

מועקת המודרניות

מבוא

מאת אליעזר מלכיאל

מה שאנו זקוקים לו אפוא איננו גינוי מכל וכל או הלל נסול ביקורת [אידיאל האותנטיות]; גם לא שקלול מאוזן בקפידה. מה שאנו זקוקים לו הוא עבודה של שחזור, שבזכותה יוכל האידיאל הזה לסייע לנו לשקם את אורח חיינו. (עמ' 18)

כדי להשתתף ולהשפיע במחלוקת רבת־פנים זו, עלינו להבין את גדולתה של התרבות המודרנית, וכמוה גם את מה ששטחי ומסוכן בה. כדבריו של פסקל על יצורי אנוש, המודרניות מאופיינת בגֵּרְנָדוֹר (גדולה) ובמִיּוֹר (דלות). רק עמדה המאמצת אל חיקה את שתיהן מעניקה לנו תובנה לא־מסולפת של עידן זה, שאל אתגריו הגדולים עלינו להתעלות. (עמ' 92)

הפילוסוף הקנדי צ'רלס טיילור הוא אחד הפילוסופים רבי־ההשפעה בדורנו, והוא מראשי המדברים בדיון הפילוסופי על המודרניות. הספר שלפניכם נולד מסדרת הרצאות ששודרו בנובמבר 1991 ברדיו הקנדי, והוא יצא לאור בקנדה בסוף אותה שנה.¹ הפולמוס סביב

המודרניות, שהספר משתתף בו, חורג הרבה מעבר לעניינם של "פילוסופים מקצועיים" והוא נוקב ויורד לתשתיות קיומיות, אתיות ופוליטיות הנוגעות לכל אדם. העמקות והעוצמה האינטלקטואלית-רוחנית של טיילור תרמו רבות לעיצוב הדיון בעשורים האחרונים, והספר הנוכחי (וסדרת ההרצאות שהייתה הבסיס לו) פותח צוהר לנכחי השאלות גם לקורא המשכיל שאינו עוסק בפילוסופיה.

עיסוקו של טיילור בתרבות המודרנית בספר זה משקף את מקומו של טיילור במפת העמדות האתיות והפוליטיות המתנגשות ברום עולמנו. מלבד היותו קובע חשיבות לעצמו, הספר מזמן חרך הצצה גם להקשרים הפילוסופיים האחרים המעסיקים את טיילור, ומקנים לעמדתו בשאלות התרבות רחב ועומק. מוטת הכנפיים הפילוסופית של טיילור רחבה, והיא משתרעת על פני תחומים פילוסופיים מגוונים. עם זאת, היא ניחנה בלכידות ובאורגניות, וכמה נימות יסוד שזורות בה לכל היקפה והופכות אותה לאריג אחד. אלה מבטאות את ראייתו האנושית, את חזונו ואולי אף את בשורתו. ראיית עמדותיו הפילוסופיות בתחומים אחרים בזיקתן לעמדתו בידון דידן חושפת אפוא את התשתית הקיומית של העמדות ההן, ומעניקה גם להן רוחב ועומק מוספיים.²

אפתח בסקירת המהלך של טיילור בספר הנוכחי ממעוף הציפור, ומתוכה אמתח קווים אל משנתו הרחבה. אגב כך גם אמקם את עמדותיו לעומת אלה של יריביו ובניישיחו בזירות השונות, ובפרט בזירה הפוליטית והאתית העכשווית.

בוויכוח אם התרבות המודרנית היא קללה או ברכה מעורבות, כמובן, שאלות של עובדה בשאלות של ערך – אפיונים היסטוריים של המודרנה, תולדות רעיונותיה, וחריצת משפט לגביהם. מתוך החושים המרובים הנשזרים לרקמה העשירה של המודרנה, טיילור בורר שלושה: אידיאל ההגשמה העצמית, גישה אינסטרומנטלית מפוכחת כלפי סדרי הטבע והחברה, ואופיו הביורוקרטי והלא-אישי של הסדר החברתי המודרני. רוב פרקי הספר מוקדשים לאידיאל ההגשמה העצמית;

התובנות שטיילור מבקש להציע במהלכם באשר לאידיאל הזה קשורות בטבורן בגישתו הפילוסופית העקרונית, וביתר פרקי הספר הוא רומז לאופן שבו ניתן להחיל את הגישה הזאת גם על שני הנושאים האחרים. יש זיקה הדוקה בין שלושת הנושאים האלה. בעולם הקדם־מודרני, זהותו של היחיד נקבעה מתוך מקומו בחברה, והחברה עצמה וסדריה נתפסו כחלק מסדרי הטבע. הסדר הקוסמי הכולל־כל הובן כסדר מדרגי (הייררכי), ורבדיו היותר נחותים קיבלו את משמעותם (וכשמדובר באדם, את ייעודם ותכליתם, וגם את השראתם להתעלות) מן השגב והיפעה של רבדיו היותר גבוהים. המהפכה של המודרניות – מהפכה מדעית, פילוסופית וגם חברתית – ערטלה את העולם מקסמו.³ בכך היא גם שחררה את היחיד מכבליו של הקסם והעמידה לפניו את משימת חייו כמשימה אינדיבידואלית, המוטלת עליו; היא פוגגת את יחסי ההערצה, ההשתאות וההשגבה כלפי הטבע וכוננה תחתם יחס אינסטרומנטלי כלפיו; מעתה, עיקרה של תבונות הוא היכולת להתאים אמצעים להגשמה יעילה ואפקטיבית של מטרות שהן פרי החלטה אנושית. בהעמידה את התבונה האינסטרומנטלית ביסוד החיים החברתיים הביאה המהפכה לכינונם של מנגנוני כוח חברתיים אדירים, לא־אישיים, שהיחיד מגלה כי הוא חסר אונים לעומתם (הסוציולוג מקס ובר טבע עבורם את הדימוי המאלף "כלוב ברזל").

גישתו הפילוסופית העקרונית של טיילור לביורר טיבה וערכה של המודרניות באה לידי ביטוי בתמציתיות באופן שבו הוא מציג את האתגר הפילוסופי כעבודה של שחזור (כך מכנה אותו טיילור במובאה שהבאתי בראש דבריי). אידיאל ההגשמה העצמית, שעל ערכו נחלקים המגנים והמהללים, התעצב וצמח בתהליך היסטורי ארוך. למרות מודרניותו המובהקת, יש לו שורשים בתפיסות קדם־מודרניות של שלמות אנושית; והוא עבר גלגולים רבים גם בתקופה המודרנית. לחשיפת גלגוליו של הרעיון יש כמובן חשיבות היסטורית, אך עיקר חשיבותה של עבודת השחזור אינו הפן ההיסטורי גרידא: השורשים ההיסטוריים הם גם פנים שונות של האידיאל, וחשיפתם היא מעין תזכורת מעוררת לממדים מודחקים של כוח המשיכה המוסרי שלו.

עבודת השחזור מגלה באידיאל פנים אידיאליות, ומבחינה זו נקודת ראותה היא אוהדת וחיובית; אך יש בה גם מנוף לביקורת: מימושים מסוימים של האידיאל נחשפים בעבודת השחזור כמימושים שמעוותים, מסלפים או מחטיאים את פְּשורתו העמוקה. ביקורת מעין זו אינה ביקורת חיצונית, שבה המבקר משליך את ערכיו שלו על התופעה שהוא מבקר ושופט אותה מנקודת ראות שאינה שלה. הביקורת הצומחת מתוך עבודת שחזור נאחזת ביומרותיה ובשאיפותיה של התופעה עצמה, וחושפת מתוך תוכה אי־התאמה בינה לבין עצמה.⁴

אידיאל ההגשמה העצמית – המסתעף ממעמדו המיוחד של האינדיבידואל בעידן המודרני – צומח ועולה עם התפוררותם של אופקיי־משמעות נְצָחים, החרותים בטבעם של הדברים. מטרות חיו וייעודו של האדם – אותם הישגים שבהשיגו אותם הוא משיג את השלמתו ושלמותו – אינם יכולים עוד "להיקרא" מפניה הנצחיים של המציאות וממקומו של האדם בתוך "שרשרת ההווה הגדולה". הם גם אינם נתונים מראש, אחת ולתמיד, נגזרים מעצם טבעו כאדם. שלמותו של אדם אינה עוד שלמותו כאדם, אחד מיני רבים, אלא שלמותו המיוחדת כיחיד מיוחד. סיבוב־הציר הזה בתוכו הוא מניה וביה גם סיבוב־ציר בצורה (או במדיום). לחשיפתם של אופקיי־המשמעות הקבועים והקיימים ומשותפים לכל נחוצה הייתה התלמדות והתחנכות בחכמת הדורות המשותפת. המסורת היא שנתנה בידינו את השפה לפענוחם ואת תיבת התהודה לרטיטת צליליהם בנפש, ושפת המסורת ועולמה היו בסיס משותף ושווה לכל.⁵ בעידן המודרני, לעומת זאת, התפוגגו עם אופקיי־המשמעות הנצחיים גם מערכי המושגים הנגישים לכל שאפשרו את חשיפתם. מעתה יש ליצירתיות האנושית תפקיד מכריע ובלתי ניתן לביטול בחשיפתם של אופקיי משמעות, ערכים ומקורות השראה. שפת התיאור והביטוי של התוכן המקורי – היא עצמה חייבת להיות מקורית; התוכן הייחודי חייב להשתבר ולהדהד בתוך המנסרה האישית והסובייקטיבית. להבעתו של התוכן הייחודי, להגדרתו ולעצם התבררותו נחוצה יצירתיות מושגית ולשונית; נחוץ מה שטיילור מכנה "שפה מעודנת" – שפה שטרם היתה לא נמצאו

בשבילו (בשביל התוכן הזה, בשביל רובדי המציאות האלה) מילים הולמות.

המעמד הרם שהקצתה הרומנטיקה לאמן ולאמנות (מוטיב אחד במהלכו העשיר של טיילור), מקורו בהכרה בשפת האמנות – וליתר דיוק שפות האמנות – עשויה להדהד בנפש מְמַדֵּי מציאות נשגבים ומפעימים, שאינם יכולים להיגלות בשפת יומיום פרוזאית. הרגישות האמנותית, המגולמת בלשון האמנות (המילולית או הפלסטית), מכוננת פרספקטיבה ייחודית על העולם, פרספקטיבה שמה שנגלה מתוכה אינו עשוי להיגלות מפרספקטיבות אחרות. השפה האמנותית אינה שפה פרטית שאיש מלבד האמן אינו יכול להבינה – וכוחה הפומבי יוכיח – אבל היא גם אינה שפה מוסכמת ומקובלת (לפחות מלכתחילה), והיא טבועה בחותם של יצירתיות וחדשנות. יש בה בהכרח גם יסודות אישיים ואף אידיויסינקרטיים. יצירתיותו של אמן היא בעיני הרומנטיקנים (ובמורשת הרומנטית שבמודרנה) מודל ליצירתיותו של כל יחיד בהכוננת חייו. ערכיו, מקורות השראתו ומטרות חייו של האדם – כל אדם ואדם – לא יתגלו לו אם לא יפלס את דרכו המיוחדת אליהם. השתמעות חשובה מדברים אלו היא שעצם ערכיו, מקורות השראתו ומטרות חייו של אדם יתגוונו בגוונים יצירתיים ואידיויסינקרטיים. גם אם אקדיש את עצמי ואת חיי להושיע חלכאים ונדכאים – ערך קלאסי מוכר מקדמת דנא – יהיה עליי למצוא את דרכי המיוחדת לעשות זאת; האידיאל הזה מתממש, מקבל ממשות וקונקרטיות, באופן ייחודי בחייה של האם תרזה, בחייו של רבי אריה לויז, ובחייו של כל יחיד ויחיד שיכוון את חייו לאורו.

אופקים של משמעות ומקורות השראה נחוצים להכוננת חייו של אדם ולהענקת טעם להם גם בימינו, לא פחות מכפי שהיו נחוצים בעבר, והאידיאל המודרני של מימוש עצמי מניח אותם ונשען עליהם לא פחות משנשען עליהם האידיאל הקלאסי של מימוש אנושי. תורף הטיעון הביקורתי הצומח מעבודת השחזור של טיילור הוא האבחנה שאופקים של משמעות, מקורות של השראה, ערכים מדריכים, אינם יכולים להיות פרי הכרעה שרירותית שיוצרת אותם יש מאין. הכרעה

כזאת, כזריקת מטבע, היא סתמית, וסתמיותה תדבק גם בסולם הערכים שהפור נפל עליהם. מקורות של השראה וערכים מדריכים גם אינם יכולים להיות ביטוי של רציותיו המזדמנות של האדם, אותן רציות שהוא מוצא את עצמו רוצה להפקטו, כדבר שבעובדה פסיכולוגית גרידא.⁶ אדם יכול לשאוב השראה ולקבל הדרכה רק מאידיאלים שבהם הוא מוצא ערך, ולא מ"אידיאלים" שהוא ממציא.⁷ אם בהכרעותיו של אדם על דרך חייו הוא אינו מושפע זה כבר מכוח המשיכה של ערכים מסוימים, כך שהכרעותיו הן היענות לאופקי משמעות המתקיימים מלכתחילה, לא יהיה למטרות, ליעדים ולערכים שבחר המשקל המוסרי הדרוש כדי להעניק משמעות לחייו. בפרט, אין די בעובדה שהכרעתו היא חופשית, שהוא אשר הכריע לכיוון זה או זה, כדי להפוך אותה להכרעה על דבר בעל ערך שיכול להאציל מערכו על חייו ופעולתו.

הפועל היוצא מאבחנה זו הוא, שאידיאל המימוש העצמי אינו יכול לכפור, מבלי לבגוד בתכליתו הפנימית, באופקים ריאליים של משמעות ושל ערך, שבהם האינדיבידואל עשוי למצוא טעם וכיוון לחייו. האישי, הסובייקטיבי, המקורי והאידיוסיונקרטי – סימני ההיכר של המימוש העצמי – הם מאפיינים של נגישות לאופקים בעלי משמעות ריאליים; אופקי המשמעות האלה אינם מקבלים את תוקפם, אינם יכולים לקבל את תוקפם, מעצם הכרעתו של האינדיבידואל; הם גם אינם יכולים לקבל את תוקפם מעצם העובדה שהאינדיבידואל החליט עליהם בעצמו (כאילו היה בכוח ייחודו כאינדיבידואל, ובכוח הערך שיש לחירותו ולאטונומיה שלו, להקנות ערך לתוכני הכרעותיו האוטונומיות). מימוש עצמי עניינו שהאינדיבידואל נענה בבחירתו האישית, הייחודית והמקורית, לכוחם של אופקי משמעות שמעבר לעצמו, ומקנה להם גוון וקונקרטיות משלו.⁸

את סוג הטיעון שטיילור מציע כאן אכנה "טרנסצנדנטלי".⁹ נקודת המוצא של טיעון טרנסצנדנטלי היא אמונותינו הבסיסיות, ובמקרה דנן, אמונותינו – ושאיפותינו – הבסיסיות לגבי עצמנו ועצמיותנו. אמונותינו הבסיסיות אינן תמיד (ואולי אף פעם אינן) בהירות ושקופות לנו עד תום, והבהרה שלהן עשויה להפתיע אותנו ולגלות לנו אמיתות

לגבינו ולגבי העולם – אמיתות שלא שיערנו כי אנו מחזיקים בהן.¹⁰ טיעון טרנסצנדנטלי אינו אלא הבהרה מעין זו.

