

דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים
כרך תשיעי • חוברת 5

מוסר בלי אופי

מאת

אבישי מרגלית



ירושלים תשס"ט

כל הזכויות שמורות לאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשס"ט

ISSN 1565-8457

סודר בידי יהודית שטרנברג
נדפס בדפוס העיר העתיקה, ירושלים

מוסר בלי אופי

מאת

אבישי מרגלית

הקדמה: אופי האדם כבעיה

עמנואל קאנט מנה את השאלות הפילוסופיות הגדולות בעיניו: מה אני יכול לדעת, מה עליי לעשות, למה אני רשאי לקוות, והשאלה המסכמת מהו האדם.¹ השאלה הראשונה – מה אני יכול לדעת – היא שאלה הכרתית מטפיזית. השאלה השנייה – מה עליי לעשות – היא שאלה מוסרית. השאלה השלישית – למה אני רשאי לקוות – היא שאלה דתית. ואילו השאלה הרביעית – מהו האדם – היא שאלה באתרופולוגיה פילוסופית.

האתרופולוגיה הפילוסופית, ולא תורת ההכרה כפי שסוברים רבים, הייתה לו לקאנט אבן השתייה של הפילוסופיה, ולדירו שאר השאלות הגדולות בפילוסופיה הן לה סניפים. ברוחו של קאנט הייתי אומר שדבריי כאן נוגעים לקשר בין מהות האדם לבין מה שעליו לעשות – בין האנתרופולוגיה לבין המוסר והפוליטיקה – ובתווך מצויה השאלה מה אנו יודעים, או יכולים לדעת, על האדם.

שתי שאלות מרכזיות לה לאנתרופולוגיה הפילוסופית: האחת, מהו טבע האדם, אם יש כזה בכלל; השנייה, מהו אופיו של אדם, אם יש כזה בכלל. התוספת המנרנדת 'אם יש כזה בכלל' אינה גילוי של זהירות נוקדנית: היא מעלה תמיהות אמיתיות ולא רטרוריות. תמיהה אחת היא אם אמנם יש טבע לאדם, והתמיהה השנייה היא אם אמנם לבני אדם יש אופי. ברצוני להציע כאן הרהורים ספקניים בדבר מושג האופי שאנו מייחסים לבני אדם.

* אינני הראשון שעיסוקו בפילוסופיה ואשר התרשם מן המחקר הפסיכולוגי שמתיל ספק במושג האופי המקובל. אני מקווה שאינני האחרון. הספרות המחקרית בפסיכולוגיה ענפה מאוד והתהודה לספרות זו בפילוסופיה אינה מבוטלת. כדי לצמצם למינימום הכרחי את הספרות הסוקרת שאפשר למצוא בה רקע לדבריי אסתפק בציון שני ספרים מועילים במיוחד שבהם יוכל הקורא למצוא הפניות לכל חומר המחקר הנזכר כאן: L. Ross & R.E. Nisbett, *The Person and the Situation: Perspectives of Social Psychology*, New York 1991; J.M. Doris, *Lack of Character*, Cambridge 2002

1 במכתב ל-Städlin, מאי 1793, בתוך: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, X, Berlin 1922, p. 429. השאלות הללו מופיעות גם במקומות אחרים, למשל במבוא להרצאות קאנט בלוגיקה ואף ב'ביקורת התבונה הטהורה'.

השאלה על טבע האדם היא שאלה על המשותף לכל בני האדם, בלי קשר למקום, לזמן ולתרבות. השאלה על אופיו של אדם היא שאלה על המבדיל בין אדם לרעהו: אלו תכונות מכוננות את אישיותו המיוחדת של האדם כפרט. העניין האנתרופולוגי שלי הוא בעיקרו בשאלת אופיים של בני אדם. לעניין זה יש נגיעה ישירה לשאלה מהו טבע האדם: אם טבע האדם הוא חתירה מתמדת להבטחת קיומו, כפי שסבר למשל ניקולו מקיאוולי, אזי תכונות האופי הרצויות הן אלה שמקלות ביותר את השגת המטרה הזאת, לפי מקיאוולי – אומץ ופיקחות. כמוהו תפסו גם הוגים אחרים את טבע האדם כמדריך לבחירת התכונות המעולות ביותר להצלחת קיום האדם. אבל – אחזור ואדגיש – ענייני המרכזי כאן הוא אופי האדם, וטבע האדם הוא לדידי משני בהקשר זה.

הרקע לעניין הפילוסופי המחודש בקשר בין אופי למוסר הוא שתי מגמות סותרות במחשבת העשורים האחרונים. מצד אחד מגמה כולטת, גם אם לא בלעדית, בפסיכולוגיה החברתית היא לנטוש את המושג הרווח של אופי האדם. מצד שני מגמה כולטת, גם אם לא בלעדית, בפילוסופיה היא לחזור לעיצוב אופי האדם במסגרת אתיקה של מידות טובות. החזרה לאתיקה של המידות הטובות היום היא ראקציה חריפה לשני סוגים של תורת מוסר: מחד גיסא המוסר הקאנטיאני, המיוסד על מושג החובה המוסרית, מוסר הקובע מה אדם חייב לעשות בלי קשר לתוצאות מעשיו, ומאידך גיסא המוסר התועלתני, מוסר הבוחן דברים רק על פי תוצאותיהם. כנגד שני אלה מוצע באחרונה לחזור לנתיב קדום בפילוסופיה, שימיו כימי תורותיהם של אפלטון ושל אריסטו וענייניו בראש ובראשונה באופי המוסרי של הפועל. ובכן, במקום הדגש הקאנטיאני במעשה המוסרי או הדגש התועלתני בתוצאה המוסרית, ההצעה היא לראות בשיפוט המוסרי שיפוט של אופי העושה ולא שיפוט של המעשה הבודד ותוצאותיו.

הראקציה הכפולה הזו כמובן אינה נחלת הכלל, אך היא משותפת לכמה מההוגים המשפיעים בתורת המוסר של העשורים האחרונים, בהם אליזבת אנסקומב (Anscombe), אלסדייר מקינטייר (MacIntyre) וברנרד ויליאמס. תורף תורת המוסר לפי כל אלה הוא תורת המידות. אין זו תורה חדשה, ותעיד על כך העובדה שהשיעור בתורת המוסר באוניברסיטה העברית קרוי זה כבר בשם 'תורת המידות'.

לעומת המגמה בפילוסופיה לחזור לעיסוק באופיו של האדם, בפסיכולוגיה החברתית ניכרת ספקנות מושחזת כלפי מושג האופי שלנו, למעשה האישיות, הנתפסת כאוסף של תכונות אופי יציבות ועקיבות. ספקנות האופי העולה מהמחקרים בפסיכולוגיה החברתית מערערת לא רק על מושג האישיות כפי שהוא רווח אצל פסיכולוגים אלא גם, או בעיקר, על מה שנראה כמושג האישיות בפסיכולוגיה העממית של האדם ברחוב. ואולם באיזה אדם ובאיזה רחוב מדובר? נשמעת טענה כבדת משקל שהאדם המאמין בתכונות אופי כלליות הוא האדם המערבי והרחוב הוא המערבי. הטענה היא שהנטייה לייחס לאדם תכונות אופי כלליות כמו יהירות, זהירות, ביישנות או קמצנות כתכונות שאינן תלויות הקשר אין לה שותפים במזרח, והיא נחלת המערב בלבד.

האנתרופולוג אדוארד האל הבחין בין תרבויות שמייחסות לבני אדם תכונות פסיכולוגיות תלויות הקשר (high context) לתרבויות שמייחסות להם תכונות פסיכולוגיות חופשיות מהקשר (low context).² בתרבות המערב אדם יתאר עצמו

מוסר בלי אופי

במונחים חופשיים מהקשר כמו 'אני ידידותי', 'אני חרוץ', 'אני נלהב', ואילו בתרבויות המזרח של סין, יפן וקוריאה אדם יעיד על עצמו בנוסח 'אני רציני בעבודתי', 'יש בי שמחת חיים כשאני עם חברים', 'אני חרוץ בעבודה במפעל ועצלן בעבודת הגינה'. כלומר ההקשר מתווסף לתכונה והתכונה הכללית מתפרקת לאוסף של תכונות מודולריות. אם כן, ייתכן שהספקנות כלפי מושג האופי של הפסיכולוגיה העממית אינה אלא ספקנות כלפי הפסיכולוגיה העממית הרווחת במערב.³

את הפסיכולוגיה העממית שלנו מאפיינת הנחה כפולה: שהמונחים המתארים אישיות מציינים נטיות התנהגותיות שהן גם יציבות וגם עקיבות. תכונות הן יציבות אם הן באות לידי ביטוי שוב ושוב במצבים דומים זה לזה. תכונות הן עקיבות אם גם במצבים שונים זה מזה יש גילויים ברורים של התכונות הללו: מי שנדיב בכספו כלפי נזקקים מוכי כפן במצב אחד יהיה נדיב בזמנו ויחוש לסעוד חולים במצב אחר, ומי שמוכיח אומץ בקרב יוכיח אומץ במאבקים אזרחיים. הערעור על מושג האופי הוא אפוא ערעור כפול: הן על יציבות תכונות האופי והן על העקיבות שלהן.

