral identity on moral behavior: an empirical examination of the moral individual. *Journal of Applied Psychology*, 92(6), 1610.

#### מושגים ונושאים בפסיכולוגיה של המוסריות

#### על ההבחנה הבסיסית בין טוב לרע

Osgood, C.E., Suci, G.J. & Tannenbaum, P.H. (1964). *The measurement of meaning*. University of Illinois Press.

## על אלטרואיזם

Batson, C.D. (2011). *Altruism in humans*. New York: Oxford University Press.

Colby, A. & Damon, W. (2010). *Some do care*. Simon and Schuster.

## על הדדיות (רציפרוקציה) כעקרון יסודי במוסר

Falk, A. & Fischbacher, U. (2006). A theory of reciprocity. *Games and economic behavior*, 54 (2), 293-315.

## על אופי

Harman, G. (2009). Skepticism about character traits. *The Journal of Ethics*, 13(2-3), 235-242.

(ביקורת על מושג התכונה)

Pizarro, D.A. & Tannenbaum, D. (2011). Bringing character back: How the motivation to evaluate character influences judgments of moral blame. *The social psychology of morality: Exploring the causes of good and evil*, 91-108.

## על פיקוח עצמי כרשות עצמאית וכוללת

Holton, R. (2009). *Willing, Wanting, Waiting*. Oxford: Oxford University Press.

Muraven, M. & Baumeister, R.F. (2000). Self-regulation and depletion of limited resources: Does self-control resemble a muscle?. *Psychological bulletin*, 126 (2), 247.

## על השפעת תוצאה של מעשה על ייחוס כוונה לעושה

Knobe, J. (2003). Intentional action and side effects in ordinary language. *Analysis*, 63 (279), 190-194.

**על התנהגות לא-מוסרית**

Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and social psychology review*, 3(3), 193-209.

Darley, J.M. & Latane, B. (1968). Bystander intervention in emergencies: diffusion of responsibility. *Journal of personality and social psychology*, Vol. 8 (4 Pt.1), 377-383.

Gino, F., Ayal, S. & Ariely, D. (2009). Contagion and differentiation in unethical behavior: the effect of one bad apple on the barrel. *Psychological science*, 20 (3), 393-398.

Mazar, N., Amir, O. & Ariely, D. (2008). The dishonesty of honest people: A theory of self-concept maintenance. *Journal of marketing research*, 45 (6), 633-644. (השפעת גורמי-מצב על התנהגות מוסרית)

Nisan, M. (1985). Limited morality: A concept and its educational implications. *Moral education: Theory and application*, 403-420.

**על תפיסת המוסר כאובייקטיבי**

Goodwin, G.P. & Darley, J.M. (2010). The perceived objectivity of ethical beliefs: Psychological findings and implications for public policy. *Review of Philosophy and Psychology*, 1(2), 161-188.

Nisan, M. (1987). Moral norms and social conventions: A cross-cultural comparison. *Developmental Psychology*, 23 (5), 719.  
(הבדלי תרבות בהבחנה בין נורמות מוסר להסכמות חברתיות)

Vohs, K.D. & Schooler, J.W. (2008). The value of believing in free will encouraging a belief in determinism increases cheating. *Psychological science*, 19 (1), 49-54.

**כמה ספרים אחרים שהוזכרו בספר**

Bandura, A. (2016). *Moral Disengagement: How People Do Harm and Live With Themselves*. NY: Worth Publishers.

Milgram, S. & Gudehus, C. (1978). *Obedience to authority*. New York: harper & Row.

Oliner, S.P. (1992). *Altruistic personality: rescuers of Jews in Nazi Europe*. Simon and Schuster.

Pinker, S. (2011). *The Better Angels of Our Nature*.

Zimbardo, P.G. (2007). *Lucifer Effect*. Understanding how good people turn evil. New York: random House.



הפסיכולוג ואיש החינוך פרופ' מרדכי ניסן (1934-2017)  
כיהן כראש החוג לחינוך וכדיקן בית הספר לחינוך  
באוניברסיטה העברית בירושלים. הוא נמנה עם מייסדי  
מכון מנדל למנהיגות וקרן מנדל-ישראל, כיהן כמנהלם  
האקדמי ויזם רבות מהתוכניות להכשרת מנהיגות  
שמתקיימות במסגרתם. תחומי המחקר העיקריים שלו היו  
התפתחות, התנהגות מוסרית ומוטיבציה אנושית.

מהם הגורמים המעצבים את מוסריות האדם וערכיו  
ומהם התהליכים המאפשרים את התפתחותה? כיצד  
נוצרת תחושת החובה המוסרית? מה טיב הקונפליקטים  
המוסריים ומה קובע את ההכרעה בהם? כיצד יוסברו  
הסטיות המוסריות והפער בין השיפוט המוסרי לבין  
ההתנהגות בפועל? שאלות אלו ודומותיהן נידונות  
במחקר ובעיון הפסיכולוגי במוסריות.

הספר פורס תמונה של עיקרי הידע הפסיכולוגי על  
המוסריות, מצביע על הבעיות בגישות השליטות בתחום  
ומציע דרך חדשה המתמקדת בתפקוד המוסרי היומיומי  
ובמגבלותיו.

מחיר מומלץ: ₪ 98