בטיעון הטרנסצנדנטלי שלפנינו טיילור חושף את התנאים הנחוצים לחיים בעלי משמעות, שאידיאל ההגשמה העצמית מתיימר לפלס דרך אליהם. הטיעון חושף "מבפנים", מתוך עצם האידיאל של ההגשמה העצמית, את אי-מספיקותו של העצמי לעצמו, את אי-יכולתו להקנות לחייו ערך מתוך עצמו, כל זמן ש"עצמו" זה נתפס במבודד מאופקי משמעות וערך ממשיים המתקיימים וידועים לו זה כזה. אין בזה כדי למעט מכוחו של אידיאל ההגשמה העצמית, אך יש בזה כדי להראות שמימושים מסוימים שלו מכשילים את עצם מגמתו ויומרתו הפנימיות. טיילור שותף לדאגתם של המחרפים ומגדפים את האידיאל, המצביעים על הרדידות והנרקיסיוס שכמה מגילוייו העכשוויים נגועים בהם: באלה, החתירה למימוש עצמי לובשת פנים של התנכרות למטרות רחבות, השתמטות מן המחויבות לתיקון עולם, היחלצות מזיקות אישיות, והצטמצמות העצמי לדל"ת אמותיו הפרטיות והאגוצנטריות. אבל בניגוד למוקיעי האידיאל, טיילור רואה ברדידות ובנרקיסיוס לא קלקלות ופגמים של האידיאל עצמו אלא הכשלות עצמיות שהוא סובל מידיהם של חסידים שאינם מכינים אותו לאשורו. כביקורת פנימית, ביקורתו (בהקשר זה לפחות) אינה מוסרית: טיילור אינו מדבר בשמם של הערכים הרחבים יותר הנמצאים מקופחים בסביבה הרוחנית הנרקסיסטית, אלא בשמו של אידיאל המימוש העצמי עצמו: העצמי הנרקסיסטי המצומצם הוא עצמי מרושש, וחיו סובכים באפס השראה סביב עניינים טריוויאליים קטנים וקטנוניים.

בביקורת הפנימית שטיילור עורך לאידיאל המימוש העצמי כרוכים זה בזה תיאור של התופעה העומדת על הפרק – חיי אדם בעיצובם התרבותי-רוחני – חשיפה של עומקים נסתרים ומגמות פנימיות, ובחינת גלגולים שונים של התופעה לאור מגמותיה הפנימיות. עבודת שחזור ממין זה יוצאת מתוך ההנחה שהתופעה היא אכן רב-ממדית, ושמשום כך היא מאפשרת וגם דורשת "תיאור מכין" החודר לנבכייה הפנימיים, ומאתר בתוכם את נקודת המשען הארכימדית הערכית

הנחוצה לביקורת. עבודת השחזור שטיילור עורך בספר שלפנינו נשענת על תפיסה זו של חיים אנושיים, ובפרט על תפיסה של עצמיות אנושית ופעולה אנושית, תפיסה שפיתח בהרחבה במקומות אחרים (בהשפעת הגל ותוך פרשנות של הגותו).

כותרת הולמת שטיילור טבע לה היא, שהאדם הוא "חיה המפרשת את עצמה". בחייו ובפעולתו הוא תמיד מכון כבר כלפי מטרה, מגמה, תכלית, וחייו ופעולותיו יש להם אפוא משמעות מסוימת, פשר, רציונל; להבנתו העצמית בכל שלב – להבהרות ולפענוחים המפותחים שהוא מציע למטרותיו ולתכליותיו (וכך לביטוי עצמיותו) – יש מעמד מכונן בעיצוב חייו ובהתנהלותו. הבנה עצמית זו פועלת בחשיבתו המעשית ובהכרעות שהוא מכריע; אבל היא אינה נהנית מחסינות מפני טעות. היא מתימרת לקלוע לאמת הריאלית ולהבין את העצמי כמו שהוא באמת, היא מתימרת לפענח נכוחה את הפשר ואת הרציונל שכבר מכתיבים את כיוונם של החיים, והיא עלולה גם להחטיא אותם. כאשר היא מחטיאה אותם – כאשר ההבנה העצמית לקויה והאדם שבוי בהסתרה עצמית או בהונאה עצמית – ההחטאה אינה רק טעות תיאורטית: בגלל המעמד המכונן שיש להבנה העצמית בעיצוב החיים ובהכוונתם, הבנה עצמית לקויה מולידה החטאה בחיים עצמם. אדם ששרוי בהונאה עצמית מכשיל בהכרעותיו ובפעולותיו את מטרותיו שלו.

הכותרת "האדם הוא חיה המפרשת את עצמה" מקפלת אפוא בתוכה את המורכבות והרב־ממדיות שכרתי בעבודת השחזור: בתמונה זו, אדם עשוי לפרש באופן לא־נכון – בחשיבתו הרפלקטיבית ובעצם חייו – את האידיאל המדריך אותו (ופירוש הדבר שהאידיאל המדריך אותו עמום, הוא אינו בהיר לו דיו); הפרשנות הכוזבת של האידיאל משפיעה על מציאות חייו ומעצבת אותה; ונפתח פתח לפרשנות נכונה יותר, נוקבת יותר, של האידיאל, ומכוחה גם לביקורת פנימית על פרשנותו ועל אורח חייו.

בתמונה זו, פרשנות אינה רק מפעל תיאורטי או עיוני, אלא גם היבט מתמיר של הקיום עצמו. וכשם שפרשנות מוטעית משבשת את

מימושו הראוי של האידיאל, פרשנות נכונה עשויה לפלס לו דרך. הלקח שמשתמע מכך לגבי מעמדו של הטיעון הטיילורי הוא ברור: פרשנותו של טיילור לאידיאל המימוש העצמי נטועה בלב לבה של ההתהוות התרבותית העומדת לדיון. ואכן, טיילור מבליט בדיונו במודרניות בספר שלפנינו את כוחה של עבודת השחזור העיונית-פילוסופית לעצב את המציאות הפתוחה, לפתוח אופקים למימוש נכון יותר של אידיאל המימוש העצמי ("נכון יותר" במונחי של האידיאל עצמו). בחריצת משפט על אידיאל המימוש העצמי, ועל המודרנה בכלל, איננו מחוויים דעה זו או אחרת על מצב עניינים גמור וחתום; אנו משתתפים בתיקון עולם. הגיגינו אינם הרהורים בטלים על מציאות שנעה במעגלה באופן אינרטי-דטרמיניסטי; הם משִׁנִּים. יש יסוד לראיית השחורות של המקטרגים שרואים באידיאל חגיגה נרקסיסטית ריקה, שכן אין ערובה למימושו הנכון; יש גם יסוד לשמחת המשבחים הרואים בו העצמה וחופש, שכן מדובר באידיאל במלוא מובנה הנורמטיבי של המילה. אבל לא בספקולציה עסקינן אלא באג'נדה רוחנית: חשיפת היסודות וראייה בהירה של האידיאל הן אמצעי למימוש נכון ומלהיב שלו. ובמילותיו של טיילור: "אם אותנטיות היא היותנו נאמנים לעצמנו, החזרתה לחיים של 'תחושת הקיום' שלנו, נוכל אולי להשיג אותה בשלמותה רק אם נכיר בכך שתחושה זו מחברת אותנו למכלול רחב יותר. אין זה מקרי, כנראה, שבתקופה הרומנטית, הראייה העצמית ותחושת השייכות לטבע היו מחוברות זו לזו. על אבדן תחושת השייכות לסדר המוגדר ציבורי יש לפצות, אולי, באמצעות תחושה חזקה יותר, פנימית יותר, של חיבור".

(עמ' 70)

הניתוח הפרשני-ביקורתי-מתמיר שטיילור מציע לאידיאל המימוש העצמי נועד אפוא לשחזר את מה שקיפחה פרשנות מעוותת שלו – אופקי משמעות שהאינדיבידואל מצוי מלכתחילה בשדה הכוח שלהם, שבתוכו הוא נע, שדה כוח החורג מן האינדיבידואל עצמו (במובן זה שתוקפו של שדה הכוח אינו נובע מבחירותיו אלא הוא-הוא המעניק תוקף לבחירותיו). אם כן, חשיפת אופקי המשמעות המודחקים (הוא

מכנה אותם "מסגרות שאין להימלט מהן"¹¹ משרתת כאן את טיילור שירות כפול. ראשית, היא מתפקדת כתרופה מפני צמצום האופקים המוסריים של העצמי, שמביא למעשה לטריוויאליזציה של אידיאל ההגשמה העצמית; שנית, היא מתפקדת כמנוף לקעקועה של תמונת עולם רלטיביסטית, שלפיה עמדות ערכיות שונות נעות כל אחת במעגלה שלה באשר כולן מיוסדות בהכרעה חופשית של הסובייקט. בתמונת עולם רלטיביסטית אין מקום לדיון רציונלי בשאלות של ערך; לעומת זאת, בתמונת העולם החלופית שטיילור מעמיד, העמדות הערכיות השונות מחויבות כולן לאופק מוסרי ריאלי, ומכוחו אפשריות שיחה רציונלית, ביקורת והפריה הדדית, וגם תמורה. אפיינתי לעיל את המהפכה המודרנית כסיבוב של ציר, מהאוניברסלי והמופשט אל היחיד והקונקרטי; השחזור של טיילור משמר את הסיבוב הזה, אך מבקר גרסאות שלו המציגות את האינדיבידואל כמספיק־לעצמו וקובע כי הן מסולפות. גם אם הקונקרטיזציה של האידיאלים המופשטים בחייו הקונקרטיים של יחיד קונקרטי מקבלת עתה מרכזיות שלא הייתה לה בעבר (מה שקראתי תוכן), וגם אם ליצירתיותו של היחיד יש מעתה משקל חסר תקדים בהבהרה ובפיתוח של האידיאלים האלה (מה שקראתי צורה), האינדיבידואל אינו מייצר אותם מתוך עצמו, אלא נפתח אליהם ונענה לכוחם.

התפיסה של הסובייקט כמי שמחולל בעצמו את אופקי המשמעות שלו, תפיסה שטיילור מבקר, משליכה גם על הבנת הזיקה בין יחיד לחברה. בעיני אקזיסטנציאליסטים – ויש לזה שורשים עמוקים במסורת הדתית וברומנטיקה – החברה ואורחותיה מייצגות את ההמוני והסתמי, והסובייקט נעשה יחיד אותנטי רק במידה שהוא מתבדל ומפקיע את עצמו ממנה.¹² אבל כשם שאין בכוחו של סובייקט לכוון מתוך עצמו את אופקי המשמעות שלו, כך אין בכוחו לכוון מתוך עצמו את זהותו העצמית. ובעצם אלו הם שני פנים של מכלול אחד. זהות, עצמיות והבנה עצמית¹³ אינן בור המתמלא מחולייתו והן אינן צפות בחלל הריק.¹⁴ כור ההיתוך של ההבנה העצמית של היחיד הוא הקהילה והתרבות שבתוכן ולעומתן הוא מתעצב, בתחילה באופן פסיכי

ואחר כך בהשתתפות פעילה. דרכן הוא לומד להעריך צורות קיום אחדות ולראותן כצורות חשובות ואף נשגבות, ואילו אחרות הוא לומד להחשיב כצורות נחותות או בזויות; מהן הוא קונה (באמצעות השפה) את המושגים ואת הקטגוריות שבהם ישרטט את החלופות העומדות לפניו, ובהם ינסח את שאלותיו ואף את דברי הערעור שלו: "איש אינו רוכש בעצמו את השפות הדרושות לשם הגדרה עצמית. אנו לומדים להכיר אותן באמצעות המגע שלנו עם אנשים אחרים החשובים לנו – אלה שג'ורג' הרברט מיד קורא להם 'אחרים משמעותיים'" (עמ' 25).¹⁵ הקהילה והתרבות אינן חיוניות רק לצמיחתה של האישיות – הן ממלאות תפקיד חשוב גם בקיומה המתמשך כאישיות בעלת זהות מוגדרת. זהות הרי אינה עניין לקביעה ולהיקבעות חדיפעמית, ועצם עניינה הוא תהליכי: בירור רפלקטיבי של חיים שנחיים זה ככר, של פעולות ומעשים ורגשות ומחשבות שמשמעותן גולמית ועמומה, והטמעה חוזרת של תובנות הרפלקציה בהקשרי חיים חדשים, קונקרטיזציה מתמידה שלהם. התהליך הזה אינו מתקיים בדל"ת אמותיה של תודעה מספיקה לעצמה, אלא בדיאלוג עם נקודות ראות חיצוניות המאשרות או מפריכות את הדימוי העצמי, נותנות לו תוקף או חושפות את נביבותו. משמעו של כל זה הוא שהיותו של העצמי מפולש ופתוח למה שמעבר לעצמו – בהקשר הסוציולוגי הכוונה לקהילתו ולתרבותו – חיונית לעצם זהותו.

בלב פילוסופיית העצמי של טיילור מונח כאמור העיקרון (ההגליאני) שעצמיות אינה מעין נתון נָצַח, קבוע ועל-זמני, אלא התהוות דינמית, שגלגוליה ההיסטוריים האובייקטיביים והבנתה העצמית הסובייקטיבית משמשים בה בערבוביה, וליתר דיוק במתח דיאלקטי, תוך שהם מתנים זה את זה ומפריים זה את זה. עבודת השחזור של אידיאל ההגשמה העצמית, שטיילור עושה בספר שלפנינו, היא אבן אחת בפסיפס השחזור שעשה טיילור לעצמי המערבי המודרני בספרו המונומנטלי מקורות העצמי.

לזיקה הדיאלקטית המיוחדת בין האובייקטיבי לסובייקטיבי, המאפיינת את תפיסת העצמי ההגליאנית של טיילור, יש השתמעויות מטפיזיות עמוקות, וכנספח – גם השתמעויות מתודולוגיות על תחומי דעת שונים שעניינם באדם. מוטיב יסודי שחורזו והולך את עמדותיו של טיילור על פני המשרעת השלמה של הגותו, ומעצב את סדר היום שלו – בעטייה של הלכידות הזאת הוא מכנה את עצמו "משוגע לדבר אחד",¹⁶ דהיינו רדוף ברעיון אחד ויחיד – הוא התנגדותו למגמה לכפוף את מדעי האדם ואת הבנת האדם למודל של מדעי הטבע. כמו מדעי הטבע, גם מדעי האדם חותרים להבנה ולאמת, אבל התופעה האנושית אינה אובייקטיבית באותו מובן שתופעות טבע הן אובייקטיביות, וייחודה מחייב צורה ייחודית של הבנה. גילויה המגוונים מאוד ולעתים סמויים של מגמה זו רבים, וטיילור חושף אותם בפסיכולוגיה ביהביוריסטית, במדעי הקוגניציה, בפרויקטים של בינה מלאכותית ובמודלים של "המוח כמחשב", בתיאוריות "תחשיביות" של שפה ושל רציונליות, בתיאוריות פונקציונליסטיות של חברה במדע המדינה; וידו של טיילור נטויה על תחומים רבים נוספים.¹⁷ דוגמת שחזור מקורות העצמי – הבנה של תהליכים היסטוריים-חברתיים-תרבותיים – נותנת בידינו רמזים לייחודיות שמוצא טיילור במדעי האדם ולכיווני הביקורת שלו; ואידך, זיל גמור.