הערעור על מושג האופי הוא רק מגמה; אין עליו הסכמה כללית. פסיכולוגים רבים סבורים שהם בעלי אופי חזק די הצורך לעמוד בפרץ ולא לוותר על מושגי האישיות ותכונות האופי. המחלוקת נטושה בין המחזיקים ב'פסיכולוגיה אישיותית' לבין המחזיקים ב'פסיכולוגיה מצבית', כלומר בין אלה שמתמקדים באישיות להסבר התנהגות לבין אלה שמתמקדים בסיטואציה. זוהי מחלוקת מרה שלעתים מפיצה חום יותר ממה שהיא שופכת אור. ברם אני סבור שספקני האופי העלו די השגות המעוגנות בממצאים לנטוע בנו ספק סביר באשר לשיפוטי האופי שלנו, כלומר באשר לכורשרם להסביר ולנבא את התנהגותנו. גם אם אין אנו מקבלים שעמדת ספקני האופי מוכחת מעל לכל ספק סביר, הרי די בכך שיש לה יתרון במשקל העדויות שלטובתה כדי שינבעו מכך מסקנות – בחלקן מרחיקות לכת – באשר להכנת תפקידי הפוליטיקה, המוסר והחינוך. על כל פנים, כך אטען.

מסקנתי מן העמדה המצבית אכן מרחיקה לכת, וזו טענתי: תפקידם של הפוליטיקה, של המוסר ושל החינוך צריך להתרכז בעיצוב סביבתם של בני האדם ולמעט בניסיונות לעצב את אופיים. יש לכרוז סביבות חדשות ולא אדם חדש.

המשכל כמשל

בעשורים האחרונים היינו עדים למחלוקת קשה בנושא אחר, הקשור לנושא שלנו, שגם לו השלכות מוסריות ופוליטיות מרחיקות לכת: הוויכוח על מושג האינטליגנצייה, בעיקר כפי שהוא בא לידי ביטוי במבחני איי־קיו. השאלה הייתה מהו כוח הניבוי שיש למושג האינטליגנצייה כמושג כללי. האם יש מושג יעיל אחד של אינטליגנצייה הכולל פעילויות מנטליות רבות ומגוונות, או שמא נכון וראוי להעריך יכולות מנטליות של בני אדם על סמך מושגי אינטליגנצייה שונים, המתוחמים לפי סוגי פעילות – אינטליגנצייה אמנותית, אקדמית, רגשית, מעשית ועוד כהנה וכהנה?

R.E. Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why*, New York 2003

בקיצור, יש המצדדים בריבוי של מושגי אינטליגנצייה, שאין להם במשותף אלא שמם. והבררים ידועים.⁴

והנה מתברר שדווקא למושג הכללי של אינטליגנצייה, להבריל מתכונות אופי, יש תקפות מפתיעה הן כמושג יציב והן כמושג עקיב בעל כוח ניבוי רב. עדיין אנו נשארים עם השאלה המוסרית והפוליטית המטרידה מה משתמע מהערכת בני אדם, ובעיקר ילדים, כאינטליגנטיים או כלא אינטליגנטיים, אך קשה היום לערער ערעור של ממש על תוקפו של מושג האינטליגנצייה כמושג כללי. דומה שאין הדבר כך כאשר לתכונות אופי כלליות. תכונות כמו נדיב, אכזה, פשרן, נחוש, ביישן, גאוותן, עניו דורשות את אותו פירוק למושגים מודולריים שמבקרי האינטליגנצייה הכללית דרשו מן המושג הזה. סוד הפירוק כשלעצמו אינו חדש: הוא כבר היה ידוע היטב לחכמי המדרש. על האמירה 'והאיש משה ענו מאד' (במדרב יא:ג) שואל המדרש: 'עניו בדעתו או עניו בממונו?' (ילקוט שמעוני, פרשת בהעלותך רמז תשלט).

אופי שונה מאינטליגנצייה מהיבט נוסף, חשוב ונכבד. האינטליגנצייה אמורה להיות מולדת, ואילו תכונות אופי עשויות להיות מולדות ועשויות להיות נרכשות. לעניין האופי אחת היא אם תכונת אופי היא טבענו הראשון או טבענו השני, כלומר אם היא תכונה מולדת או תכונה נרכשת. הדוכס מוולינגטון, שהיה לו תפקיד חשוב בעיצוב מה שאמור להיות האופי הסטואי והאדנותי הבריטי 'הטיפוסי' (stiff upper lip), זכור כמי שטבע את האמרה second nature is ten times nature, ובעניין זה אני הולך בעקבותיו.

טבע האדם, אופי האדם וסכנת המדענות

לפתחו של העיסוק בפילוסופיה אנתרופולוגית רובצת סכנת המדענות (scientism). המדענות אינה מדע אלא אידאולוגיזציה של מדע, ניסיון לחקות את המדע בכל תחום שהוא, רק בשל הצלחתו הגדולה של המדע בתחומיו. הנגוע במדענות דומה לנגר האוחז פטיש בידו לאחר שהצליח לנעוץ מסמרים בארון והוא ממשיך להלוט בכל דבר שנקרה בדרכו. הפילוסופיה אינה מדע ואינה המשך של המדע באמצעים אחרים. לכן הפנייה לממצאי מחקר בתחום הפסיכולוגיה החברתית כדי לקבוע עמדה בדבר מה שראוי לעשות עלולה להיראות כלוקה במדע שאינו במקומו, כלומר במדענות.

אני טוען שהחשש צריך להיות הפוך: נתק מממצאים עובדתיים מעוות את התמונה הפילוסופית על האדם. בפרפרזה על אמירתו הידועה של קאנט אומר שפילוסופיה חברתית ללא עובדות היא ריקה ועובדות חברתיות ללא פילוסופיה הן עיוורות. העיסוק הפילוסופי בטבע האדם היה עיסוק לא מדעי בעליל. לומר על האדם שהוא חיה רציונאלית (אריסטו), או חיה יוצרת סמלים (ארנסט קסירר [Cassirer]), או חיה משחקת (יוהן הויזינחה [Huizinga]), או חיה יוצרת – הומו פאבר, חיה יוצרת כלים (מרקס) – כל אלה הם ניסיונות למצוא תכונה מהותית לאדם שדרך המנסרה שלה ניתן לשקף את כל צורת החיים האנושית. התכונות הללו – רציונל, משחק, יוצר – הן מושגים מארגנים שבאמצעותם מתיימר ההוגה לתאר את החיים האנושיים. יתרה מזו,

E. Hunt, 'Multiple Views of Multiple Intelligence' [Review of *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century* by H. Gardner], *Contemporary Psychology*, 46 (2001), pp. 5–7

התפקיד שייעדו ההוגים האלה ודומיהם למושג טבע האדם יש בו מרכיב נורמטיבי חשוב: חברה ראויה ומוסר ראוי הם המאפשרים לאדם להביא את תכונתו המרכזית כאדם לכלל הגשמה מלאה.