הבנת תהליכים היסטוריים חברתיים ותרבותיים בראי התפתחות העצמי היא תפיסה ייחודית של היסטוריה ושל תרבות. ראית התהליכים ההיסטוריים בראי התפתחות העצמי משמעה הכרה בכך, שתפיסות נורמטיביות של מהות אנושית ואתוסים של שלמות ממלאים בהם תפקיד מרכזי.¹⁸ תהליכים אלו הם תהליכים אובייקטיביים – וגם מעורבים בהם מוסדות חברתיים אובייקטיביים-חיצוניים – אבל הם משקפים ומגלמים את האופן שבו בני אדם מבינים את עצמם ואת מטרותיהם, את האידיאלים ואת הערכים שלהם. הבנת התהליכים האלה מחייבת את החוקר למדוד אותם ולהעריך אותם לאורן של הנורמות המגולמות בהם (נורמות שהתהליכים הללו מנסים לממש, בהצלחה רבה או מועטה). העובדה שהמוסדות האלה מבטאים ערכים

מסוימים, תפיסות נורמטיביות מסוימות של אדם ושל חברה, היא חוליה מרכזית בהסבר ההיסטורי של התפתחותם. למשל,¹⁹ מרכיב חשוב בהסבר הלכידות החברתית של הדמוקרטיה התעשייתית במאות התשע-עשרה והעשרים הוא היותן מגלמות את התפיסה – שהיא גם אתוס – שחברה היא מיזם יצרני בקנה מידה גדול, מיזם שבו מאוגדות פונקציות מגוונות מאוד ביחסים של תלות הדדית. זוהי תפיסה ייחודית (וחסרת תקדים בתקופה שלפני המהפכה המדעית והפילוסופית של המאה השבע-עשרה) של היחסים בין המארג החברתי ובין הפרטים המרכיבים אותו, תפיסה ייחודית של טעם ההתארגנות החברתית ותפיסה ייחודית של מעמדו של הפרט בתוכה, והיא ראויה לשם "אתוס" משום שיש לה כוח מעצים, מלהיב ומרומם. האם קביעה זו – הקביעה שזו אכן התפיסה המגולמת בארגון החברתי של הדמוקרטיה התעשייתית המודרנית, ושיש לה כוח לעורר ולהלהיב – היא קביעה אובייקטיבית-מדעית? האם אין היא נשענת על סברותיו של החוקר באשר למה שעשוי למשוך את דמיונם של אנשים, למה שעשוי לדבר אל לבם, לרתום את נאמנותם ולהניע אותם לתת את אונם למבנה החברתי? ובהפשטה, האין קביעה מסוג זה מערבת את שיפוטי הערך של החוקר, ופוגמת באובייקטיביות של מחקרו והסבריו? התשובה לתהיות האלה ("אכן, ההסבר הפרשני מערב שיפוטי ערך ורגישות לערך") מאשרת את החשדות שפרשנות מעין זו אינה באמת אובייקטיבית-מדעית. פענוח של תופעה אובייקטיבית בעלת ממד סובייקטיבי אינו יכול ליהנות מאותה מידה של אובייקטיביות שבה ניחן פענוח של תופעה אובייקטיבית שאין לה ממד סובייקטיבי. החתירה לאובייקטיביות מדעית מתבטאת בהוצאתן של פרשנויות חושפות משמעות – החשופות מטבע הדברים לערעורים מצד פרשנויות חלופיות, הנשענות על הבנות-ערך אחרות – מחוץ לגדר של ההסבר ההיסטורי. הסבר היסטורי כשר חייב לדווח על "העובדות כמו שהן", העובדות האובייקטיביות שקולפו מהן שיפוטי הערך. אין ספק, תאמר החוקרת, שאת האנשים שאני מנסה להבין מניעים בין השאר אידיאלים ונורמות הנותנים משמעות לחייהם, ועל כן שומה

עליי להביאם בחשבון אם ברצוני להבין את התנהגותם; אבל איני חייבת – אדרבה, אסור לי – לאמץ את הנורמות והאידיאלים האלה ולראות אותם כשרירים ותקפים. התיאור שלי חייב להיות נקי מהם. פירוש הדבר הוא שאת העובדות הריאליות, האובייקטיביות, החיצוניות, שומה עליי למסור בלשון שאינה נגועה בנימות של שיפוט ערכי, ואלה תיכנסנה רק בתיאור הפרספקטיבה הסובייקטיבית של הפועלים ההיסטוריים עצמם. המשמעויות משוכנות רק בראשיהם, ככוונותיהם ובנפשם של הפועלים, ולא בעובדות האובייקטיביות.²⁰ העובדה שאת הפועלים ההיסטוריים מניעה תכלית מעוררת השראה היא עצמה, כמובן, עובדה אובייקטיבית; אבל בדווחי עליה איני מתחייבת בעצמי לראיית עולמם הערכית, ולא אתן לראייה זו – או לערכים שאני מאמצת בהקשרי חיי האחרים – דריסת רגל בתיאור המדעי של הקשר חיהם ההיסטוריריאלי.

מקוצר היריעה לא אוכל להיכנס כאן לשאלה מה ייחשב, מפרספקטיבה זו, תיאור מדעי כשר של ההקשר ההיסטוריריאלי.²¹ קובלנתו של טיילור היא שהאתוס הנוכח לעיל, אתוס החברה כמיוזם יצרני המאגד את פרטיה ביחסים של תלות הדדית, מכונן את המבנה החברתי עצמו ולא רק את הלכי רוחם או את תודעתם הסובייקטיבית של האנשים המעורבים.²² ייתכן אפילו שהוא אינו נוכח בכלל בתודעתם הסובייקטיבית המפורשת (ובוודאי ייתכן שהוא אינו נוכח בה בצורה מוגמרת ומנוסחת). המוטיבציות והמשמעויות המניעות אנשים אינן תמיד מודעות להם, אבל הן מגולמות במעשיהם ובהתנהגותם החיצונית, באופני התארגנותם החברתית, במוסדותיהם. ובאלה הן מגולמות עוד קודם לניסוחים שהם מציעים בעצמם למניעיהם (ליתר דיוק, המשמעויות האובייקטיביות והשתקפויותיהן הסובייקטיביות בתודעות הפועלים עומדות ביחסי הפריה דיאלקטיים).²³ להימנעותה של החוקרת מתיאור המוסדות והתהליכים האובייקטיביים במונחי האתוסים המכוננים שלהם – תיאור שיציב את האתוסים כמאפיינים של הריאליה החיצונית עצמה – יש תוצאה כפולה. ראשית, האתוסים המכוננים האלה נסוגים אל מעבר לחוג מבטה של החוקרת, נעשים

בלתי נראים וממילא אינם מובהרים.²⁴ בפיתוח (סכמטי מאוד) של הדוגמה לעיל, על רקע התפיסה שהחברה אינה אלא מיזם יצרני בקנה מידה גדול לתועלת הפרטים המרכיבים אותה ושהפרטים הם אינדיבידואלים אוטונומיים בעלי אינטרסים, פרקטיקות אחדות נעשות אפשריות: משא ומתן של תן וקח כדרך להגיע להסכמות בין יחידים בעלי אינטרסים שונים, הצבעה בקלפי, פעולת מחאה של יחידים ושל קבוצות שהאינטרס שלהם קופח, ועוד. הפרקטיקות האלה תעמודנה במוקד תשומת הלב של החוקרת, והיא תוכל להגדיר אותן באופן אובייקטיבי – נניה, כהתנהגויות גופניות מסוימות שתפקודן החברתי מוסדר באמצעות הגדרות וכללים מוסכמים. אבל הרקע עצמו – המאפשר את הפרקטיקות האלה ומעניק להן מובן – אינו עולה כלל כבעיה, או כתופעה הדורשת הסבר, כאילו עקרון ארגוני של הסדר החברתי הנידון הוא היחיד האפשרי, וכאילו לא היו מעולם צורות ארגון אחרות של חברה אנושית. שנית (כבת-לוויה טבעית של התוצאה הראשונה), האתוסים המכוננים "השקופים"²⁵ והמבנה החברתי שהם מכוננים מתפקדים בתיאוריה החברתית כמעין קבוע אוניברסלי שההבדלים בין חברות שונות הם וריאציות שלו. שוב בדוגמתנו, חברות שמודל המיזם היצרני אינו הולם אותן – למשל, חברות מסורתיות הרתומות לאידיאלים קולקטיביים ואינן מכלכלות בצורה פרגמטית את האינטרסים של האינדיבידואלים המרכיבים אותן – אינן נתפסות כחברות שמפעילים אותן אתוסים אחרים, המתחרים לטוב ולרע עם האתוס התועלתני, אלא כמימוש ירוד של הקבוע האוניברסלי, של המבנה החברתי באשר הוא. הניגוד בין חברה מסורתית ובין חברה מודרנית הופך להיות מניה וביה ניגוד בין חברה הלכודה בדימויים אידיאולוגיים שונים ובין חברה שהתפכחה מהם.

לסיכום עניין זה, חקר היסטוריה ותרבות הוא במהותו, לדעת טיילור, חקר של תופעה בעלת משמעות, תופעה שהמשמעות היא כוח מניע בתוכה. תופעה כזאת ניתנת להיחשף רק מנקודת ראות שאותה עצמה מדריך אופק של משמעויות – רק מנקודת ראות פרשנית.²⁶ נקודת ראות כזאת אינה מרחיקה את עצמה מתחום המשמעות בכך

שהיא שמה את המשמעות בסוגריים, כולאת אותה באיזושהי פריזמה בועתית-סובייקטיבית של "אחר", מקיפה אותה בגרשיים של ציטוט. ברור שנקודת ראות כזאת אינה יכולה ליהנות מאותה מידה של אובייקטיביות מדעית שנהנים ממנה הסברים במדעי הטבע. היא נקלעת בהכרח לעימותים עם תיאורים מנקודות ראות פרשניות אחרות. אבל – וזו נקודה שאי-אפשר להגזים בחשיבותה – הפולמוסים האופפים פרשנויות עשירות כאלה אינם לרועץ להן ואינם מעידים על תלישותן מהעובדות, אלא אדרבה, הם שמאשרים את מדעיותם של מדעי האדם הפרשניים ואת זכאותם להתיימר לאמת. בעטיים נחשפות הטיות אידיאולוגיות לאור השמש והביקורת, וכך הן עשויות לבוא, במהלך הדיון הרציונלי, על תיקונן.

בפסקאות האחרונות התמקדתי בהשתמעויותיה המתודולוגיות של תפיסת תהליכים היסטוריים וחברתיים כתהליכים מונעמי-משמעות, כדוגמה אחת מני רבות לעיקרון הבסיסי שהבנה – מן הסוג שאנו מבקשים בהבנת האדם ובמדעי האדם – אינה יכולה ואינה צריכה לשאוף לאובייקטיביות מדעית ולנייטרליות ערכית. לתפיסה זו של תהליכים היסטוריים יש כמובן גם השלכות סובסטנטיביות בפרשנות ההיסטוריה, וחלקן כבר הוזכרו או לפחות נרמזו בדברים הקודמים. לשחזור של אופקי משמעות מודחקים יש כוח להתסיס את פענוחן של מגמות עומק, להתוות כיווני פעולה ולהעמיק הבנה עצמית, ומשקלו רב בפולמוסים תרבותיים עכשוויים (כמודגם בספר שלפנינו). המוטיב הזה חורז את עמדותיו של טיילור מראש ועד סוף, וכפי שנראה בהמשך, האופן הקונקרטי שבו הוא מיישם אותו בתיאור ההיסטורי צופן הרבה לקחים מאתגרים. הוא ממלא תפקיד חשוב גם בפילוסופיה הפוליטית של טיילור, ואליה אפנה עתה.

יש קשרים אמיצים בין הפילוסופיה הפוליטית של טיילור ובין תפיסת העצמי והאתיקה שלו. ניזכר: עיקרו של הטיעון הטרנסצנדנטלי בספר שלפנינו יוצא נגד הדחקתה של ריאליה אתית – "טובין סובסטנטיביים" בעלי תוכן מוגדר²⁷ – המצויה זה מכבר באופקי העצמי, מעוררת את השתאותו וקוראת לו לפעולה ולהתמסרות, נותנת

לחיי משמעות וממלא את אידיאל המימוש העצמי (ואת הכרעותיו של העצמי) בתוכן. טובין סובסטנטיביים מגלים את התלות של האינדיבידואל בקהילתו – ומכאן זיקתם לפוליטי – בשתי דרכים רבות-כוח, שנתפרשו או הובלעו לעיל: ראשית, הם מתגלים ליחיד במיצוע תרבותו, שפתו ומסורתו; אם כן, הקהילה שמגלמת אותן חיונית למימושו העצמי של היחיד. שנית, מעבר להיותה אמצעי להנגשתה של ריאליה אתית, הקהילה עצמה היא גילום של טוב סובסטנטיבי.

ארחיב את הנקודה האחרונה. כפי שעולה מדיוני לעיל בתפיסת החברה של טיילור, יש משמעויות המגולמות באופני ההתארגנות החברתית וביחד החברתי, ואי-אפשר להבינן במונחי משמעות סובייקטיבית המצויה במחשבותיהם של יחידים. קדימותו של ה"ביחד" לאינדיבידואל – בניגוד לתפיסות "אטומיסטיות", שלפיהן "יחידות המציאות הבסיסיות" הן אטומי-אינדיבידואלים, היא תִּמָּה חוזרת ונשנית בהגותו של טיילור,²⁸ ובהקשר דנן היא מתבטאת במערכה הנרחבת שהוא מנהל להכרה בכורת ה"ביחד" ביחס למיני פעולה מסוימים ומיני טוב מסוימים. הסובייקט הראשוני של פעולות חברתיות מסוימות אינו "אני" אינדיבידואלי אלא "אנחנו" קולקטיבי – אי-אפשר להציג שיחה, או אפנה, או הפגנה, או הפיכה, כאילו היו ריבוי של פעולות אינדיבידואליות של פועלים אינדיבידואליים. כשאני משוחח – עם מישהו כמובן – אני משתתף בפעילות משותפת, והיא שמעניקה מובן לפעולתי. אין לפעולתי שום מובן מחוץ להקשר הפעילות המשותפת שלי ושל בן-שיחי, ומה שמשתקף בתודעתו של כל אחד מהפועלים הוא המעשה המשותף ומשמעותו האובייקטיבית.²⁹ כך ישנם גם מיני טוב שהנושא הראשוני שלהם אינו "אני" אינדיבידואלי אלא "אנחנו" קולקטיבי, והיחיד אינו יכול לבקש במימושם של מיני הטוב האלה את מימושו העצמי אלא בשותפות קולקטיבית, כאיבר בתוכה.³⁰ המשכיותה ושגשוגה של המסורת היהודית, למשל, יכולות בהחלט להיות משאת נפש שלי ומוקד לביטוי עצמי שלי, אבל היבט זה של עצמיותי ומשאת נפש זו שלי יוכלו להתממש במלואם רק אם

המסורת הזאת תפרח ותשגשג, וזה כמובן אינו הישג אינדיבידואלי אלא קולקטיבי.

טובין סובסטנטיביים חיוניים למימוש העצמי של האינדיבידואל, והקהילה מהווה חבל טבור ואולי רחם למימושם-מימוש. ובכל זאת, עיקרון יסודי בתיאוריות פוליטיות ליברליות מרכזיות ורבות-השפעה הוא הדרה של "תפיסות טוב" סובסטנטיביות מתחום עניינה של המדינה. מתוך הדגש שהן שמות בהיבט הצורני של בחירותיו החופשיות של האינדיבידואל, ולאור העובדה שמדינות מודרניות מאגדות קהילות תרבותיות ויחידים שונים שתפיסות הטוב הסובסטנטיביות שלהם שונות זו מזו, תיאוריות אלו מצדדות בנייטרליות של המדינה ביחס לתפיסות-טוב סובסטנטיביות ורוצות להשתית אותה על סדרים של צדק פרוצדורלי גרידא, שבמסגרתו, כך אומרים, יוכל כל יחיד לחיות את חייו בהתאם לתפיסת הטוב שיאמץ לעצמו.

ההמלצה על הימנעות המדינה מנקיטת עמדה בשאלות של ערך ושואבת תעצומות-כוח מן החשש (שיש לו כמובן רגליים) מפוטנציאל העריצות של המדינה. היבט יסודי נוסף של תיאוריות ליברליות מרכזיות, המבטא גם הוא את החשש הזה, קשור במושג החירות. המצדדים בתפיסה זו נוהרים ומוזהרים מלהגדיר את המושג חירות באופן המייבא לתוכו תפיסה של טוב סובסטנטיבי. הזהירות והאזהרה מופנות לכתובת מוגדרת, היא החירות ה"פוזיטיבית". בניגוד לחירות "נגטיבית", שעניינה מוגבל לצמצומן של מגבלות חיצוניות על האדם, החירות הפוזיטיבית מרחיבה את מבטה ומתעמקת בתכניה של החירות: ריבונותו של היחיד על חייו, היותו מעצב אותם בעצמו ומבטא בהם את עצמו. ההגדרה הזאת מערבת את מושגי העצמי והעצמיות, ובהיות המושגים האלה עמוקים ועשירים, מהשימוש בהם נשקפת סכנה של עריצות: אפשר שיתברר כי יחיד זה או אחר אינו מבין את עצמיותו ועל כן אינו מממש אותה, ולפיכך אינו באמת בן-חורין; ואז אחרים המבינים את עצמיותו טוב ממנו רשאים ואף חייבים להדריכו אל החירות האמיתית שלו.³¹ כמושג החירות הפוזיטיבית גלומה אפוא סכנה

של עריצות בשם החירות, וכדי להימנע ממנה חייבת הגדרת החירות להיות "נגטיבית", רזה ונקייה מכל תוכן. חירות מתמצה בכך שהמדינה אינה מתערבת בחייו של היחיד ואינה מגבילה את בחירותיו שלו (אלא באותה מידה שההגבלה מגנה על זכותם השווה של אחרים). אם כן, גם כשהן מגנות על ערך החירות, התיאוריות הליברליות הנזכרות נאמנות למגמתן לטהר מן התיאוריה ומן המעשה הפוליטיים־מדינתיים את עקבותיהן של תפיסות־טוב סובסטנטיביות.

המרכזיות שיש לדעת טיילור לתפיסת־טוב סובסטנטיבית במימוש עצמי אותנטי, וההבנה שיש טובין סובסטנטיביים המגולמים בקהילה ואינם ניתנים למימוש (ולהבנה) מפרספקטיבה אינדיבידואליסטית, מרחיקה אותו מגרסה זו של ליברליזם. חשוב לציין שטיילור הוא ליברל, שהעקרונות הליברליים המרכזיים חירות, אוטונומיה וזכויות האדם יקרים ללבו. ביקורתו על עקרון הנייטרליות של המדינה, על ההטיה האוטומיסטית, על החירות הנגטיבית ועל היבטים נוספים של הליברליזם הרווח, נכתבת בהשראתה של מסורת הליברליזם המודרני והיא עבודה של שחזור – ביקורת פנימית על דרכי מימושו של אידיאל שלא הובן כהלכה, או שלא הובן עד תום, ובמיוחד על רישושו ומיעוט דמותו.³² השחזור נועד להציף ערכים שהודחקו בתיאוריות הליברליות שהוא מבקר ולאשר מחדש את חשיבותם ותפקידם, וגם לתקן את הדימוי העצמי הליברלי שתיאוריות אלו מעודדות, דימוי שנזקיו בצדו וטוב למנעם.

טובין סובסטנטיביים חיוניים למימוש עצמי, ויש תנאים חברתיים להנגשתם ולמימושם. הינוך, השכלה, תרבות ומסורת נחוצים לעצם עיצובו של סובייקט במלוא מובן המילה, אדם שיכול לחשב בעצמו את חשבון עולמו ולהחליט החלטות באופן רציונלי; הם נחוצים גם לקיומם של טובין באופקיו, טובין שלאורם ישקול את שיקוליו ויבחר את בחירותיו.³³ בזה די כדי לערער על התפיסה הליברלית הצרה של חירות נגטיבית, תפיסה שלפיה תרומת המדינה לשגשוג אזרחיה נמדדת באי־התערבותה בענייניהם. הפרט אינו יכול, בכוחות עצמו, להבטיח את קיומם של התנאים החברתיים הנחוצים למימושו העצמי.

אם התנאים האלה אינם מתקיימים לגבי פרט או קבוצה, אי־התערבות מפקירה אותם לקיום אנושי לא־מספק; הסטטוס קוו הוא להם לרועץ, ושימורו משרת את החזק ומנציח פערים.³⁴ להבטחת תנאים אלו נחוצה אפוא התערבות המדינה. אבל התערבות כזו – למשל מימון חינוך והשכלה מקופת המדינה – חורגת משורת הדין של ההקפדה על חירות נגטיבית בלבד³⁵ (אפילו אם מגדירים את החינוך וההשכלה "לימודי ליבה אוניברסליים").

כאמור, הקהילה היא עצמה גילום של טוב סובסטנטיבי, וישנם מיני טוב שהנושא הראשוני שלהם הוא ה"אנחנו" הקולקטיבי של הקהילה. לאמור: פריחתן ושגשוגן של מסורות וקהילות תרבותיות, ומימון ציבורי של חינוך והשכלה בעלי צבע תרבותי־ערכי קונקרטי, כלולים בתנאים החברתיים הדרושים למימוש עצמי ממין זה. הנחת עניין זה ליזמתם ולאחריותם של יחידים וקבוצות והימנעותה של המדינה מלהידרש אליו, גוררת בעקבותיה את התוצאות הלא־רצויות של שימור הסטטוס קוו, שנידונו בפסקה הקודמת. המדינה, כדי להבטיח תנאים למימוש עצמי, חייבת להיות מעורבת בטיפוח מסורות וקהילות תרבות. השאלה אינה אם, אלא איך; הקפדה על חירות נגטיבית בלבד אינה אפשרית, וכובד המשקל עובר לשאלת הנייטרליות של המדינה ביחס לקהילות התרבות שהיא מעורבת בטיפוחן.

אך הדרישה לנייטרליות היא דרישה כוזבת מעיקרה, ואינה מציאותית כלל ביחס לכל מדינה שאינה "מדינה מינימלית" – כלומר מדינה שנהר החירות הנגטיבית לרגליה³⁶ – עוד קודם שתעלה הסוגיה המפורשת של רב־תרבותיות. כל מדיניות ציבורית של ממש, אומר טיילור, כרוכה בתפיסה ערכית מסוימת, דהיינו בתפיסה של טוב סובסטנטיבי. הקלות במיסוי לתושבים באזורי עדיפות לאומית; הקלה במס לאימהות עובדות, הכרה בתשלום למעון תינוקות כהוצאה מוכרת, איסור פיטורין של עובדות הרות; העדפה מתקנת בתנאי קבלה ללימודים לסטודנטים עולים מארצות מתפתחות; כל אלה משקפים ערכים מסוימים ומעודדים התנהגויות מסוימות לאורם של הערכים.

וכשמדובר בטיפוחן של קהילות תרבות, ההטיות הערכיות שקופות וגלויות אפילו יותר.³⁷ המדינה הדמוקרטית אמורה לשרת את אזרחיה, ואם רובם משתייכים לקהילה תרבותית אחת, תרבותם תהיה, באופן טבעי, הדומיננטית – לא רק ברחוב אלא גם בעשייה הפוליטית.³⁸ הטוב הקולקטיבי של הרוב – למשל, טיפוחן של השפה העברית ושל הזהות היהודית בישראל – יבלוט ביחס לטובין הקולקטיביים של קבוצות המיעוט. כביטוי לרצונם של רוב אזרחיה, המדינה תשקיע מאמצים ומשאבים מיוחדים בקידום התנאים הנחוצים למימוש חזונם הקולקטיבי.³⁹

אבל מדינה ליברלית היא מדינתם של כל אזרחיה. חובתה לטפח את התנאים לשגשוגם, ובכלל זה אלו הנחוצים למימוש הטובין הקולקטיביים שלהם. פירוש הדבר הוא שמדינות מודרניות, שהן רבי תרבותיות,⁴⁰ חייבות לשקוד גם על טיפוחן של תרבויות המיעוטים שבתוכן. טיפוח זה הכרחי למימוש העצמי של בני-המיעוטים לא רק משום שנושאו – התרבות והקהילה – חיוני (בדרכים שמניתי לעיל) לטוב הסובסטנטיבי שלהם, אלא גם משום שהמדינה היא המרחב שבו נפגשות ופועלות זו על זו התרבויות השונות, ובו הן זוכות להכרה הדדית. במסגרת המושג העשיר "פוליטיקה של הכרה" (או "פוליטיקה של זהויות"), טיילור חידד את השתמעויותיו הפוליטיות של הצורך הבסיסי, המודרני, בהכרה הדדית בייחוד ובשונות.⁴¹ אדם מבקש הכרה בערכו כאינדיבידואל מיוחד, שונה מכל אינדיבידואל אחר,⁴² וההכרה הזאת חיונית לתפיסתו העצמית ולעצם זהותו. גם קבוצה מבקשת הכרה בערכה כקבוצה ייחודית,⁴³ וזהותם של יחידיה אינה שלמה אם לא יוכר ערכו של המרכיב הקולקטיבי בזהותם.⁴⁴ אם רוצה אני לראות את עצמי כיהודי ולהיות יהודי – תרי רָעִין דלא מתפרשין – לא אוכל להיות אֵיתן בזהותי, וממילא לא אוכל גם לממש את עצמי ולהיות עצמי, אם לא יכירו בי כיהודי.⁴⁵

מעורבותה של המדינה הרב-תרבותית בטיפוח קהילות התרבות שבתוכה נשענת לא רק על ההכרה שהן נחוצות למימוש העצמי של

בני־התרבות, בשני הממדים שמניתי (כאמצעי להנגשתו של הטוב וכגילום של הטוב). המדינה הליברלית (ויהא אופייה התרבותי הגמוני כאשר יהא) היא פלורליסטית; ופלורליזם מבטא גם הכרה בחיוניותו של ריבוי של תפיסות־טוב להתפתחותה ולקידומה של כל אחת מהן, ועוד מעבר לזה הכרה בערכן העצמי של תרבויות מגוונות.⁴⁶ שני העניינים האחרונים שלובים זה בזה: המגוון נחוץ כדי להעשיר את רגישותנו האסתטית והמוסרית ולעשותנו ערים למיני טובין בעלי ערך עצמי שאינם מצויים באופקים התרבותיים המקוריים שלנו. לא נוכל להעריך את היופי בראגה – מלודיה במוסיקה היהודית הקלאסית – אם נאזין לה מתוך מערכת הציפיות ועל יסוד הטעמים המוסיקליים שהושרשו בנו בחינוכנו המוסיקלי המערבי; הכרת יופייה כרוכה בהעשרה של רגישותנו המוסיקלית ובהרחבתה.⁴⁷ חשוב להדגיש שאין זו השקפה א־פריורית על ערכה העצמי של תרבות ה"אחר" בתור שכזו – השקפה השוללת את עצם האפשרות לגלות שלתרבות מסוימת ערך מועט או מועט־ביחס – אלא פתיחות ממשית כלפי האחר הממשי ונכונות למפגש ממשי עמו, מתוך תקווה מיוסדת־בניסיון להתעשר ממנו, תקווה שעלולה גם להיכזב.⁴⁸ המדינה הפלורליסטית מקבלת על עצמה את משימת שימורן, טיפוחן וקידומן של תרבויות המיעוטים שבה, גם מנקודת ראות זו – ההכרה בערכן העצמי.

את התובנה הקהילתנית של טיילור שהקהילה היא טוב סובסטנטיבי יישמתי לגבי מסורות וקהילות־תרבות תת־מדינתיות. אולם יישום חשוב נוסף של תובנה זו הוא המדינה עצמה. מהפריזמה הליברלית הצרה שטיילור מבקר, המדינה נתפסת כמכשיר; יתרה מזו, היא נתפסת כמכשיר (הכרחי) שסכנת עריצותו מרובה, בבחינת "כבדהו ובעיקר חשדהו". כאמור לעיל, זה מה שעומד ביסוד הגדרת החירות כחירות נגטיבית. אך במסורת הליברליזם המודרני יש גם נימות אחרות. מסורת זו סופחת לתוכה גם את האתוס הרפובליקני, ששורשיו עוד באריסטו,⁴⁹ אתוס שלפיו המדינה אינה (רק) מכשיר לשימור ולקידום ענייני היחיד אלא מוקד של זהות קולקטיבית בעלת ערך עצמי. מעורבות אורחית, בשיח ובמעש, במרחב הפוליטי־

דמוקרטי, היא אחת הסגולות האנושיות החשובות ואחת הטובות המזווגות לאדם כאדם, ומי שנמנע ממנה, מרצון או מאונס, אינו בן־חורין גמור;⁵⁰ בנסיבות מוצלחות,⁵¹ אדם עשוי למצוא במדינה מרחב של אוטונומיה, הבעה עצמית ומימוש עצמי. הזהירות מפוטנציאל העריצות של המדינה ומן הסכנה הנשקפת ממנה לחירותו של היחיד חייבת להישקל לעומת ההכרה החיונית־לא־פחות בפוטנציאל של המדינה להיות ביטוי של עצמיות וחירות, והשאלה איך מנווטים ביים הסוער הזה ואיך מתמודדים עם המתח הזה הלכה למעשה היא עניין להכרעות קונקרטיות ולא־יוזנים. אבל, כמובן, כדי שנרצה לנווט ולהתמודד נחוצה הכרה בטוב הקולקטיבי המדינתי, הכרה המגולמת באתוס הרפובליקני המודחק.

והאתוס הזה נחוץ, אומר טיילור, לא רק למימוש העצמי העשיר של האזרחים אלא גם לתפקודה ולשגשוגה של החברה הדמוקרטית (ובסופו של דבר אלו שני פנים של טוב קולקטיבי אחד). אחת הסכנות האורבות לחברות מודרניות היא הסכנה של התפוררות הלכידות החברתית ונסיגת האזרחים לדל"ת אמותיהם.⁵² אתוס רפובליקני המטפח הזדהות עם הקולקטיב המדיני ותחושת שותפות בקהילה פוליטית נחוץ כדי לעמוד בפרץ הזה. ערכים רפובליקניים כמו אהבת מולדת, פטריוטיזם,⁵³ סולידריות ונאמנות, חיוניים למעורבותם הפעילה של האזרחים בשיח ושיג הפוליטי, לפריחתן של תרבות דיון ותרבות ויכוח ולליבון דעות. הם גם חיוניים להמרצת אזרחים לשאת על כתפיהם את נטל קיומה של המדינה ואת מחיר ההגנה עליה (החל במיסוי וכלה במלחמה), שעלול לעתים להיות גבוה. הפטריוטיות שאתוס זה מעודד מכוונת כלפי המדינה כשותפות של כל אזרחיה, והיא עשויה לתפקד כפלטפורמה להפגת מתחים בין קהילות תרבותיות שונות במדינה רב־תרבותית.

נראה בעליל שמחשבתו הפוליטית של טיילור נוגעת כאן בנקודות רגישות בהוויה הישראלית. טיילור מתנגד בפירוש למוד את מידת הליברליות של מדינה במידה אחת ויחידה (ובפרט במידתה של המדינה האמריקנית), והוא מתנגד להכנסתם של כל סוגי הלאומיות בכפייה

אחת.⁵⁴ מי שמבקש יסוד תיאורטי להגנה על רעיון המדינה שהיא יהודית, דמוקרטית וליברלית, יוכל למצוא אותו בהגותו. עם זאת, האתוס הרפובליקני-ליברלי שהוא מתווה, המטפח פלורליזם וגיוון תרבותיים (ואין צריך לומר – שוויון זכויות אזרחי מלא), מלכד את כל אזרחי המדינה בסולידריות חוצה-גבולות ונוסך בהם גאווה על הטוב הקולטיבי שבהווייתם המדינית המשותפת, אם אינו חלום באספמיה במציאות הישראלית – ואני מאמין שאינו – הוא לפי שעה אידיאל אוטופי, שיש בו (כדרכן של אוטופיות) הבטחה גדולה אך הוא צופן בחובו גם תביעות נוקבות. אין ב"הכשר" שאפשר למצוא במחשבתו הפוליטית של טיילור לרעיון המדינה היהודית-דמוקרטית סיבה לשאננות.