תורות טבע האדם שמשרתות את תורות המוסר והמדינה, יותר משהן עוסקות בתכונות המהותיות העושות אדם לאדם הן עוסקות בניסיון לחשוף את המניע המרכזי לפעולות בני האדם. על פי תומס הובס (Hobbes) המניע המרכזי הוא הפחד מן המוות ובקשת הביטחון, על פי פרידריך ניטשה הרצון לִעֲצֵמָה, על פי ג'רמי בנתם (Bentham) הרצון להימנע מכאב ולהרבות הנאה, על פי ברוך שפינוזה – החתירה להישרדות. כל אלה הוצעו כמניעים המרכזיים לפעולות האנושיות, ששאר המניעים נגזרים מהם. תמימות היא לחשוב שמושג טבע האדם משמש בדרך כלל בתורת המדינה ובאתיקה כמושג אמפירי ניתן לבדיקה, כמו מושג מנת המשכל. אמירות על טבע האדם בנוסח 'רע מנעוריו' או 'טוב מנעוריו' הן בבחינת שימוש בפתגם יותר מהשערות על עובדות. מה שמאפיין פתגמים, אגב, הוא שהיפוכם עשוי להישמע משכנע ממש כמו המקור: אותי משכנע 'הוי ראש לשועלים ואל תהא זנב לאריות' לא פחות מ'הוי זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים' (משנה אבות ה:טו; וראה ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ח [כג ע"א]).

קונפוזיוס החזיק בהשקפה שכל בני האדם שווים בטבעם בעת לידתם. מזה הסיק שני ממשיכי דרכו העיקריים מסקנות הפוכות בתכלית: מנג'רדה (מנציוס) הסיק שטבע האדם טוב מנעוריו ושטבועה בו אנושיות נדיבה, ושון־דזה לעומתו הסיק שטבע האדם רע מנעוריו ושטבועה בו אנוכיות קיצונית. המחלוקת בין השניים אינה ניתנת ליישוב בעזרת עובדות; זוהי מחלוקת על דמות האדם והחברה. מנג'רדה האמין שדרוש שלטון שיאפשר לבני האדם להביא לכלל ביטוי את אנושיותם באמצעות חינוך מתחשב ורך, ואילו דעתו של שון־דזה הייתה שאת הטוב שבבני האדם אפשר למצות רק בכוח כפייה של שלטון סמכותי וחזק.

הדרך להתבונן אפוא בתורות על טבע האדם היא לא לראות בהן בפשטות השערות אמפיריות מנוגדות, אלא לראות בהן תמונות מנוגדות של המפתח לפעולות בני האדם, השאובות כל אחת מניסיון חייו של ההוגה. וכאשר מדובר באופי האדם, להבדיל מטבע האדם, יש ממצאים אמפיריים שצריכים להביא אותנו לחשוב מחדש מה אנו מבינים ממושג האופי של בני אדם.

הכול עניין של אופי

נפש האדם אינה עצם או דבר כמובן שגוף האדם הוא עצם או דבר. נפש האדם היא מכלול של יכולות. אריסטו האמין שהנפש נחלקת לשכל ורצון, ולפיכך מייין את היכולות הנפשיות לשני סוגים עיקריים – יכולות שכליות ויכולות רצוניות. השכל מכיל את היכולות שלהערכת גילוייהן אנו נוקקים למונחים 'אמת' ו'שקר', ואילו הרצון מכיל את היכולות שגילוייהן מוערכים במונחים 'טוב' ו'רע'. האופי נתפס כשייך לרצון ולא לשכל. לומר על אדם שהוא בעל אופי פירושו לומר שהוא בעל רצון חזק: אדם שקשה להסיט אותו ממה שהוא נחוש לעשות. הרצון על פי תפיסה זו הוא הכושר לקבוע מטרות, או בלשון ימי הביניים – תכליות, ואילו השכל עניינו לא יותר מקביעת האמצעים ההולמים להשגת המטרות. השכל הוא מכשיר בשירות הרצון, ומכאן שהרצון הוא ביטוי מהותי ואוטנטי יותר לאישיותו של אדם.

אבישי מרגלית

תפיסה זו מלווה את יצירת הענק של רוברט מוסיל 'האיש ללא תכונות', כלומר חסר האופי. אולריך גיבור הספר הוא אולי חסר אופי אך אינטליגנטי ביותר. כישוריו השכליים יוצאי הדופן – תפיסה מהירה וכושר לימוד מרשים – מאפשרים לו לא רק להיות מתמטיקאי מחונן אלא גם לרכוש ידע בכל תחום שהוא, ובכלל זה הבנה דקה של בני אדם. ועם זאת מוסיל אינו רואה בכישוריו השכליים של אולריך תכונות אופי. אין בכך פלא, באשר על פי תפיסת האופי הרווחת, המשתקפת גם בספרות העוסקת באופי, דוגמאות לאופי קשורות יותר לרצון ופחות לשכל. תכונות שכליות כמו פיקחות או תפיסה מהירה נתפסות כתכונות העוזרות לנו ברכישת מיומנות אך לא כחלק ממערך האופי.

אין עיקרון פשוט לקבוע לפיו מהן תכונות אופי לעומת תכונות מזג (טמפרמנט), למשל. על תכונות האופי להיות תכונות חשובות. אבל מה פירוש תכונה חשובה? האם עגמומי, ולחלופין צוהל, הן תכונות חשובות, ולעומת זאת רתחן, ולחלופין אדיש, אינן תכונות חשובות? האם חוש הומור הוא תכונה חשובה אבל נימוסיות אינה תכונה חשובה?

אני מציע שלתכונה חשובה תיחשב כל תכונה אשר היא מרכיב בזהות האישיות. אם בעקבות אירוע מוחי יאבד וודי אלן את חוש ההומור הוא עדיין יהיה אותו האיש, אך אישיותו לא תהיה בשום פנים אותה האישיות. חוש ההומור ממלא תפקיד חשוב באישיותו. אני מבחין בין זהות האיש לזהות האישיות. זהות האיש היא עניין מטפיזי. זהות האישיות היא עניין פסיכולוגי. אופי קשור לזהות האישיות ולא לזהות האיש. קשה להעלות על הדעת אדם אינטליגנטי שהאינטליגנציה אינה מרכיב מובהק של אישיותו.

תכונות אופי הן יכולות, והנפש היא מכלול של יכולות. אדם אמיץ הוא בין היתר אדם שיכול לעמוד בסכנה. מושג היכולת אין פירושו שבכל עת היכולת מתגלית. אנו מייחסים אומץ גם למי ששרויים בשינה עמוקה. כדי שהיכולת תתגלה במעשה דרושה הזדמנות הולמת. ההזדמנות מורכבת מתנאים חיצוניים או מתנאים פנימיים של הפועל. בכל הנוגע לאומץ הזדמנות חיצונית היא להיות תחת אש והזדמנות פנימית היא כושר גופני הולם להסתערות מול האש. כאשר אני מדבר על מצב להברידל מאופי אני כורך בזה את מכלול ההזדמנויות החיצוניות לפעולה.

רגזנות היא נטיית אופי של אדם. כאשר הנטייה היא יציבה הרי היא תכונת אופי. מסיסות במים היא נטייה התנהגותית של חומר, למשל סוכר. אך יש הבדל מכריע ביניהן. כל אימת שנטבול את הסוכר במים הוא יימס, אך לא כל אימת שנתגרה ברגזן הוא ינהג ברוגזה. גם רגזן חמום מוח עשוי להחליט שלא להגיב ברוגזה במקרים מסוימים. הרגזן, שלא כקוביית סוכר, מסוגל שלא להגיב ברוגזה גם כאשר הפרובוקציה ברורה והנטייה להגיב חזקה – פשוט משום שעשוי להיות לו נימוק לחוסר תגובה. סוכר אינו מושפע מנימוקים.

אמנם אופי הוא אוסף של נטיות, אך אין הוא אוסף של הרגלים (אף שהרגלים הם נטיות). מעשן כבד דומה לסוכר: הסוכר יימס כל אימת שיושם במים, והמעשן יעשן כל אימת שתיקרה לידי סיגרייה. הרגזן, להבדיל מהמעשן הכבד, הוא בעל נטייה לרגזנות אך לא בעל הרגל לרגז. ההבדל בין אופי רגזני ובין ההרגל לעשן בשרשרת הוא שמי שנוח לרגזו קל לו יותר לרגזו מלא לרגזו, ואילו מי שהוא מעשן כבד קשה לו יותר שלא לעשן מלעשן.