קשה למצוא הוגה דעות ליברלי יחיד הנגוע בכל הפגמים האופייניים לקו שכניתי "תפיסה ליברלית צרה", מושא קובלנותיו של טיילור. מודעות עולה וגוברת של הוגים ליברליים (שטיילור בוודאי תרם לה) לחיוניות של ההקשר התרבותי-קהילתי לגיבושן ולהנחלתן של תפיסות טוב, וממילא לפריחתו, לשגשוגו ולמימושו העצמי של היחיד, הביאה לכך שתיאוריות פוליטיות ליברליות מביאות בחשבון – יותר מבעבר – את השיבותם של התנאים לשגשוגן של קהילות-תרבות ולשגשוגה של מסורת תרבותית במסגרת המדינה.⁵⁵ תיאוריות ליברליות משוכללות ניסו לעמוד במקצת מהאתגרים הקהילתניים החדשים, מבלי לוותר על אחיזתן באידיאל הנייטרליות הערכית של המדינה. הן גורסות שתביעת הנייטרליות אינה צריכה להפריע למדינה לתת בידי אזרחיה אמצעים לקידום קהילות-התרבות שלהם, ודרכן – לקידום תפיסות-טוב קונקרטיות, שונות ומתחרות.⁵⁶ יחד עם זאת, הפריזמה שדרכה מסגלים הוגים ליברליים לתחום אחריותה של המדינה את הדאגה לטיפוחן של קהילות-תרבות ותפיסות-טוב (שהמדינה ביסודה נייטרלית לגביהן) היא עדיין הפריזמה של ערכי היסוד הליברליים שקראתי להם "צרים" – חירותו, זכויותיו ושגשוגו של היחיד, באופן שממשיכים לתפוס אותו כיחיד אטומיסטי.

מן הקו הליברלי-צ'ר הזה יוצאות כמה מסקנות, המייחדות אותו מן הזרמים האחרים.⁵⁷ הוגים ליברליים שזו הפריזמה שלהם מתאמצים לסגל אליה את המיטב שהם מוצאים בביקורות המכוונות כלפיה, ולהראות שהיתרה שאיננה ניתנת להצדקה מהפריזמה שלהם אינה ראויה להצדקה. לא אוכל במסגרת זו לעקוב אחר פרטי הדיאלקטיקה של המחלוקת. ארשה לעצמי להרשות לטיילור להשמיע את המילה האחרונה פְּדיון שהמילה האחרונה בו טרם נאמרה (סוף סוף אני עוסק כאן בהצגת הגותו), ואחתום פרשה זו בקובלנתו היסודית כלפי התפיסות הליברליות שנגדן הוא יוצא, קובלנה המתחדדת מתוך עצם הצורה שלובשת הדיאלקטיקה של המחלוקת.

טיילור מזהה בתפיסות אלו את החולאים שנידונו לעיל בשעת הדיון בתיאוריות סוציולוגיות מדעניות,⁵⁸ ואת דפוס הפרטיקולריזם-המתחזה-לאוניברסליזם שמצאנו שם. ושורש הרע אחד הוא בכל מקום: הדחקה של אופקי-משמעות, חוסר-מודעות לקונקרטיות – למיקום במעבה העמדות וליחסיות ההיסטורית⁵⁹ – של סולם הערכים של התיאוריה, וממילא עיוורון כלפי מגוון החלופות.⁶⁰ התוצאה של הדחקת האתוס הליברלי-אינדיבידואליסטי העשיר היא השלטה של עיקרון יחיד, סמוי מן העין, על מרחב הדיון והוויכוח; וטיילור נאבק בה בשם הריבוי והגיוון של אופקי המשמעות ומקורות ההשראה. זוהי טענה עוקצנית במיוחד כלפי המתגדרים בנייטרליות כדי לפנות מקום למגוון ולהתגוששות-דעות.

החשבת חירותו של היחיד והגנה על זכויות היסוד שלו אינה מסגרת פרוצדורלית נייטרלית להסדרת ההתמודדות בין תפיסות-טוב שונות; היא עצמה תפיסת-טוב סובסטיביבית, המעוגנת בהתפתחות תרבותית מסוימת, אחת מני רבות. ארשת הנייטרליות שמעטים עליה ליברלים מקנה לה חסינות בשדה ההתמודדות, מעלימה מן העין את הקונפליקט בינה ובין תפיסות טוב אחרות, וגוזרת אלה על אלה התובעים את זכותן של האחרונות.⁶¹ כליברל, טיילור מזדהה עם תפיסת הטוב הזאת – חירות היחיד וזכויותיו הן ערך מקודש גם לדידו.

ביקורתו נסבה על הפשטנות שבהשלטה של עיקרון יחיד כלשהו על שדה החיים האתיים והפוליטיים. ערכי היסוד של התפיסה הליברלית הם, כשמים, ערכי יסוד של תפיסת־טוב אחת מני רבות, כולן עשירות, כולן היסטוריות, חלקן מקודשות;⁶² הנמה האינדיבידואליסטית היסודית של התפיסה הליברלית מבטאת אתוס מערבי מודרני אחד שיש מתח בינו ובין אתוסים אחרים, שחלקם ארוגים בתפיסת העצמי המודרנית המערבית (וכפי שראינו, גם במסורת הליברלית עצמה), וחלקם מאתגרים אותה מבחוץ. גם אם אפשר לסגל חלק מהתביעות הצומחות מתפיסות של טוב קולקטיבי אל מיטת הסדום של הטוב האינדיבידואליסטי וכך "להכשירן" מהפריזמה הליברלית הצרה, שואל טיילור, איזו טובה צומחת מכך?⁶³ אין עיקרון אחד ויחיד שהחברה הליברלית עומדת עליו, ואין צורך לשאוף להעמיד תיאוריה פוליטית ליברלית על קו מנחה יחיד.⁶⁴ שומה עלינו להכיר בכך שיש מתח בין האתוס האינדיבידואליסטי ובין האתוס הרפובליקני (למשל) ואתוסים קהילתניים אחרים, לגשש את דרכנו בתוך ריבוי של ערכים, ולגבש מבנה פוליטי שיאזן אותם ומנגנונים של שיח ודיון שיפשרו ביניהם.⁶⁵

אגש עתה לפניה הדתיים של הפילוסופיה של טיילור. במסע מהיבטיה היותר־מופשטים של הגותו אל היבטיה היותר קונקרטיים, אני מציב את טיילור בחזיתות צרות והולכות של מאבק – המגמות הפילוסופיות שהוא מקדם (שהן כמובן גם תרבותיות ורוחניות) נהנות מהסכמה רחבה יותר ככל שהן מופשטות יותר. אפשר להסכים על ייחודיותם של מדעי האדם מבלי לקבל את תפיסת ההיסטוריה־כגלגוליה־העצמי של טיילור;⁶⁶ אפשר לקבל את תפיסת ההיסטוריה שלו מבלי לקבל את הפרשנויות ההיסטוריות שלו; אפשר לקבל את הפרשנויות ההיסטוריות ברב או במעט מבלי להסכים עם תפיסת הפילוסופיה הפוליטית שלו או עם תפיסתו הפוליטית, ואפשר לקבל את כל אלה ברב או במעט מבלי לחלוק אתו את חזונו הדתי. ואכן, עוצמת השפעתו (וכוח טיעוניו) בסוגיות פילוסופיות "מקצועיות" כביכול לא הוגבלה לחוגים השותפים לו בחזונו הדתי. אין סתירה בין

הקביעה הזאת ובין הקביעה שהגותו היא אורגנית: היבטיה הדתיים הם פניה הקונקרטיים,⁶⁷ הרושם העולה ממנה בגיבושה הקונקרטי האחרון. בספרו האחרון, עידן חילוני,⁶⁸ טיילור מעיין שנית בתהליך עיצובו של העצמי המודרני (נושא ספרו מקורות הנצמי), מנקודת הראות של השאלה "מדוע היה זה בלתי אפשרי לחלוטין, בחברה המערבית שלנו בשנת 1500, לא להאמין באלוהים, ואילו בשנת 2000 רבים מאתנו מוצאים שדבר זה לא די שהוא קל, הוא גם בלתי נמנע?".⁶⁹ לאורך הספר, טיילור יוצא חוצץ באופנים מרובים נגד תשובתן של התיאוריות שהוא מכנה "תיאוריות הפחתה"⁷⁰ לשאלה זו. התנגדותו לתיאוריות אלו אינה חורגת מעבר לתפיסת ההיסטוריה-כגלגול-העצמי שלו, ומי שמקבל את תפיסת ההיסטוריה שלו יכול אפוא לקבל גם את ההתנגדות לתיאוריות ההפחתה, תהא השקפתו הדתית או הלא-דתית אשר תהא; בהתנגדותו זו בחרתי כפתיחה לדיון, מאחר שמהדהדים בה צלילים מן הנאמר קודם ולצדם צלילים שהם אות לכאות.

"תיאוריות הפחתה" רואות בתהליך החילון המודרני, בהקשר האישי-תודעתי,⁷¹ חישוף של מבני מחשבה והרגשה שלדיים וכסיסים, מינימליסטיים, העומדים כביכול ביסודם של מבני מחשבה והרגשה בכלל. בראייה זו, תהליך היווצרותה של התודעה המודרנית החילונית (לזיהוי הזה אדרש עוד בהמשך) הוא תהליך של קילוף שכבות של אשליה ודעות קדומות. לקדמה המדעית והטכנולוגית שמור מעמד מפתח בהבנת תהליך זה: אור האמת הניס את חושך הבערות, ומשנגלו העובדות לאשורן נעשתה התוצאה מחויבת המציאות. "חושך הבערות" הוא מכלול העמדות והתפיסות שהיו כרוכות בתמונת העולם הקסום – תמונה שמשולבות בה הנחות מטפיזיות בדבר אדם, חברה ועולם, ומקורות השראה רגשיים וקיומיים – והנסתו של החושך הזה על ידי אור המדע חשפה את הדברים כהווייתם: האדם הוא יצור אינדיבידואלי, ססדרי חייו האישיים והחברתיים נתונים בידי והוא יכול לעצבם כרצונו.

טיילור סבור שהשקפה זו על התודעה המודרנית החילונית – השקפה שהייתה דימוים העצמי של כמה מנושאי דגלה של מהפכת

הנאורות – היא לא רק מוטעית אלא גם כוזבת (כלומר חוטאת בהונאה עצמית), עיוורת לעצמה ולאופקיה הנורמטיביים. בכל הנוגע להבנת התהליך ההיסטורי, עיקרה של עבודת השחזור שלו היא חשיפת מקורות ההשראה שהניעו את המעבר מהתודעה הקדם-מודרנית אל התודעה המודרנית. לא ההתפתחויות המדעיות והטכנולוגיות הן המנוע והראשית: אדרבה, התפתחויות אלו שאבו את כוחן מתפיסות-עצמי חדשות, ובמרכזן עומד אתוס קיומי-אתי שהעתיק את מרכז הכובד של ההשראה וההעצמה מהעולם החיצוני אל פנימיותו של האדם, והמיר עמדה של התבטלות והשתאות כלפי הטבע בעמדה של שליטה הכרתית, מדעית ומעשית.

העוקץ בשחזור הרובד הקיומי-אתי של תהליך המודרנה ובפולמוס עם תיאוריות ההפחתה המובלע בו (בשחזור), נידון לעיל כשהצגתי את השקפתו של טיילור על הבנה במדעי האדם והודגם גם בתיאוריה הפוליטית שלו.⁷² התעלמות מממד המשמעות – במקרה הזה מהאתוס המכונן של האינדיבידואל האוטונומי הניצב מול הטבע בעמדת שליטה – אינה מעלימה אותו מהתמונה, אלא פועלת להסגתו אל מעבר לחוג המבט של התיאורטיקן, להפיכתו לבלתי נראה, ובעיקר להפיכתו למעין מובן מאליו אוניברסלי, שאין לערער עליו ואין להציע לו חלופות. ההתמקדות בקדמה המדעית-טכנולוגית כמנוע של התהוות המודרנה מחמיצה את העובדה שאתוס-העצמי האינדיבידואליסטי האוטונומי, ואתוס החברה שנספח לו, אינו בסיסי יותר או טבעי יותר או אוניברסלי יותר מהאתוסים שהוא מחליף, וליתר דיוק מהאתוסים שהוא מתחרה בהם. ההתעלמות מרובד המשמעות הקיומי-אתי של תהליך המודרנה והעלמתו מהעין הופכת את אתוס-העצמי האינדיבידואליסטי – אחד מני רבים – למעין ברירת מחדל שנחשפה מתחת לשכבות השומן שהוסרו באומל המדעי. יתרה מזו, היא מסתירה מן העין את העובדה שפיכחוננו של העצמי האוטונומי לנוכח העולם שהתערטל מקסמו – ועצם ההתפכחות מאתוסים קודמים – הם עצמם אתוס ומקור השראה. כמו בתיאוריות ההפחתה שנידונו לעיל, הניגוד בין חברות מסורתיות והאתוסים המכוננים שלהן ובין החברה המודרנית

(ואתוס מרכזי שלה) נתפס כניגוד בין חברות השבויות באתוסים ובין חברה (ותודעה) שנשתחררו מאתוסים; בין חברות "אידיאולוגיות" לחברה לא־אידיאולוגית, פרגמטית, מפוכחת ורציונלית.