אין ציפייה שנטיית אופי תתגלה בכל הזדמנות. אבל כל נטיית אופי חייבת מתי שהוא להתגלות. אנחנו יודעים על נטיות (ותכונות) אופי מן הגילויים ההתנהגותיים של

בעליהן; אין לנו דרך בלתי תלויה לדעת שאדם הוא בעל נטייה מסוימת ללא גילויים שלה. המבנה הכימי של הסוכר מעיד שקוביית סוכר תימס במים, גם אם היא לא תבוא לעולם במגע עם נוזל כלשהו. לעומת זאת לא נצפה שמבנה של מוח כלשהו יעיד בניתוח שלאחר המוות שבעליו של אותו מוח היה נקמן אלא שמעולם לא ניתנה לו ההזדמנות לנקום. הקשר בין תכונת אופי כנטייה יציבה לבין גילוי שלה במעשה אינו קשר שבין סיבה לתוצאה (כמו, למשל, הקשר שבין אכילה להשמנה), אלא זהו קשר מושגי כמו הקשר שבין שתייה לבין נוזלים. קיצורו של דבר, לתכונות אופי נדרשים גילויים התנהגותיים.

נכון הוא שלעמים, בנסיבות דרמטיות, אנו מייחסים לאדם תכונת אופי רק על סמך מעשה אחד. נתן אלבז מסר את חייו להצלת חבריו בכך שסוכך על רימון בגופו. אין ספק שזה מעשה של אומץ עילאי, אך לא בהכרח אנו רשאים להסיק ממקרה אחד שהוא היה אמיץ במובן הנטייתי של המושג. אליפלט בשיר הידוע של נתן אלתרמן היה יכול להרגיש שמכיוון ש'העמדה הקדמית מנותקת' הוא מוכרח את המלאי לחדש', ואף על פי שאין אופי במיל לו, הוא זחל כך ישר מול האש'.

אריסטו מצדו חשב שמעשה הוא נאצל רק אם הוא תולדה של תכונת אופי נאצלת: מעשה ייחשב למעשה נדיבות רק אם הוא תוצר של אופי מוצק ולא משתנה. לפיכך אם אדם פעל רק כדי לדאוג לרווחתו של האחר, ולו גם על חשבון רווחתו שלו, כל עוד זה מעשה יחיד אין הוא, לפי אריסטו, מעשה נדיבות. אבל לפי השיר של אלתרמן, במרום יש נחת מאליפלט אף שאין לו אופי במיל, כלומר יש שם נחת מן המעשה האחד והיחיד שעשה. הידיעה ש'יש קונה עולמו בשעה אחת' (לעומת 'הקונה עולמו בכמה שנים'), כדברי הגמרא, הביאה את רבי לירי בכי (בבלי עבודה זרה י ע"ב). משמעות הדבר היא שיש לשפוט את המעשה – גם אם הוא מעשה יחיד – לפני ששופטים את העושה.

נכון הוא שריבוי מעשי נדיבות מצד אדם יקל עלינו לקבוע אם עשה את המעשה לשמו, כלומר למען רווחתו של האחר על חשבון רווחתו שלו. אך אין כל מניעה לעשות מעשה נדיב או אמיץ אחד ויחיד. אפילו אבנעזר סקרוג', המיזנתרופ הצייקן מן הנובלה של צ'רלס דיקנס 'מזמור לחג המולד', מסוגל להתרצות בערב חג המולד ולגלות מידה של נדיבות. אבל קשה לנו יותר לדון במניעים של מעשה נדיבות יחיד – האם היה לשמו, כלומר לרווחת הזולת, או למען מטרה צדדית, כגון הצורך לעורר בצופה מן הצד את הרושם שהעושה הוא נדיב.

אפילו על פי אוסף שלם של גילויי התנהגות לא פעם קשה להכריע מהי הנטייה שהם מבטאים. פלוטארכוס מספר לנו שקאטו הזקן, שהיה עתיר נכסים, היה אומר שמעולם לא לבש בגד שמחירו מעל מאה דרכמות ושהיין שהוא שותה הוא היין ששותים עבדיו – וכל זה כדי לחשל את גופו למלחמה למען רומא. אכן, היו שראו בזה התנהגות מופתית, אך לדעת אחרים הוא פשוט היה קמצן בתכלית. ואם קשה על סמך אוסף של מעשים לפרש את הנטייה שמטעמה נעשו, על אחת כמה וכמה קשה – אם לא בלתי אפשרי – לפרש נטייה על סמך מעשה יחיד. אמנם די במעשה רצח אחד להחשיב אדם לרוצח, אבל מעשה רצח אחד אינו מרשה לנו לייחס לאדם אופי רצחני.

בשיטה המשפטית הנוהגת בישראל מוכר לנו המוסר של עדות אופי. עדות אופי ניתנת לאחר שהנאשם הורשע בביצוע העבירה שעליה נשפט ובטרם נגזר דינו. מטרתה ללמד שהעברה שבה הורשע הנאשם חורגת מאופיו. הרעיון של עדות אופי הוא שיש לשפוט אדם לא רק על סמך המעשה היחיד אלא גם על סמך מהלך חייו בכללותו, מהלך שבו התגלה אופיו. לאור עדות האופי מעשה העברה אמור להיראות מעשה חריג.

ואולם יש מובן נוסף למוסד של עדות אופי. על פי מובן זה עדות אופי איננה עדות על אופי כלל ועיקר, אלא עדות על מזלו המוסרי הרע של עושה העברה להיות בנסיבות ולחיות בתנאים שאיש מאתנו אינו יודע כיצד היה נוהג לו חי בהם. אמנם כל חיינו אנו דנים בני אדם בלי לעמוד במקומם – וכי איך אפשר אחרת – אבל יש מובן רציני לאמרה המוכרת. פירושה להבנתי: אתה רשאי לדון את מעשהו של אדם אך לא את אופיו, באשר אינך יכול להיות סמוך ובטוח שאופיך היה מונע ממך להתנהג כמוהו אילו היית במקומו. עדות אופי לפי הפירוש הזה אינה על האופי אלא על המזל המוסרי, שאינו מתחלק שווה בשווה בין בני האדם. כלומר המעמד המוסרי שלנו תלוי במזל. האחד נסיבות חיו מעמידות אותו בפני מצבים קשים המצריכים התלכטויות מוסריות קשות, והאחר חיו מוגנים והם מסוככים עליו מפני התלכטויות מוסריות קשות. עדות אופי באה אפוא לנטרל את אותו גורם שמחמיר מאוד עם הנאשם, והוא ראיית מעשה העברה כביטוי לאופי עבריני, בבחינת יש עברה ולפיכך יש עבריין.

אבל העבריין לפי גישה זו הוא עבריין על שום מעשהו ולא על שום אופיו. התפיסה הבסיסית של האופי היא שאופי יציב הוא מכלול התכונות שאמורות לשמור על בעליהן מפני התפתות קלה לנסיבות מזדמנות. אופי נתפס לא רק כנטייה אלא גם, או בעיקר, כאנרגיית פעולה. בני אדם שונים זה מזה באנרגיות הפעולה שלהם. לפי השקפה זו אדם גדול הוא אדם בעל חיוניות רבה, ולכן הוא עומד בפני פיתויים גדולים יותר מאלה שחסר האנרגייה עומד בפניהם. זה המובן של האמרה 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו' (בבלי סוכה נב ע"א). אופי, במקרה זה, פירושו יכולתו של אדם לגייס את כל האנרגייה העומדת לרשותו כדי להילחם במה שאמור לפתותו. כמו האדם המוסרי של קאנט, אדם גדול שיצרו גדול ראוי יותר להערכה, משום שנדרש ממנו מאמץ יתר בהתגברות על היצר. לפי הצער השכר.

אני מזכיר את התפיסה הרואה באופי לא נטייה אלא אנרגיית פעולה משום שהיא מכילה את הרעיון שחסר האופי הוא מי שניתן בקלות להסיט אותו ממשימתו בגירוי צדדי טריוויאלי. אך זה בדיוק אחד הדברים הכולטים שהערעור על מושג האופי מעלה, היינו הקלות הבלתי נסבלת שבה בני אדם מוסטים מפעולתם בשל גירויים טריוויאליים. ועל כך עוד ידובר.

חשד אידאולוגיה במושגים טבע האדם ואופי האדם

קיימת תפיסה ספקנית ביחס למושג טבע האדם האומרת שטבעם של בני האדם, להבדיל משאר בעלי החיים ומן העצמים, הוא שאין להם טבע. כלומר אין אפיון מהותי לאדם באמצעות תכונות שהן יפות לכל זמן ולכל מקום. האדם הוא יצור היסטורי הנתון לשינויים מתמידים וגם צרכיו משתנים בהתמדה. גם מה שנראה כצרכים טבעיים של האדם, כמו מזון ומין, אינו כזה. צרכים טבעיים-כביכול אלה מתווכים תמיד על ידי התרבות וההיסטוריה. אין האדם צורך קלוויות בעלמא אלא הוא מבשל וצולה את מזונו והופך אותו מטבע לתרבות, וגם בחיי המין שלו אדם מסוגל להקדיח את תבשילו על פי התרבות שהוא משתייך אליה. תרבות, שלא כמו טבע, היא דבר משתנה.

גם מי שאינו מקבל השקפה ספקנית בדבר תכונות מהותיות לאדם צריך להודות שהמושג טבע האדם חשוד באידאולוגיה. וזה טיבו של החשד: אם תכונה מסוימת היא בבחינת טבע האדם, כלומר מהותית לאדם, הרי אין היא ניתנת לשינוי. דרישה

לשינוי חברתי או תביעה מוסרית שאינה מתיישבת עם טבע האדם היא אפוא דרישה שאין לדרוש אותה, כאשר אין לחייב בכלתי אפשרי. המתנגדים לשינוי חברתי בטענה שאינו מתיישב עם טבע האדם נחשדים בכך שיש להם עניין ברור לשמר את המצב הקיים, משום שהוא פועל לטובתם. למשל, רווחת הטענה שהסוציאליזם נוגד את טבע האדם, כי האדם על פי טבעו דורש תמריצים חומריים ולא תיתכן לאורך זמן כלכלה שאינה מיוסדת על תמריצים כאלה. הטוענים כך חשודים באידאולוגיה.

והיו שסברו שכל אימת שהם יכולים להעלות חשד באידאולוגיה הם פטורים מלברר את תוקף הטענה הנסמכת על טבע האדם. חשד באידאולוגיה הוא נימוק טוב ליחס של חשדהו כלפי מושג טבע האדם, אך אסור לראות בו נימוק נגד היחס של כבדהו. טבע האדם דורש יחס של חשדהו וכבדהו. ולעניין שלפנינו, אכן ייתכן שללא תמריצים חומריים אי אפשר לקיים מערכת כלכלית. אך יש להעריך טענה זו על סמך הניסיון בפועל (למשל ההצלחה של חברות צבאיות כמו החברה הישראלית, שתגמלו את אנשיהן במדליות ששוויין פרוטה בעבור חירוף נפש ומאמץ עליון).

אם ייחוס טבע לאדם חשוד באידאולוגיה, ההשקפה שאין טבע לאדם חשודה בכך גם היא. היא עלולה לשרת כל רודן הסבור שהאדם הוא כחומר ביד היוצר ואפשר ללוש אותו. ללוש פירושו להפעיל מניפולציה לעיצוב האדם כך שישרת את הרודן. אם אין לאדם טבע עמיד בפני מניפולציה, אזי באמצעות מערכת הולמת של גירוי ותגובה הנתונה לשליטתו של הרודן ייווצר האדם החדש שבו הרודן מעוניין. הקדר הלש יכול להיות מרושע כיוסף סטלין או בעל כוונות טובות כברהוס פדרריק סקינר. אך אם אכן בני האדם הם מערכות של גירוי ותגובה שבהן הגירויים לבדם קובעים את התגובות, כפי שסברו סקינר ולהבדיל סטלין, כי אז בהעדר טבע מורד באדם כל מי ששולט בגירויים הסביבתיים בידיו האפשרות לתכנן חברה אנושית.

המסקנה – ייחוס טבע לאדם הוא עניין החשוד באידאולוגיה. אך כך גם אייחוס טבע לאדם. מהות העניין אינה 'רחש חשדות ודבר אשם', אלא ההכרה שטבע האדם צריך להיות מושג אמפירי. בשיר מסוים שואלים: 'מה אומרים הפילוסופים?', והתשובה: 'מסתכלים במיקרוסקופים ואומרים שזהו אופי קצת קשה ומסוכן'. ובכן, אין לפילוסופים מיקרוסקופים לתצפית באופי, אך קשה ומסוכן להשאיר את הדיון בטבע האדם ובאופי בני האדם לפילוסופים שממצאים פסיכולוגיים לא נחשבים בעיניהם. אך בטרם נפנה לממצאים הבה נזכיר כמה דברים שנוגעים למושג האופי.

יש חשד אידאולוגיה בטבע האדם, אך עליו נוסף חשד שנחשדות בו תכונות אופי קבועות, והוא חשד ההונאה העצמית. התכונה המהותית לאדם לפי ז'אן-פול סארטר היא היותו יצור חופשי באופן רדיקלי. האדם המאמץ לעצמו כביכול אופי קבע של הומוסקסואל, כסוג של טבע פרטי, חי בתודעה כזוכת כאילו הנטייה המינית שלו אינה אלא גורל שלא בשליטתו, ולכן אין הוא חופשי בהחלטותיו.

במשל המפורסם של איזופוס העקרב מבקש מן הצפרדע לשאת אותו על גבה כדי לחצות את הנילוס. 'אבל אתה תעקוץ אותי', אומרת הצפרדע. 'השתגעתי?'; משיב העקרב, 'אם אעקוץ אותך נטבע שנינו במימי הנהר'. הצפרדע משתכנעת והסוף ידוע: העקרב עוקץ אותה והיא שוקעת. 'למה עשית זאת?', היא שואלת. 'זה הטבע שלי', הוא עונה על פי גרסה אחת; 'זה האופי שלי', על פי גרסה אחרת. אבל האדם אינו עקרב. אין לאדם טבע או אופי שהם בבחינת גורל שאיננו בשליטתו. 'זה האופי שלי' אינו תירוץ להיעדר שליטה וחופש.

בצד החשש שאדם ישתמש באופי ככתירוץ כמו שהעקרב משתמש בטבעו קיים החשש האחר, המבוסס הרבה יותר, שהאדם יתרץ את מעשיו לא על סמך אופיו אלא

אבישי מרגלית

על סמך מצבו. הרושם הוא שבני האדם אך לעתים רחוקות מתרצים את התנהגותם באופי רע, והרבה יותר מזה – בנסיבות רעות. ובאשר לחשדות: גישה מצבית, אני ממחר לומר, חשודה לא פחות מגישה אישיותית. חשודה במה? חשודה ברציונליזציה של מעשיו של אדם שאינה ההסבר האמתי להם. עד כאן לעניין חשדות. העניין שלנו צריך להיות בעובדות ולא בחשדות.

המצאים

בשנת 1973 ערכו ג'ון דרלי ודניאל בטסון ניסוי בסמינר התאולוגי בפרינסטון.⁵ על שתי קבוצות סטודנטים הוטל לאלתר הרצאה שנושאה סיפור השומרוני הטוב מן הברית החדשה. הסיפור מספר על יהודי שבעת שעשה דרכו מירושלים ליריחו פגעו בו שודדים וחבלו בו קשות. כהן ולוי שעברו בדרך הסבו פניהם ממנו, ואילו שומרוני שעבר שם נחלץ לעזרתו. השומרוני סעד את ההלך ולאחר מכן הביאו למלון אורחים ושילם כדי מחסורו.

בעת עריכת הניסוי נאמר לקבוצה אחת של תלמידים שעליהם למהר לאולם ההרצאות שכן הקהל כבר מצפה להם זה מספר דקות. לקבוצה האחרת נאמר שאמנם יש עוד כמה דקות לתחילת ההרצאה, אך כדאי שיגיעו לאולם מעט לפני הקהל. בדרכם לאולם ההרצאות נתקלו משתתפי הניסוי באדם שהתחזה באופן משכנע למי שזקוק לעזרה רחופה: הוא שכב שרוע על האדמה גונח ונאנק. מן המשתתפים הממהרים רק 10 אחוזים שעו לגניחותיו, ואילו מקרב אלו שעתותיהם בידיהם 63 אחוזים חשו לעזרתו.

דומה שעל כל ניסוי בפסיכולוגיה ניתן לשאול אם תוצאות שהתקבלו בתנאים מלאכותיים של ניסוי כוחן יפה גם בתנאי אמת. במקרה הזה התשובה הקצרה לשאלה הזאת היא כן. תנאי הניסוי הם דמויי חיים די הצורך ששאלת התקפות האקולוגית של הניסוי לא תעלה על הפרק.

אבל מה לכל זה ולהעדר אופי?