אמרתי שהתנגדות לתיאוריות של הפחתה אינה משקפת דווקא עמדה דתית. תפיסת ההיסטוריה של טיילור – ההיסטוריה־כגלגול־העצמי – משחזרת אתוסים מגוונים, ובכללם אתוסים הומניסטיים־אקסקלוסיביים (כך טיילור מכנה עמדות חילוניות), שנאבקו זה בזה במהלך מאות השנים האחרונות בתרבות המערב והשתתפו בעיצובה של התודעה המודרנית. זוהי תודעה סבוכה ורב־ת־קונפליקטים: יסודות מסורתיים שנכנעו ולמראית עין סולקו בשלביה הראשונים של מהפכת הנאורות חזרו וניעורו בתגובות־נגד רומנטיות. הם הותמרו וחזרו ונטמעו בתודעה המודרנית, התמירו אותה ונשתרגו ביסודותיה החדשים. אתוס־העצמי האינדיבידואליסטי עצמו אינו עשוי מעור אחד, והוא רק סיב אחד בחוט אחד מחוטי הרקמה העשירה של המודרנה. אבל בניגוד למשמע מתיאוריות ההפחתה (וזה עיקר טעמה של ההסתייגות מהן), תודעה מודרנית חילונית אינה יכולה עוד להיתפס כמין ברירת־מחדל תשתיתית מפוכחת, שנחשפה מתחת לקליפת־האשליה שהוסרה. זאת ועוד, הואיל והתודעה המודרנית היא סבוכה ורב־ת־קונפליקטים – חלק מהקונפליקטים סוערים וגועשים – זיהויה של מודרניות עם חילוניות (וכן זיהויו של התהליך עם תהליך של חילון) הוא פשטני, ואף מוטעה ונגוע באידיאולוגיה.⁷³

קביעתי שתפיסת ההיסטוריה בראי התפתחות העצמי, כהשקפת טיילור, אין בה כשלעצמה נקיטת עמדה בשאלה הדתית, אינה מוסכמת על הכל. צדה השני של תפיסת ההיסטוריה הטיילורית היא תפיסת העצמי בראי התפתחותו ההיסטורית – שהרי שחזור המקורות ההיסטוריים של העצמי הוא מניה וביה שחזור של מקורות השראתו בהווה (דומני שדרי־משמעות זו מקופלת בשם הספר מקורות העצמי) – ויש מקום לטענה שבכך נוטה הכף מלכתחילה לעבר הדגשת חשיבותה של הדת להבנה העצמית ולעבר היותה מקור השראה קבוע.⁷⁴ אבל פרשנותו הקונקרטי־ספציפית של טיילור להתעצבות המודרנית

חורגת כמובן ממה שגלום בתפיסת ההיסטוריה המופשטת שלו, וגם אם נתעלם מהטענה האחרונה, היא מעניקה למסורת הנוצרית ולאתוסים הדתיים משקל רב בביאור ההתפתחות. בעבודת השחזור שהוא עורך לעצמי המודרני הוא חושף את חבותן של רגישויות מרכזיות שעיצבו אותו למסורת הדתית, ובכך הוא מאתגר תפיסות הומניסטיות חילוניות שאינן מכירות בקיומם של מקורות כאלה או בתרומתם. אפשר לשאול באיזו מידה עצם תיאורו הרבגוני של טיילור משקף את עמדתו הדתית (לטעמי, גם אם אכן כך הוא, לא יהיה בזה שום רכב א־פריורי על כוח השכנוע של פרשנותו).⁷⁵ כך או כך, ראייתו הדתית מפעמת בגלוי במשקל ובתפקיד שהוא מעניק למקורות העצמי הדתיים – לטובין העילאיים שהעצמי הדתי נושא את עיניו אליהם – ובטיעונו הטרנסצנדנטליים לנחיצותם.⁷⁶ הוא רומז שבלי להניח את קיומה של ישות החורגת לא רק מגבולות האינדיבידואל המספיק לעצמו (מושא התקפתו הרגיל, שהוא עיקר בספר שלפנינו), אלא גם מגבולות האנושי – לא נוכל להבין את העצמי המודרני, ובלשון ברורה יותר, לא נוכל להבין את עצמנו. גם לא נוכל לממש את עצמנו.

עוד קודם שאומר דבר מה על דברי טיילור (שהרי להיכנס לעובי הקורה אין מקום במסגרת זו), אציין שמגמותיו הדתיות עוררו כמובן התנגדות מצד פילוסופים חילוניים. באשר לטיעון הטרנסצנדנטלי, אומרים הם, יהיו אשר יהיו הקשיים העומדים בדרכו של העצמי המודרני להבנה עצמית ולמימוש עצמי, המזור להם לא יוכל לבוא ממה שאין לו קיום אלא באשליותיהם של מאמינים.⁷⁷ ובאשר לעבודת השחזור, פילוסופים אלו מזכירים לטיילור את רעותיה הרבות של הדת במהלך ההיסטוריה, ואת המכשולים שהציבה על דרכן של הנאורות והקדמה שטיילור כה מוקיר. תולדותיה של הדת מבלטות את הסכנות שבה, וכל עוד לא נשתכנע שהנוקים שהמיטה על החירות האנושית אינם נדוניה הכרוכה ביסודותיה המהותיים, מוטב לנו לא לבקש בה מזור לחולאינו.⁷⁸ המחלוקת תמשיך להתקיים, כפי הנראה, לאורך ימים ושנים (ומן הסתם אפילו יותר מזה). דברי טיילור עשירים בהבחנות חשובות שטייענה להמשכה הפורה.

"חריגה מגבולות האנושי", "טוב טרנסצנדנטי" – ולא פחות מזה ניגודיהם, "הישארות בגבולות האנושי", "אימננטיות", "חריגה מעצמנו בתוך העולם ולא חריגה שלנו מן העולם" – המושגים האלה (או קריאות הקרב האלה)⁷⁹ רחוקים מלהיות ברורים מאליהם, והם חמקמקים וקשים להבהרה.⁸⁰ למעשה, כל אימת שנחשפים אופקי משמעות מודחקים מתערערת גרסה אחת של אימננטיות, ומגוון המשמעויות שמקבלות "אימננטיות" ו"טרנסצנדנציה" (או חריגה) הוא כמגוון ההתממשויות של אסטרטגיית השחזור. לדידי, גם בדיון הארוך והמפורט שהקדיש טיילור לשאלת החילוניות רב הנסתר, ואולי נסתרות וסוד הם מטבע העניין.⁸¹ כאן אוכל רק לומר דברים כלליים על דרכו באוקיאנוס הגדול הזה, בחינת "הציבי לך ציונים".

מובן אחד של "אימננטיות", שחשיפתם של אופקי משמעות מודחקים נועדה לחשוף בו מתחים פנימיים ולפרוץ בכך את גדרותיו, הוא המובן שנידון בפרוטרוט בספר שלפנינו והזכרתי אותו כמה פעמים: המחשבה שבכוחה של הכרעה חופשית להבטיח ערך, שהעובדה שאדם בוחר במשהו בעצמו די בה להקנות משמעות לחייו, שאדם יכול להמציא את ערכיו.⁸² הטיעון הטרנסצנדנטלי של טיילור, בהציבו ריאליה מוסרית החורגת מהכרעותיו של האדם ונותנת משמעות להכרעותיו, שולל אימננטיות כמובן זה וחורג ממנה. כשלעצמו,⁸³ מובן זה של חריגה יש לו חשיבות מרובה, אך בהקשר הדיון התיאולוגי-דתי תפקידו זניח; שכן כל ריאליזם מוסרי – ניגודו של רלטיביזם מוסרי⁸⁴ – מניח אותו. גם פילוסופים שאין להם כל נטייה דתית, אם הם רק מאמינים באמיתותם של היגדים מוסריים וברציונליות של דיון מוסרי, חורגים מגבולותיה של אימננטיות כזו.

מובן עשיר יותר של אימננטיות (ושל חריגה וטרנסצנדנציה) עולה מתוך השאלה למה יש ערך (המובחנת מהשאלה הקודמת, מה מקורו של הערך). טיילור מדבר על "הומניזם אקסלוסיבי",⁸⁵ שמכיר אך ורק בְּעֶרְךְ שגשוגם ורווחתם של בני אדם. האימננטיות של הומניזם אקסלוסיבי אינה בזה שאני הוא המחליט להעניק ערך לחיי אדם, לשגשוגם ולרווחתם (זה המובן הקודם של אימננטיות),

אלא בזה שהריאליה המוסרית שמדריכה אותי ומעניקה לי השראה – אופקיה המשמעות שלי – אינה חורגת אל מעבר למה שמקדם ומאשר את גשוגם ורווחתם של בני אדם.⁸⁶ בהקשר זה, אופקי המשמעות המודחקים שטיילור חושף חורגים מהתחום ההומניסטי, וכוללים ערכים נוספים – טוב שאינו נמדד רק במושגים של גשוג אנושי. למשל, רגישויות רומנטיות ופואטיות, או רגישויות אקולוגיות עמוקות, כלפי הטבע והיקום, חושפות בו ערך שאינו בריהמרה למטבעות של תועלת אנושית ושגשוג אנושי (עמ' 69).⁸⁷ חייהם של בעלי חיים ואפילו יפעתם של יערות העד אינם מקבלים את ערכם רק או בעיקר מהיותם "סביבה מיטיבה" לחייהם של בני אדם.⁸⁸ הומניזם אקסלוסיבי מדחיק את אופקי המשמעות האלה.⁸⁹ לחריגה הזאת הוא מסרב בהסתגרותו באימנטיאנושי.

אפשר אפוא לומר, שהטרנסצנדנציה הנוספת שטיילור מבקש (ומוצא) בעבודת השחזור ההיסטורית שלו ובטיעונו הטרנסצנדנטליים נגד הומניזם אקסלוסיבי היא טרנסצנדנציה אל עבר איזושהו טוב שמעבר לאנושי. מעבר להיותנו רגישים לערכם של חיי אדם ולחשיבותם המפליגה של חירות האדם ומימוש העצמי – ריאליה מוסרית שכובשת אותנו ומרוממת אותנו – אנו רגישים גם לערכם של היבטים אחרים במציאות, שאינם סכים סביב האדם ואושרו. את הרגישות הזאת, שנשורה לתוך העצמי המודרני במיצוען של שפות מעודנות (עמ' 69-70),⁹⁰ טיילור חושף בעבודת השחזור שלו; ובהתעלמות ממנה הוא רואה צרות אופקים מעיקה.⁹¹ אבל טיעונו הטרנסצנדנטלי מעמיד את האימננטיות של ההומניזם האקסלוסיבי – את "הסתגרותו בתחום האנושי" כגבולו של כל ערך – כמושג בעייתי גם לתיאור רגישותנו כלפי בני אדם.

בעומקו של הדבר, מה שעומד על הפרק בדיון על אופקי ההשראה של האדם הוא לא רק הטוב שאליו נמשך האדם אלא (וביתר שאת) מהותו ועצמותו; וכשארסטו אומר "אין לנו להטות אוזן לעצתם של אלה האומרים, שבהיותנו בניאנוש, אל נא נחשוב אל מעבר לתחום האנושי, ובהיותנו בנייתמותה, נסתפק בדברים בנייתמותה"⁹² הוא

מתווה בזה דיוקן אנושי ומבטא כמיהה אנושית – עומק של אנושיות שההכחשה של מה ש"מעבר לתחום האנושי" מטשטשת ואף מכחישה. האמירה שאדם נברא בצלם אלוהים – כשהיא נאמרת לא כמטבע לשון גרידא אלא מתוך אמונה דתית – היא אמירה על האדם לא פחות משהיא אמירה על אלוהים;⁹³ וכשמשתמשים בה לתיאור האדם כמטבע לשון גרידא, משתנה משמעותה כתיאור של האדם. במילים אחרות, אימננטיות הומניסטית אקסקלוסיבית, מהגוון שטיילור מבקר, היא – אם הוא צודק – מיעוט דמות של האדם ושל האנושי. הכמיהה אל הטוב העילאי שמעבר היא צלם 'המעבר' באדם עצמו, והיא נוכחת גם ביחסו של אדם אל האדם.

טיילור קושר את הטרנסצנדנציה הדתית "אל מעבר לאנושי" – ניגודו של ההומניזם האקסקלוסיבי ושל ה"אימננטיות" שלו – בחתירה לטובות וישועות "מסוג אחר" מזה של הברכה וההצלחה של "החיים הרגילים". בנפש הדתית מפעמות תקווה וציפייה למשהו שמעבר ל"ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פרי"ו ואפילו מעבר ל"אשתך כגפן פריה בירכתי ביתך בניך כשתלי זיתים סביב לשלחנך",⁹⁴ ייחול ל"שלמות" ול"אושר" "רוחניים עצמיים" שאין להם דבר עם טובות החיים הרגילים. ה"משהו שמעבר" שהוא מקור ההשראה לחריגה הדתית הזאת – הטוב שאליו חותרים – לבש בתולדות הדת צורה במושג "העולם הבא", כחזיון של "חיים אחרים", "חיים שמעבר", ועוד.⁹⁵ את הרעיון הבסיסי שמאחורי האמונות האלה, אומר טיילור, ניתן לנסח באמירה ש"החיים אינם כל הסיפור".

והנה, ציר חשוב של מהפכת המודרנה הוא השגבת החיים הרגילים, והפיכתם למוקד מרכזי ואולי אפילו דומיננטי של ערך. בהיבט זה של המהפכה, היא אכן מסבה עיניה מ"מה שמעבר" ונותנת אותן ב"מה שכאן ועכשיו" – וגם לזה אפשר לקרוא אימננטיות. אבל – וזה עוקצו של הטיעון הטיילורי נגד הומניזם אקסקלוסיבי – טעות היא לזהות את התפוגגות העניין בעולם הבא ואת מה שמצטרף לה, התעצמות העניין בחיים הרגילים בעולם הזה, עם ההסתגרות באופק רווחתם ושגשוגם של בני האדם. אמנם למושג "העולם הבא" יש

גוונים והשתמעויות שנס ליחם בתודעה המודרנית; מהדהדים בו בין השאר⁹⁶ קוצר רוח כלפי הוויית החיים הממשית או אכזבה ממנה, ואף טינה ועוינות (כפי שניטשה הפליא לאבחן). אבל הוא מבטא גם משהו אחר שלא נס ליחו, אותו שייר שבלעדיו מתרדדת ומתמעטת דמותו של האדם. ההרגשה ש"החיים אינם כל הסיפור" מפעמת, כך מציע טיילור, גם בגרסאות אנטי-הומניסטיות של חריגה: הוגי דעות כניטשה, ובעקבותיו פוקו, דרידה ובטאי, חשים במוגבלות המעיקה שכופה הומניזם אקסקלוסיבי על הרוח, ואת מחאתם נגדה הם מבטאים בהשתעשעותם פורצת-הגבולות כמוות, בהרס ובאלימות.⁹⁷ אנטי-הומניזם אינו מלבב, בלשון המעטה,⁹⁸ אבל גם הוא מעיד, לדעת טיילור, על "איימסוגלותנו (האנושית) להשלים בפשטות עם חיוב החיים",⁹⁹ על כוחה של המלצת אריסטו לדחות את פרספקטיבת ההומניזם האקסקלוסיבי "להסתפק בדברים בנייתמותה".

טיילור פורש מערכת מורכבת של יחסים בין דחף החריגה הדתית "אל מעבר לאנושי" ובין חיוב החיים. אמרתי (בשם טיילור) שאותו שייר שמעבר לאנושי נחוץ כדי לתת עומק למאוויינו ולשאפת הטוב שלנו, יהיה מוקדם אשר יהיה – גם כשהם מכוונים לאדם הפרוא בצלם. להבנת קביעה זו חשוב להפקיעה מהקשר התוכן ולהבהירה בהקשר הצורה: הייחול ל"שלמות" ול"אושר" "אחרים לגמרי" מקפל בחובו באופן מהותי לא רק ויתור על "הישגים לעצמי" – שמשמעיים מן המילה "אושר" בשימושה הרגיל – אלא גם ויתור על אמות המידה והקריטריונים שבהם האדם מעריך את ערכיו בהווה, התמסרות טוטלית מצד העצמי ו"מסירה" של עצם עצמיותו.¹⁰⁰ מותר לומר שכל עיקרו חריגה מאופקי ההערכה העכשוויים של העצמי, חריגת העצמי מעצמו-הנתון, וביטוי צרוף של העצמי כחריגה.