הנכונות להיחלץ לעזרת זרים נבדקה באובססיביות רבה מאז אותו אירוע מפורסם משנת 1964 שבו נדקרה למוות אישה בשם קיטי ג'נוביסי לעיני כארבעים עוברים ושבים בשכונת המעמד הבינוני בניו יורק, ולמרות זעקותיה הנואשות במשך כחצי שעה לא חש איש לעזרתה. הלסדום דמינו? – שאלו את עצמם רבים, בהם פסיכולוגים שנענו לאתגר ופרסמו סדרה ארוכה מאוד של מחקרים בניסיון לברר את התנאים שבהם אנשים נענים לקריאה לעזרה.

מחקר ידוע אחד ממשפחה זו של מחקרים הוא מחקרן של אליס אייזון ופאולה לוין.⁶ כמו בניסוי הקודם גם בניסוי זה היה מתחזה. כמו כן היה בו טלפון ציבורי בתוך סופרמרקט גדול. בטלפון הושלל מטבע למחצית מן המטלפנים, ולמחצית האחרת לא הושם דבר. כאשר יצאו המטלפנים מתא הטלפון הם נתקלו במתחזה שניירותיה נפלו

5 J.M. Darley & C.D. Batson, 'From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior', *Journal of Personality and Social Psychology*, 27 (1973), pp. 100–108

6 A.M. Isen & P.F. Levin, 'Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness', *Journal of Personality and Social Psychology*, 21 (1972), pp. 384–388

מידה והתפזרו על פני הרצפה. והתוצאות: אלה שזכו למטבע מן ההפקר באו לעזרת המתחזה באיסוף ניירותיה, ואלה שלא זכו למטבע לא באו לעזרתה. די היה במצב הרוח הטוב שגרם המזל הטוב של מציאת המטבע כדי ליצור נכונות לעזור. ההסבר לעזרה אינו אופיים הנדיב של העוזרים אלא פשוט מצב רוח טוב מקרי. הסיטואציה, ככל שהיא טריוויאלית, מסבירה את התנהגות העוזרים טוב יותר מכל הסבר המסתמך על אופי.

ערכו הפעוט של מה שמביא בני אדם לפעול גם כאשר תוצאות מעשיהם נראות מחרידות עולה משני הניסויים הדרמטיים הידועים – האחד של סטנלי מילגרם מ-1961 והשני של פיליפ זימברדו וחבריו מ-1971.⁷

בניסוי הציות של מילגרם נדרש נבדק המשמש כמורה להעניש במכות חשמל מתלמד הטועה בתלמודו. מכות החשמל הלכו וגברו עם כל טעות עד כדי סכנה לחיי המתלמד. הלחץ של הנסיין על הנבדק היה טריוויאלי ביותר והתבסס על אמירות סתמיות כגון 'אתה צריך להמשיך', 'חשוב לניסוי שתמשיך'. במשך כל הניסוי שמע המורה את זעקות הכאב של המתלמד. אף על פי כן המשיכו המורים בניסוי. מספר הלא מצייתים היה לא יותר ממחצית ממספר אלה שהיו מוכנים ללכת עד הסוף, כלומר לגרום שוק טוטלי. הרוב המוחלט של הנבדקים נמצא על הצד הגבוה שברצף מספרי הוולטאז'.

בניסוי בית הסוהר של זימברדו וחבריו סטודנטים נורמליים לחלוטין מאוניברסיטת סטנפורד חולקו באופן מקרי לאסירים וסוהרים במרתף בניין בסטנפורד שהוסב למעין מבנה בית סוהר. די אם אומר שמה שעולה מן הניסוי הזה הוא שלמרות המקריות שבה הושגו התפקידים של סוהר ושל אסיר, הסוהרים התנהגו כסוהרים לכל דבר וכך גם האסירים – ובכלל זה גילויי אלימות והשפלה.

תשאלו: מה לכל הסיפורים האלה ולאופי? הניסויים האלה ורבים רבים כמותם מעידים שמניפולציות קטנות ופעוטות ערך בסיטואציה חברתית מתאימה עלולות להביא לכלל תוצאות גדולות וכבדות. אין פירוש הדבר חוסר הבדלים אישיים בין בני האדם הפועלים ולא שכולם יפעלו בסיטואציות דומות באותו אופן, כמו שאין פירוש הדבר שבני אדם מגיבים לאותם תמריצים באותו אופן. הניסויים האלה ודומיהם מעידים שחשיבותם של ההבדלים האישיים להסבר ההתנהגות 'נשטפת' בכוח השפעתם האדיר של הגורמים המצביים. יתר על כן, מה שמעידים ניסוי בית הסוהר של סטנפורד וניסויים אחרים הוא שתפקיד חברתי מסביר יציבות התנהגותית טוב הרבה יותר מאופי.

'דברים שרואים מכאן לא רואים משם', הסביר אריאל שרון את השינוי שחל בהתנהגותו מיום שהפך לראש ממשלה: לטענתו, לא אופיו התרכך אלא תפקידו השתנה. הטענה אינה שהתפקיד עושה את האדם: אחמדינג'ד וברלוסקוני לא התרככו עם כניסתם לתפקידם. אבל אין פירוש הדבר שבמקרה של השניים עלינו לפנות לאופיים. הציפיות מצד בוחריהם מסוגלות להסביר את התנהגותם טוב יותר מכל תכונת אופי שנייחס להם. אופי הוא כמעט המפלט האחרון בהסבר שינוי בהתנהגות. זהו המפלט האחרון

S. Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, New York 1974; 7
P. Zimbardo, C. Haney, W.C. Banks, & D. Jaffe, 'The Mind Is a Formidable Jailer: A Pirandellian Prison', *The New York Times Magazine*, 8 April 1973

בהסבר יציבותה של התנהגות. תפקידים, תמריצים וציפיות של אחרים מאתנו מסבירים יותר.

בעל אופי הוא מי שאמור לעמוד בלחצים חברתיים וסביבתיים. אך אם לחצים טריוויאליים מן הסוג של 'לא נעים' יוצרים אפקט דרמטי כל כך על ההתנהגות האנושית, כי אז תכונות אופי בהסבר ההתנהגות האנושית מתגמדות לעומתם.

הסופר הנשכח מעט סינקלר לואיס יצר בזמנו דמות איקונית בספרות האמריקאית הנושאת את השם ג'ורג' בביט (Babbitt). בביט הוא סמל של קונפורמיות צרת אופק המלווה באופטימיות זחוחה, אדם שמועדון רוטרי קובע את חייו יותר מכל תכונת אופי שלו. אמנם יש לו עווית של מרידה בסביבתו, המתבטאת בפנייה לטיפה המרה ולאישתה המתוקה שמחוץ לנישואיו, אך מרידה זו כבה מיד. אין היא גילוי הרואי של האדם המורד נוסח אלבר קאמי. הסביבה מפעילה על בביט מנגנונים של מה שלואיס מכנה 'סטנדרטיזציה אזרחית' – ומה שמישל פוקו שנים רבות אחריו מכנה 'נרמול' – ובביט חוזר מהר מאוד להיות אותו יצור חסר אופי שהיה לפני המרידה. הנרמול של בביט על ידי סביבתו נעשה בחלקו בכפייה – איום בחרם כלכלי. ואולם לואיס היה מן הראשונים שעמדו על כך שדי בדבר טריוויאלי כמו 'לא נעים' כדי לנרמל אדם. בביט נושא לאישתה מישהי שלא עלה על דעתו לשאת רק משום שכאשר היא שואלת אותו אם יישא אותה לאישתה לא נעים לו להשיב בשלילה.

הסוציולוג ארווין גופמן עשה בדרך שיטתית את מה שלואיס תיאר בהבלחה ספרותית. הוא הבלית את התפקיד העצום שממלאת בחיינו המבוכה ואת הנכונות שלנו לעשות הרבה כדי להימנע ממבוכות פעותות ערך בעליל.⁸

הלקח שראוי ללמוד מן המחקרים שהזכרתי הוא שחשיבותם של גורמים חיצוניים במצב שבו מתרחשת הפעולה כה רבה יחסית לכל גורם אחר עד שקשה להאמין שתכונות אופי הן תכונות יציבות בעלות כוח לכאר התנהגות. אבל ישאל השואל: הלא בתגובותיהם של רבים מאתנו ניכרת יציבות בהקשרים מוכרים עד כדי כך שאנו יודעים לצפות את התנהגותם פחות או יותר ולכוון את התנהגותנו על פיה – איך עובדה זאת מתיישבת עם חוסר היציבות של תכונות אופי? ובכן, ההסברים החלופיים להסברי אופי – הסברים במונחי תפקיד או במונחי נורמות וציפיות חברתיות – מסבירים את חלק הארי של היציבות ההתנהגותית. אופי מנבא מעט.

זה כאשר ליציבות תכונות האופי, אך עיקר הערעור הוא על ההנחה בדבר עקיבות תכונות האופי. העקיבות ההתנהגותית של תכונות האופי נבחנה בשורה ארוכה של מחקרים, שראשיתם במחקר מפורסם מ-1928 על הגינות אצל ילדים. התברר באותו מחקר שההגינות תלויה באופן קיצוני במצבים שבהם הילדים נתונים, ויש גילויים מעטים מאוד של הגינות ילדים בכל מנעד הפעילויות. מי שלא יעתיק בבחינות, משום שהמורה משגיח, ירמה את חברו בגולות, ומי שאינו מרמה בגולות יכחש להוריו ויאמר שכבר הכין את שיעורי הבית. והדברים מוכרים; מוכרים לעתים עד כאב.

עבודתו של ולטר מישל מ-1968 ועבודתם של לי רוס ושל ריצ'רד ניסבט מ-1991, שתייהן על עקיבות של תכונות,⁹ אינן בנויות על סיפורים. שתי העבודות הצביעו על חוסר התחלת שבהסתמכות על תכונת אופי מתחום אחד לניבוי ההתנהגות בתחום אחר (למשל הסתמכות על אומץ צבאי לניבוי אומץ אזרחי), ובעיקר על חוסר תקפותם

8 E. Goffman, *The Presentation of the Self in Everyday Life*, Garden City, NY 1959
9 W. Mischel, *Personality and Assessment*, New York 1968 ; רוס וניסבט (לעיל, הערת *).

של מבחני אישיות לניבוי התנהגות.¹⁰ אם כן, היכולת לנבא יושר, אומץ, נדיבות או נטייה לפשע בתחום התנהגות אחד על סמך תחום התנהגות אחר היא קטנה ביותר. הלקח הוא שיש קושי לא מבוטל עם המושג של תכונת אופי כללית כמו למשל אמיץ. במקומו דרוש מושג של תכונה מודולרית תלוית מצב – למשל אמיץ בקרב – ואולי דרוש מושג מפורט עוד יותר, כמו אמיץ ברכבת הרים, אמיץ בהשקעות בנות סיכון, אמיץ בהבעת עמדת מיעוט לא פופולרית וכיוצא באלה.

מסקנות

ניטשה, או לעניין זה אריסטו, היו מרגישים תיעוב עמוק כלפי כל ההשגות על אופי שהועלו כאן. הלא ברור שאופי הוא עניין ליחיד סגולה, ומה הרבונה באמירה שלאנשי ההמון אין אופי. לרדם מה שחשוב הוא שליחדי סגולה, הלא הם אנשי המעלה, יש גם יש אופי, אבל לא רק לאנשי המעלה יש אופי אלא גם לנבלים מובהקים כמו צ'זארה בורג'ה (Cesare Borgia) יש אופי. שאר בני תמותה מדשדשים חסרי אופי אי שם בין אלברט שווייצר לפול פוט. ועוד, הם היו מוסיפים, איננו צריכים פסיכולוגים חברתיים כדי שילמדו אותנו – פילוסופים אריסטוקרטים – מהו טבעו של ההמון ומהו טבעו של האיש הסתמי מן הרחוב. והרי מה הם תולדות הפילוסופיה המדינית אם לא הזהרה מתמדת מפני מה שהפילוסופים מכנים ההמון, שלא לומר האספסוף.

כל אחד מאתנו מכיר את התופעה היטב. בני אדם מנפסים לעצמם הישגים ורואים בכישורנם ובכישוריהם אחראים בלעדיים להישגים אלו, ואילו את כישלונותיהם הם מייחסים למצב. 'השיפור במצב הכלכלי הוא תוצאה של הנחישות שלי בכיצוע מדיניותי הכלכלית', יאמר שר האוצר או מנהל הבנק המרכזי. אבל כאשר יש הרעה הסיבה ברורה: הטרור או מחירי הנפט הם שגרמוה.

המתח בין מה שאנו מייחסים לעצמנו ובין מה שאנו מייחסים לסביבה החיצונית אינו זר לנו. הרושם הברור העולה מן הספרות בפסיכולוגיה חברתית הוא שבני אדם – למצער בתרבותנו שלנו – נוטים לראות בתכונות אופי יציבות ועקיבות הסבר לפעולותיהם. הם מתעלמים באופן שיטתי מאותם גורמים בסיטואציה שכוחם להסביר מדוע הם פועלים כפי שהם פועלים מובהק הרבה יותר. כמובן, בני אדם פועלים על סמך ידיעות שונות, אמונות שונות, מיומנויות שונות, רציות ומטרות שונות – כל אלה ועוד מביאים לשונות בפעולות ובדרכי הפעולה. הערעור על יציבותן ועל עקיבותן של תכונות האופי לא בא להכחיש הברלים אישיים בין בני אדם בפעולותיהם. הוא בא להכחיש שלמבני אישיותם יש תפקיד מכריע בדרך הנבדלת שבה נעשות פעולותיהם.

יש להבחין בין שני סוגי אנתרופולוגיה פילוסופית: זו המתמקדת בהסברי פעולה על סמך גורמים פנימיים וזו המתמקדת בגורמים שמחוץ לפועל. דוגמה מובהקת לשני הסוגים ניתן למצוא בניגוד שבין מרקס לפרויד. את מרקס האשימו שהאנתרופולוגיה שלו יש בה כלכלה ויש בה סוציולוגיה אך אין בה פסיכולוגיה. את האנתרופולוגיה של פרויד האשימו שיש בה רק פסיכולוגיה ואין בה כלכלה וסוציולוגיה. הרכבה של ייחור העומק הפסיכולוגי הפרוידיאני על כנה מרקסיסטית נראתה לרבים – מאז ימי ביתניה של השומר הצעיר ועד לתנועת ילדי הפרחים בשנות השישים – מפעל ראוי. אך זו

10 הגבול העליון של מקדם האישיות לטענת המבקרים המחמירים הוא 0.3, וברוב המקרים המקדם נמוך הרבה יותר.

טעות. באנתרופולוגיה של מרקס יש פסיכולוגיה. זוהי פסיכולוגיה מצבית שאינה מקנה משקל לאופי של בני אדם או לטבעם כִּמָּה שקובע את התנהגותם החברתית. מאחורי התפיסה המצבית עומד הרעיון שהפעילות החברתית של בני האדם מושפעת מפסיכולוגיית שטח ולא ממניעי עומק. למשל ההסבר 'לא נעים' סביר יותר מן ההסבר במונחים של יחסים אדיפליים – אם לא בתחום המיקרו בוודאי בתחום המקרו. מה שדרוש לנו לשם עיסוק בפוליטיקה, בחינוך ובמוסר הוא אנתרופולוגיה מצבית ופסיכולוגיית שטח.

אם אופי הוא עניין אריסטוקרטי מובהק, נחלתם של יחידים סגולה שאותם צריך החינוך המוסרי לעצב כדי שיהיו הנסיכים אנשי המעלה בעלי המידות, ואילו הנשלטים הם ממילא אנשי ההמון הנתונים לתזוית מתמדת, כי אז אולי יש מקום לאתיקה ולפוליטיקה של מידות לאנשי המעלה. ואכן, הממצאים שנשענתי עליהם אינם מוציאים מכלל אפשרות שיש יחידים בעלי סגולה שתכונות אופיים יציבות ועקיבות. אמנם לא ברור שיש בעלי מידות כאלה, אך גם לא ברור שאין. מאידך גיסא, מי שיש לו מחויבות למשטר דמוקרטי, הבנוי על כך שאנשי ההמון מנהלים את ענייני ההמון, מן הדין שיעסוק לא בעיצוב האופי של יחידים אלא בעיצוב הסביבה של הרבים.