החריגה אל ה"טוב שמעבר לאנושי" היא אפוא חריגה מעבר לכל ערך מוגדר, נתון בגדר וסגור, ואם טיילור צודק בטיעונו הטרנסצנדנטלי (שלחריגה יש בסיס בעצם אנושיותנו), חריגה כזו גלומה גם בהומניזם – אם הוא נוקב ועמוק. בהקשר המיוחד הזה של הטיעון (שיש לו אצל טיילור אלף פרצופים), האופי הנעתי

והמתמיר של הטוב מקבל משנה חשיבות: הטוב שכלפיו חורגים הוא מקור ההשראה המזין את החריגה אל מעבר לכל עיצוב נתון ואת ההתמרה של כל עיצוב נתון. כאן נמסכות לפרשת היחסים בין העצמי ובין מקורות ההשראה שלו הנימות התיאולוגיות של היענות האדם לפנייה מגבוה,¹⁰¹ וגם הנימות הנוצריות המיוחדות של חסד ומתנת חיים (שאינן נפקדות גם ממסורתנו היהודית).¹⁰² לעומק האינסופי הזה – לאופק של טוב אולטימטיבי שמעבר לכל ערך, המעניק לכל ערך עומק לפנים מעומק – טיילור מוצא בחלל עולמנו המודרני ובשיתין של העצמי המודרני ביטויים למכביר, בין בהקשר ההומניסטי ובין בהקשרי משמעות אחרים. כבר הזכרתי רגישויות רומנטיות ופואטיות ורגישויות אקולוגיות עמוקות; לאלה מצטרפים (ואותן מגוונים) גם זרמים רוחניים בני העידן החדש – וכל אלו מזמנים אפשרויות, ישנות גם חדשות ומתחדשות – למימוש עצמי באופקים חורגים של משמעות. יתרה מזו: הטיעון הטרנסצנדנטלי אינו מפענח רק את אופקיהן המודחקים של כמיהותינו ושל הבנתנו העצמית, הוא גם מזהה את הטוב שמעבר (שאליו מכוון דחף החריגה) כמקור השראה חיוני למימוש האידיאלים הנשגבים של העידן המודרני. התביעות המודרניות לצדק אוניברסלי ולשוויוניות, החתירה המודרנית לביעור הסבל האנושי לסוגיו, הן חסרות תקדים בהיסטוריה בהיקפן וביומרתן; למימושן דרושה התמסרות עילאית, הקרבה עצומה;¹⁰³ היכן ימצאו תעצומות הנפש לכך, אם לא בנפשם של מאמינים הנושאים עיניהם אל טוב עילאי, טוב שמעבר, ודבקותם בו מאצילה עליהם מרוחו ומפיחה בהם אומץ וכוחות נפש?¹⁰⁴

לדידו של טיילור, זוהי שאלה רטורית; והוא משוכנע בכך, בדרגות שונות של שכנוע.¹⁰⁵ אחרים, כמובן, סבורים אחרת: "הרבה אנשים בזמן העתיק, הרבה אנשים היום, בלי ספק כמה בזמנים שבין לבין, חיו בהרגשה שאין שום דבר שהוא גבוה לאין שיעור מדברים אחרים או שערכו הוא אינסופי; הם חיו לעתים קרובות בדיוק בתוך הפתוס של אכפתיות כלפי הסופי ובריחהשוואה. המעבר הנחוש כל כך של טיילור למישור הטרנסצנדנטי משמעו להעמיס על התודעה

המוסרית תביעות שלא רק שהיא יכולה לחיות בלעדיהן, היא אף חיה בלעדיהן בהצלחה רבה.¹⁰⁶ האם ניתן להתקדם במחלוקת זו לקראת הסכמה? מה דינו של טיעון טרנסצנדנטלי שמתיימר להבהיר את "אמונותינו – ושאיותינו – הבסיסיות לגבי עצמנו ועצמיותנו" (לעיל עמ' יב), כשמתברר שאמונות אלו הן אמונותיהם של מקצתנו, ואילו אחרים "חיים בלעדיהן בהצלחה רבה"? השאלה אינה רטורית, אך כוחה עולה על כוחן של התשובות שאני יכול לתת לה.

הזכרתי לעיל שטיילור ראה עצמו כמי שדבק בעיקרון אחד ויחיד הקובע את סדר היום הפילוסופי שלו – משוגע לדבר אחד. מספרים שישעיהו ברלין, שטבע את המונח "קיפוד" ככינוי להוגים החותרים לביסוס שיטתם על עיקרון יחיד (בניגוד ל"שועל", המקבץ את תובנותיו מהתנסויות מגוונות), כינה את טיילור "קיפוד", וטיילור עצמו אימץ תווית זו ברצון.¹⁰⁷ משחק הכינויים הזה מבטא גם משובה של ידידות (מצדו של ברלין) ואירוניה עצמית (מצד טיילור), משום שהמוטיב היסודי החורו את עמדותיו המגוונות של טיילור ומעצב את סדר היום שלו, המוטיב שבגיננו מתאימה לו תווית הקיפוד, הוא עמידות על כך שהבנת החיים האנושיים כרוכה בהכרח בפענוח של משמעויות ובשרטוט של הבחנות־ערך, ובמערכתו נגד הדחף לנייטרליות ול"נקיות" אובייקטיבית־מדעית הוא מקבל על עצמו את הסיבוכים והקונפליקטים המאפיינים את ספירת המשמעות והערכים. לאמור, "הרעיון האחד והיחיד" הרודף את טיילור וה"שיגעון לדבר אחד" שלו שניהם מטפחים פרספקטיבה עשירה, מורכבת ורבת־קונפליקטים על החיים האנושיים.

ובכל זאת, יש במשחק הכינויים גם גרעין של אמת. אני מוצא שהמפתח להבנת המתח¹⁰⁸ בין הפלורליזם של ברלין ובין זה של טיילור מונח בדברים שאמרתי בפסקאות הקודמות. טיילור הוא תלמידו הנאמן של ברלין בהארת המצב האנושי כזירה של ריבוי ערכים מתנגשים (בחברה ובנפש), ובלשונו של טיילור, ריבוי של מקורות השראה; כמו ברלין גם הוא נאבק בעקביות בגישות מאחדות הרוצות לגזור את כל הטוב ובעל הערך מעיקרון יחיד, וכמוהו גם הוא לוחם בעד הגיוון

והריבוי של ערכים מתנגשים.¹⁰⁹ אבל לעמדה המדגישה את הריבוי והקונפליקט נשקפת סכנה שתיעשה שאננה כלפי הקונפליקט, שתקבל אותו כמעין גזירת גורל קדומה או נגזרת הכרחית של הטבע, שתקדש אותו בשם "המצב האנושי". הכרה במציאות כואבת של מאבקים וסתירות, תחת שתוליד תעצומות נפש להתמרה שלה, תתפקד כצרי לקשיי הקונפליקט וכתחליף לחתירה הנמרצת להקלת מכאוביו. בדמות זו, כמוכן, ה"הכרה במציאות האנושית" מבטאת מגמה מנוגדת למגמה מרכזית של העמדה הפלורליסטית – זו שואבת את כוחה מהרצון להגיע להבנה הדדית, והבנה הדדית היא יותר מראייה הדדית של טוב מוגדר אחד (שלי) כנגד טוב מוגדר אחר (שלך). טיילור הוא "משוגע לדבר אחד" בחתירתו להבנה הדדית, ותביעתו להכיר בריבוי מתנגש של מקורות השראה רתומה לחתירה זו כדיבוק, באופן אובססיבי.¹¹⁰ תביעתו להכיר במגוון ובקונפליקט היא נקודת משען חיונית לדחף הדיאלוגי שלו. "אני מסרב להכיר [במצב האקטואלי שלנו, כפי שמצייר אותו ברלין] כבמילה האחרונה. אני עדיין מאמין שאנו יכולים וחיבים להיאבק למען 'היפוך ערכים' (בהשאלה מן המונח הניטישיאני Umwertung), שיפלוס דרך לצורת חיים אינדיבידואלית וחברתית, שבה [התביעות המוסריות המנוגדות] תוכלנה לעלות בקנה אחד".¹¹¹ אם המצב האנושי האקטואלי מלא קונפליקטים, הכרת העובדה הזאת חיונית לדיאלוג; אבל הדיאלוג אינו רק הבנה הדדית אלא גם התמרה הדדית, חריגה מקיבעון. הוא נועד לאפשר לכל אחד מהמשוחחים לחפש את רבדיו הנסתרים של מקור ההשראה של האחר ולגלות אגב כך – והרי זה היינו הך – את רבדיו הנסתרים של מקור ההשראה שלו. מקור ההשראה של עמדתו של טיילור הוא אפוא – כך אני מציע – הטוב שמעבר לטובין המוגדרים; פְּנִיה לא לתיאור המצב האנושי אלא להתמרתו, והוא חורג בה אל מעבר למצב האנושי האקטואלי. תפיסה כזו של המצב האנושי היא מנייה וביה טיעון טרנסצנדנטלי – שלטעמי, כאמור לעיל, דינו תלוי ועומד – החותר לחשיפת אופקיו שמעבר לאנושי של האנושי.

הערות למבוא

1. מהדורה נוספת נדפסה בארצות-הברית ב־1992 בשם האתיקה של האותנטיות. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, Mass. and London: Harvard, 1992) (להלן האתיקה של האותנטיות). בהכנת המבוא נעזרתי בספרה של אָבִי, סקירה בהירה ותמציתית ועם זאת מקיפה (עד שנת 2000) של עבודתו של טיילור. בסוף ספרה יש רשימה ביבליוגרפית מפורטת של כתבי טיילור. R. Abbey, *Charles Taylor* (Teddington: Acumen, 2000) (להלן צ'רלס טיילור).
2. אף שיש הרואים בחשיפה כזו שירות דוב, טיילור עצמו אינו סבור כך, ולעניות דעתי הוא צודק. אחת ממשיותיו המוצהרות היא לחשוף את התשתיות הקיומיות של עמדות פילוסופיות מופשטות, גם כאשר הן מבוססות לכאורה על שיקולים נייטרליים ומדעיים, ואפילו כשהן מכחישות שיש להן תשתית כזו. שלא כפילוסופים פוסט־מודרניסטיים (למשל פוקו), טיילור אינו רואה בחשיפת התשתיות הקיומיות־רוחניות־ערכיות של עמדה ערעור עליה, ולפחות לא ערעור מניה וביה. מודעות עצמית לתשתית הערכית המפעמת בעמדה פילוסופית זו או אחרת מחייבת את המחזיקים בה ואת המתנגדים לה להרחיב את חוג מבטם גם לממד הזה של הדיון, אך בזאת הדיון אינו חדל להיות רציונלי; אדרבה, הרציונליות שלו נעשית עשירה יותר ועמוקה יותר.
3. המונח (הוובריאני) המקובל לתיאור תהליך זה הוא Die Entzauberung der Welt, ובאנגלית The disenchantment of the world. בספר שלפנינו תורגם המושג ל"הסרת הקסם מן העולם".
4. על המושג "איי־התאמה" בשימוש זה ראו גיאורג פרידריך הגל, הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, תרגום ירמיהו יובל (ירושלים: מאגנס, תשנ"ו), עמ' 220. לביאורו של טיילור למושג הגליאני מרכזי זה ראו Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, UK: Cambridge, 1975), p. 130ff.
5. מערכות המושגים של השפה היו "תחבירים קוסמיים במרחב הציבורי". זהו ניסוח שטיילור שואל מווסרמן. ראו להלן עמ' 65.
6. האבחנה הזאת קשורה בטבורה לתורת האישיות של טיילור, שאת יסודותיה הוא שואב מתורת האישיות של הפילוסוף היהודי־אמריקני הארי פרנקפורט, תוך שהוא נותן לה גוון משלו. במרכזה של תורה זו עומדת ההבחנה בין רמות שונות או סדרים שונים של רציות, בתוך הנפש. Charles Taylor, "What Is Human Agency?"

(1977), in Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, vol. i. (Cambridge, UK: Cambridge, 1985), p. 15ff.

לרציות דה־פקטו יש כמוֹבן תפקיד בהכרעותיו ובפעולותיו של האדם, דוגמת התפקיד שיש לרציותיה של חיה בהכוונת פעולותיה, אבל קומת האדם השלמה – מה שעושה אותו לא־ישויות (person) – מגולמת ביכולתו לעצב את רציותיו דה־פקטו באמצעות הכרעות מסדר גבוה יותר, ואלה חורגות עקרונית ומהותית מהנתון דה־פקטו. את ההכרעות האלה מדריכים אופקים של משמעות, הבחנות רבות־עוצמה של ערך, מקורות של השראה; ההכרעות אינן יכולות להיות המקור להם.

7. בין השאר, טיילור מפתח את הטיעון הזה בביקורת על סארטר, שאמר: "שומה עליך לבחור, או במילים אחרות – להמציא". ז'אן פול סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, תרגם י' גולומב (ירושלים: כרמל, 1988), עמ' 24–25.

8. מותר אפילו לומר שהוא מקנה מנשורת לאופקים הריאליים האלה של משמעות. בהיפוך־הציר שתיארתי לעיל כלול הרעיון, שאידיאלים מופשטים – כל עוד לא נתכוננו והתממשו בחיים אישיים קונקרטיים – הם תמיד סכמטיים, גולמיים וגסים. המימוש שלהם בחיים אישיים הוא תמיד יותר מתרגום או העתקה של תוכן ממדיום אחד (טהור, אידיאלי, נשגב) למדיום אחר (עכור, גשמי, נחות). אבל מה שמכריע בענייננו הוא, שהאידיאל וכוח המשיכה שלו אינם נגזרים מהכרעותיו של האינדיבידואל וערכם אינו גזור מערך עצמיותו שלו.

9. מקור המונח בקאנט, ועיקרה של המהפכה הפילוסופית שהוא חולל כרוך בהעמדת טיעונים טרנסצנדנטליים. מבט לאחור מגלה שרבים מהטיעונים הפילוסופיים מקדמת דנא היו טרנסצנדנטליים.

10. לטיעון כזה עשויה להיות גם תוצאה הפוכה – על יסוד הבהרה של השתמעויותיהם, טיעון טרנסצנדנטלי עלול לערער את "אמונותינו הבסיסיות ביותר" ולהדיח אותן ממעמד זה. כך או כך, הוא מחולל שינוי מערכות בהבנתנו העצמית ובהבנת העולם שלנו. וכך אומר טיילור: "איזה קנה מידה אחר למציאות יש לנו... מאשר אותם מונחים השופכים את האור הבהיר ביותר על חיינו, לאחרי התבוננות ביקורתית ולאחרי שתיקנו את הטעויות שהצלחנו לאתר?" ובהמשך: "איך עוד נקבע מהו אמיתי או אובייקטיבי, או חלק ממלאי הדברים בעולם, אם לא על ידי כך שנראה אילו תכונות או ישים או היבטים עלינו להניח בדיון וחשבון הטוב ביותר שלנו על דברים?" Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1989), pp. 57, 68 (להלן מקורות העצמי).

11. טיילור, מקורות העצמי, עמ' 3.

12. בכך הם ממשיכים (לעתים נגד רצונם ומיטב הכרתם) את המסורת הקרטזיאנית, שציירה לעצמה סובייקט חוץ־חברתי ואף חוץ־עולמי. טיילור חושף את עקבותיה של גישה זו גם בתיאוריות חברתיות אטומיסטיות, שלפיהן היחיד הוא ישות המספיקה לעצמה, וההתארגנות החברתית היא בשבילו רק אמצעי לקידום ענייניו.

13. והרי אלו "רעין דלא מתפרשין", שהרי אי־אפשר להפריד בין עצמיות ובין הבנה עצמית כשמדובר בחיה שעצם הווייתה היא פרשנות עצמית.

14. כאמור, הבנה עצמית מתימרת לפענח נכוחה את הרציונל שכבר מכתוב את כיוונם של החיים. פירוש הדבר הוא, שהיא פריזמה סובייקטיבית על ריאליה או־ביקטיבית של משמעויות.

George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago, 1934).

16. ההקדמה לספר Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, *Philosophical Papers*, vol. ii (Cambridge, UK.: Cambridge, 1985), p. 2 (להלן הפילוסופיה ומדעי האדם).

17. חלק מהגישות הנגועות במגמה זו (איני מתיימר לניטרליות בוויכוח) רוחחות עד עצם הימים האלה ומצויות בעין הסערה של ויכוחים עכשוויים, וחלקן (למשל פסיכולוגיה ביהביוריסטית) פסו ועברו מן העולם מכוח דינמיקה שחשפה את מגבלותיהן ואת אולת ידן. טיילור נאבק בהן כמעט חצי מאה, והוא משתבח בגילו, שבזכותו זכה לראותן גוססות ונעלמות; Charles Taylor, "Reply and Re-articulation," in J. Tully, ed., *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge, Mass.: Cambridge, 1994), p. 235 (להלן "תשובה").