פוליטיקה נורמטיבית צריכה לפי זה לעסוק באתיקת מקרו ולא באתיקת מיקרו, ממש כשם שהיא צריכה לעסוק בכלכלת מקרו ולא בכלכלת מיקרו. שיפוט מוסרי צריך לעסוק הרבה יותר בהערכת עיצוב התנאים בחברה – אופי הבנייה, ארגון התחבורה הציבורית, ארגון בתי הסוהר והמשטרה ושאר תנאים סביבתיים קריטיים. אלה משפיעים על ההתנהגות החברתית, ומוטב לעסוק בהם מלעסוק באופי האזרחים. בתחום החינוך יש לעסוק פחות בעיצוב אופי ובהקניית מידות ויותר בהקניית מיומנויות שיועילו לשנות לטובה את הסביבה האנושית.

הטענה כאן היא כפולה. לא ברור שיש לבני אדם אופי. וגם אם יש לבני אדם אופי, הרי ההתנהגות המוסרית שלהם אינה תולדה של אופיים, אלא אופיים המוסרי הוא תולדה של ההכרעות המוסריות שלהם. ככלל, אינך יכול לחנך את עצמך להיות בעל אופי יותר ממה שאתה יכול לחנך את עצמך להיות ספונטני. אופי הוא במקרה הטוב תוצר לוואי של דברים אחרים שאנו עושים. היטיב לומר זאת וודרו וילסון: 'אם תחשוב איך לנהוג באחרים, אופייך ידאג לעצמו. אופי הוא תוצר לוואי וכל אדם שמקדיש עצמו לטיפוחו הישיר יהפוך את עצמו למתחסד אנוכי'.

הרבה עוסקים בימינו, ובצדק, בבעיה שבהעמדת פעולות של בני אדם לשיפוט מוסרי אף שבמידה רבה הן אינן נתונות לשליטתם. העיסוק הזה קרוי עיסוק במזל מוסרי. ההטיה המצבית אינה בנויה כלל ועיקר על ההנחה שבני אדם המושפעים מסביבתם מצויים בהכרח במצבים שאין להם שליטה בהם. כל אחד מהסטודנטים החסודים של הסמינר התאולוגי בפרינסטון יכול היה לעצור ולעזור. לא היה שום גורם במצב שלא היה בשליטת המשתתפים. אי-שליטה במקרים שדנו בהם אינה אלא תירוץ. אבל מה שהתגלה על מדשאות פרינסטון הוא משהו אנושי, כל כך אנושי: לחלק מהסטודנטים היה המזל הרע שהשיתו עליהם למהר, ואילו לאחרים היה המזל הטוב שזמנם היה בידם. ומתברר שזה כל ההבדל הדרוש כדי להביא לכך שאדם נורמלי – לא נורמטיבי אלא נורמלי – יהיה בחזקת שומרוני טוב או בחזקת שומרוני רע.

בברית החדשה מספר ישו את סיפור השומרוני הטוב כתשובה לשאלת תלמיד – מי הוא 'רעך' שעליו מוסב הציווי 'ואהבת לרעך'. התשובה של ישו היא: אין הכהן והלווי, בני קהילתו של ההלך, בגדר רעים, למרות היותם בני עמו. דווקא השומרוני, מי שנחשב בקהילה היהודית לסנבלט בוגדני, הוא הרע. מיהו רעך תלוי במידה מכרעת

מוסר בלי אופי

בסיטואציה. אם ברצונכם לברר את הסיפור הנאצל של חסידי אומות העולם בשואה, אל תתורו אחר תכונות האופי שהביאו אותם לעשות את שעשו, אלא אחרי נסיבות המעשה. אין זה מפחית כהוא זה מאצילות מעשיהם. הערכה מוסרית צריכה להיות הערכה קמעונאית של המעשה הבודד, ולא הערכה סיטונאית של אופי. יותר יעיל ומועיל, ואולי גם פחות מסוכן, לנסות לעצב סביבה אנושית ראויה מלהתערב בחייהם של בני אדם במגמה לעצב את אופיים. אין להשתית את המוסר והפוליטיקה על מושג האופי, באשר לא ברור שיש לנו אופי. עלינו לבקש לעצמנו מוסר בלי אופי.

ההרצאה הושמעה ביום כ"ה באייר תשס"ו / 23 במאי 2006.

Avishai Margalit

Morality without Character

This article, based on empirical findings, raises doubts regarding the possibility of explaining or predicting the behaviour of individuals on the basis of ascribed character traits. Traits like courage, generosity and arrogance, which might be considered stable and consistent — stable in like situations and consistent across different ones — in fact describe context-dependent behaviours. For example, in military contexts, a warrior who fights valiantly in infantry combat may become timid when facing a tank; while across contexts, the warrior brave in battle may show no great valour in civic struggles. It appears, then, that accident, circumstance and luck have a greater part than character in explaining human behaviour.

The principal conclusion to be drawn from this is that our political, ethical and educational efforts ought to focus not on shaping people's moral character, but rather on shaping the surroundings in which they live.

דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים

כרך שמיני

- 1 מ' הרן, ארבע הברכות וחמשת ה'ספרים' שבספר תהילים. תשמ"ט. 32 עמ'.
- 2 מ' מילסון, נגיב מחפוט וג'מאל עבר אל-נאצר – הסופר מול השלטון. תש"ן. 15 עמ'.
- 3 ג' קוגל, מדרשים שנעתקו ממקומם. תשנ"א. 13 עמ'.
- 4 ח' רוזן, קרבת לשונות, משפחות לשונות, השוואת לשונות. תשנ"ד. 23 עמ'.
- 5 ח' רוזן, על חברה, תרבות ואינטלקט אנושי ועל מבנה לשונות בראיית הסטרוקטוראליזם על שני פניו. תשנ"ז. 24 עמ'.
- 6 י' בן-שלמה, היסודות הפילוסופיים בקבלה לפי גרשם שלום. תשנ"ז. 21 עמ'.
- 7 ז' הרוי, על התהיות בתורת התארים של ר' חסדאי קרשקש. תשנ"ז. 12 עמ'.
- 8 א' ברק, החוקה הכלכלית של ישראל. תשנ"ח. 14 עמ'.
- 9 א' גרוסמן, שקיעת כבל ועליית המרכזים היהודיים החדשים באירופה כמאה הי"א – אגדה ומציאות. תשנ"ט. 27 עמ'.
- 10 י' פרידלנדר, הרקע ההגותי וההיסטורי של הספרות העברית במזרח-אירופה כמאה הי"ט. תשנ"ט. 14 עמ'.
- 11 י' בלאו, שלוש הלשונות של חברת הגניזה. תשנ"ט. 12 עמ'.
- 12 מ' בית-אריה, תולדות הפקתם של כתבי-יד עבריים בימי-הביניים. תש"ס. 24 עמ', 16 לוחות.

כרך תשיעי

- 1 יהושע בלאו, בעיות בתורת ההגה והצורות של עברית המקרא – פתרונות קודמים וחדשים. תשס"א. 12 עמ'.
- 2 אהרן לישי, סיגולו של משפט הלכתי לזמן המודרני בסביבה זרה – השריעה בישראל. תשס"ה. 39 עמ'.
- 3 נרב נאמן, המלך כיוזם רפורמות פולחניות בממלכתו – יאשיהו ומלכים אחרים במזרח הקדום. תשס"ז. 34 עמ'.
- 4 יוסף דן, גרשם שלום וחדית ספר הבהיר. תשס"ח. 34 עמ'.
- 5 אבישי מרגלית, מוסר בלי אופי. תשס"ט. 15 עמ'.

מאמר זה בא, על סמך ממצאים אמפיריים, להטיל ספק באפשרות לייחס לבני האדם תכונות אופי שיש בכוחן להסביר ולנבא את התנהגותם. מונחים כמו אומץ, נדיבות ויהירות, שלכאורה מציינים נטיות התנהגותיות גם יציבות וגם עקיבות – יציבות במצבים דומים ועקיבות במצבים משתנים – למעשה אינם מתארים אלא התנהגויות תלויות הקשר. למשל בהקשר של קרב – לוחם אמיץ בקרב רגלים עלול לנהוג בפחדנות בקרב שריון; בין הקשרים – לוחם אמיץ בקרב לא בהכרח יוכיח אומץ במאבקים אזרחיים. מתברר שהסיטואציה המקרית, הנסיכה, המזל – יש בהם כדי להסביר את התנהגות בני האדם טוב יותר מכל הסבר המסתמך על אופי.

המסקנה העיקרית מן הדברים הללו היא שתפקידם של הפוליטיקה, של המוסר ושל החינוך צריך להתרכז בעיצוב סביבתם של בני האדם ולמעט בניסיונות לעצב את אופיים.