18. אפילו באפיונה המופשט, תפיסה זו נוקטת עמדה בשאלה מה מניע תהליכים היסטוריים, ושוללת חלופות מכניסטיות ומטריאליסטיות שאינן מכירות בכוח הממשי־ריאלי של אידיאות. ספק אם יש גישה היסטורית כלשהי המתאימה לתיאור הזה; אבל יש גישות – המרקסיות למשל – שזה היה דימוין העצמי, והן הסתירו מעצמן את ממד המשמעות שבהצגת הדברים שלהן.

19. זוהי דוגמה שטיילור מביא במאמרו "הפרשנות ומדעי האדם": Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man" (1971), in Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. ii (Cambridge, UK.: Cambridge, 1985) p. 46.

20. גישה זו זכתה בהקשרים מסוימים לתווית "אינדיבידואליזם מתודולוגי". בהקשרה הסוציולוגי, התווית מציינת את ההשקפה שתופעות חברתיות רחבות חייבות להיות מוסברות כפועל יוצא של החלטותיהם של אינדיבידואלים, או כוונותיהם, או מניעיהם. בפילוסופיה של הלשון ובפילוסופיה של הרוח היא מציינת את ההשקפה שתכנים של הבעה מילולית ושל מחשבה חייבים להיות מוסברים באופן שאינו חורג מגבולות התודעה או המוח של הסובייקט המדבר או החושב. כפי שאני רומז, יש זיקה הדוקה בין אינדיבידואליזם מתודולוגי (על ריבוי פניו) ובין המגמה הנידונה בטקסט – המגמה לגזור את מדעי האדם לפי מידתם של מדעי הטבע – והיא הניסיון להיחלץ מאופק פרשני לאופק אובייקטיבינייטרלי. אם כן, ספק אם התווית "מתודולוגית" הולמת את הגישה.

21. כאמור, למגמה שטיילור יוצא נגדה יש גילויים שונים בתחומי דעת שונים, ו"דרישות הסף" שמעמידות תיאוריות בשדה ההשפעה של מגמה זו שונות מתחום לתחום.

22. בסופו של דבר הביקורת על המגמה האובייקטיביסטית-מדענית חושפת את ליקוייה גם בהבחרת "רוחם או תודעתם הסובייקטיבית של האנשים המעורבים": עצם הפענוח של תכני תודעה אינו יכול להיעשות בבידול מהאובייקטיביות החיצונית של חייו של החושב, והוא כרוך בפרשנות במובן שממנו האובייקטיביסטים רוצים להתרחק. ראו לעיל הערה 20.

23. בפיתוח התובנות האלה, טיילור הבחין בין משמעויות סובייקטיביות, שנהירות לפועל במודע ומתפקדות בתכנים של מחשבתו המפורשת, ובין משמעויות אובייקטיביות המגולמות במוסדות האובייקטיביים ואינן בהכרח נוכחות בתודעת הפועלים. גם כשהפרטים בקהילה חושבים עליהן במפורש, המוסד האובייקטיבי ומשמעותו קודמים לחשיבה המפורשת – אי אפשר להציג את השפה (שהיא הדוגמה הקלאסית למוסד אובייקטיבי המעוצב בשדה של משמעות) שבה מגיעים משוחחים להסכמה בעניין זה או אחר, כאילו הייתה היא עצמה עוד עניין שאליו מגיעים המשוחחים להסכמה. אדרבה, בלי שפה משותפת לא נוכל גם לחלוק זה על זה, והשפה המשותפת שלנו היא תשתית הכרחית למחשבותינו האינדיבידואליות, תהיה אשר תהיה מידת החפיפה ביניהן. טיילור העמיד מפה מושגית ענפה וערך רשת של הבחנות למיפוי הטריטוריה של משמעויות אובייקטיביות: משמעויות אינטרסובייקטיביות, משמעויות משותפות [common], ועוד. הן במגמה היסודית הן בפיתוחה בהקשר הלשוני, טיילור פוסע כאן בעקבות ויטגנשטיין.

24. גירף אסף כמה מביטויי הגנאי של טיילור בנוגע להשיגיה של הפרוגרמה המדעית הזאת: סטרייליים, עיוורים, אפויים למחצה, הרסניים, לאיסביריים להחריד.

C. Geertz, "The Strange Estrangement," in J. Tully, ed., *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge, Mass.: Cambridge, 1994), p. 83

25. אין להימלט מהאתוסים האלה – ומכאן אפיונם כ"מסגרות שאין להימלט מהן" – ובכל זאת הם מודחקים, שקופים; והצירוף מנגע את התיאוריות בסוג מסוים של אילמות, אטימות, באשר לעצמן. טיילור מכנה את הדבר הזה inarticulacy (טיילור, מקורות העצמי; ובספר זה), והמונח תורגם כאן "גמגום".

26. מונח שקבע מקום לעצמו כבר במאה התשע־עשרה לציון אופן ההבנה המיוחד שנדרש להבנת האדם הוא *Verstehen*, מבית מדרשו של הפילוסוף הגרמני וילהלם דילתי. בז'רגון העכשווי משתמשים במונח "פרשנות", והמונח נשתרש גם במסורת הפילוסופית האנגל־אמריקנית.

27. "טובין" הוא הריבוי של "טוב"; התואר "סובסטנטיביים" בא להבדיל מהתכונה הפורמלית של היות האדם עצמו בוחר בהם.

28. לתפיסה האטומיסטית יש לבושים אונטולוגיים־מטפיזיים ואפיסטמולוגיים בתחומי פילוסופיה רבים, וטיילור נאבק בפניה המרוכבת. היא אופיינית בדרכים ישירות ועקיפות למגמות הרדוקטיביות במדעי האדם ולמה שכיניתי לעיל "אינדיבידואליזם מתודולוגי". ניסוח ברור של תפיסה זו בהקשר הפוליטי מצוי בספרו של נז'יק אנרכיה, מדינה ואוטופיה; ביקורתו של טיילור עליו מופיעה במאמרו "אטומיזם". R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974); Charles Taylor (1979), "Atomism," reprinted in Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. ii (Cambridge, UK: Cambridge, 1985) (להלן בהתאמה אנרכיה, "אטומיזם").

29. בדוגמאות רבות אחרות, למעשה הקולקטיבי יש ערך מוסף במטבעות רגשיים והנעתיים: את התלהבותם של האוהדים למראה ניצחון קבוצתם מכוננת גם הכרתם ההדדית ברגשתם הקולקטיבית.

30. לעתים הטוב הקולקטיבי, המטרה המשותפת, הוא שמייצר את הצוותא הקולקטיבית, את ה"אנחנו".

31. סכנה כזו קיימת כמובן גם אם אין קושרים עצמיות בחירות, אלא מודים בפירוש שכדי לפקוח את עיני האינדיבידואל ל"עצמיותו העמוקה" יש לכפותו ולהגביל את חירותו. אולם ההכרה בקונפליקט בין עצמיות ובין חירות לכל הפחות מכריחה את מי ששני הערכים האלה יקרים ללבו לחשב את חשבונם של הרווח וההפסד.

32. העובדה שטיילור משחזר אופקים מודחקים של המסורת הליברלית עצמה מוציאה את טיילור מ"מחנה הקהילתנים", שנהוג להגדירו כמחנה המנוגד ל"מחנה הליברלים". כאן, כבהקשרים אחרים, טיילור יוצא – באמצעות גישת השחזור שלו והצפת קולות מודחקים רבים על פני המים – נגד דיכוטומיות מוכרות ופותח פתח לשילובים. Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1995), p. 221; טיילור, "תשובה", עמ' 250.

33. ראו למשל טיילור, "אטומיזם", עמ' 194.

34. צדק הוא מאשיות התפיסה הליברלית; וכפי שכבר אמר אריסטו, אין זה צודק להתייחס באופן שווה לבלתי שווים. ובהקשר זה אני מוסיף, גם אין זה צודק לא־להתייחס באופן שווה לבלתי שווים. אריסטו, פוליטיקה, ספר ג, חלק 9, 1280a11-1280a12.

35. מה שעומד כאן על הפרק הוא בראש ובראשונה מימוש עצמי, ערך שהדוגלים בחירות נגטיבית רוצים בפירוש (לכאורה) לנתקו ממושג החירות, כדי לשים גדר בפני עריצות המדינה ולפנות מקום לכל יחיד ויחיד לגבש בעצמו את תפיסת הטוב שלו וכך לממש את עצמו בעצמו. הטיעון חושף את המתח בין הרישא של עמדתם לסיפא שלה. הקפדה על תביעת החירות הנגטיבית – ההימנעות מהתערבות חיצונית בענייני הפרט – מסכנת את יכולתו של הפרט לממש את עצמו בעצמו.

36. ראו למשל נוזיק, אנרכיה. יש רגליים לסברה שהדרישה אינה ריאלי אפילו ביחס למדינה מינימלית, ועל כך ראו להלן בעמ' לא-לב.

37. טיילור גם מאמץ את העיקרון הליברלי היסודי (מבית מדרשו של לוק) שהמדינה צריכה להיות חילונית, דהיינו שמקור הסמכות שלה צריך להיות אורחיה, ולא רשות דתית. בשבח עקרון חילוניות המדינה הוא אומר שההפרדה מאפשרת את "החופש לבוא אל האלוהים מתוך עצמך או... להיות מונע רק בידי רוח הקודש, שקולה החרישי נשמע לעתים קרובות טוב יותר כשהרמקולים של הסמכות החמושה שותקים". Charles Taylor, "A Catholic Modernity?" in Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard, 2011), pp. 167-187 (להלן "מודרניות קתולית?").

יש להבחין בין העיקרון הזה (הנוגע למקור הסמכות) ובין עקרון הנייטרליות (הנוגע להתערבות המדינה בטיפוח תפיסות טוב ובאופי התרבותי), שנידון כאן.

38. תוצאה זו רצויה בעיני טיילור; בעיניו, העובדה שעקרון הנייטרליות של המדינה ימנע מן האזרחים את השימוש במוסדותיהם הפוליטיים לקידום טובין קולקטיביים לגיטימיים חושפת את הבעייתיות שבעקרון הנייטרליות.

39. עניינו של טיילור בסוגיה זו ותובנותיו מושפעים מאוד מניסונו כאזרח קוויבק (חבל ארץ בקנדה ואחת המדינות המרכיבות אותה). והותם התרבותית של מרבית אזרחי קוויבק היא צרפתית, ושאלת טיפוח השפה הצרפתית והתרבות הצרפתית, ושימורן אל מול השפה האנגלית והתרבות האנגלית-אמריקנית, מסעירה את הפוליטיקה הפנימית שם. חוקים שמטרתם חיזוק השפה והתרבות הצרפתית, כמו חוק המקצה מימון ציבורי לחינוך בשפה הצרפתית ולהוראתה, חוק המחייב חברות המעסיקות יותר מחמישים עובדים לנהל את ענייניהן בשפה הצרפתית, ועוד – עומדים במוקד של ויכוח ציבורי, שבו נבדקת בין השאר יכולתם להתיישב עם עקרונות ליברליים כגון הנייטרליות של המדינה.

40. מובן שלא רק הן; גם האימפריה הרומית והאימפריה האוסטריו-הונגרית היו רב־תרבותיות. על הסיבה שבגללה האתגר הזה – אתגר הפוליטיקה של הזהויות שנידון בפסקה זו – הוא אתגר מודרני, טיילור מדבר גם בספר זה (פרק ה).

Charles Taylor, *Multiculturalism* (Princeton: Princeton, 1994), par. 5. 41
(להלן רב־תרבותיות).

42. יש בזה פיתול מעניין בתולדות הרוח. שלא כמו הכבוד שהואצל לאדם בשל מעמדו החברתי או תפקידו בעת הקדם־מודרנית (באנגלית honor), הכבוד שהוא מבקש לעצמו בעידן המודרני מוענק לכל בני האדם בשווה (מה שאינו יכול להיות נכון לגבי honor, שאם הוא ניתן לכולם בשווה הוא אינו עוד honor) והוא מגיע לאדם מעצם היותו אדם ("כבוד האדם", באנגלית dignity). התביעה להכרה בשונות היא אוניברסלית כמובן זה שכל אדם תובע אותה; אך היא אינה אוניברסלית בזה שתוכנה אינו אוניברסלי – היא אינה תביעה להכרה במכנה המשותף לכל האינדיבידואלים אלא בייחודו של האינדיבידואל. ראו דברי טיילור בספר זה בעמ' 35.

43. את הצורך הזה ממחישה המחלוקת שנתגלעה בארצות־הברית בעניין תכנית הלימודים באוניברסיטאות. קבלו על כך שבקטגוריה של "יצירות המופת של התרבות" לומדים רק יצירות של תרבות המערב, ואילו הפסגות התרבותיות שאליהן הגיעו תרבויות אחרות אינן זוכות להכרה ואינן מיוצגות. את ההתנגדות לטענה זו ביטא בשנינות – או בגסות – הסופר היהודי־אמריקני סול בלו באמרו "מי הטולסטוי של זול? הפרוסט של פפואה? אשמה לקרוא אותו" (*New Yorker*).

(March 7, 1988). במחלוקת זו, טיילור נמנה כמוכח עם המצדדים בריבוי ומגוון (ולא רק מהטעם הנוכחי, אישוש זהותם של בנייהמיעוט; ראו להלן).

44. חשיבותו של מרכיב הזהות הקולקטיבית בזהותו של היחיד נבדלת כמוכח מאדם לאדם (וגם מתרבות לתרבות), אבל יש אנשים שאי-אפשר כלל "לנסר" את זהותם לשניים ולהפריד זה מזה את שני הממדים האלה בזהותם. לעובדה זו יש השלכות נוספות על אידיאל הנייטרליות של המדינה, מכיוונים נוספים (למשל: את ענייני המדינה מנהלים בני אדם, והממד הקולקטיבי בזהותם חייב להשפיע על החלטותיהם גם אם הם מנסים להיות נייטרליים).

45. הוספתי לעיל "הכרה בערכו כאינדיבידואל", כי ברור שההכרה ביהדותו מצדו של אנטישמי (או ההכרה שמכיר סקסיסט בנשיותה של אישה) לא תתרום להעצמתי (ולהעצמתה).

46. טיילור, רבתרבותיות, סעיף 5.

47. שם, עמ' 67.

48. הכרה אפריורית בערכה של תרבותהאחר כאשר היא צועדת יד ביד עם ההאשמה ששיפוט ערכי נמוך הוא תמיד פרי התנשאות תרבותית או הטיה קולוניאליסטית, ועם רלטיביזם; ובעומקו של דבר, היא אינה מכבדת את האחר באמת כפי מה שהוא.

49. בניגוד לתורות האמנה החברתית האטומיסטיות (הרואות את החברה כפרי התאגדותם של יחידים מוגמרים-כשהם לעצמם לצורך קידום ענייניהם), אריסטו סבור ש"האדם הוא מטבעו יצור חברתי". אריסטו, אתיקה מהדורת ניקומכוס, 1097b10, תרגם יוסף ג' ליבס (ירושלים: שוקן, תשמ"ה), עמ' 24.

50. Charles Taylor, "Legitimation Crisis?" (1981), in Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. ii (Cambridge, UK: Cambridge, 1985), pp. 248-288.

טיילור אינו חושש לכלול טוב זה בתוך תנאי החירות, אף שמההכללה משתמע – השתמעות אופיינית לתפיסות של חירות פוליטיבית – שאדם עלול לטעות בעניין היותו בן-חורין, ולסבור שהוא בן-חורין אף שלאמיתו של דבר אין הדבר כן.

51. טיילור סבור שאופיין האזרחי של החברות הדמוקרטיות המערביות המודרניות (כפי שהוא מתבטא במנגנוני החברה האזרחית המובנים בתוכן), מבחין אותן מחברות לאומניות פשיסטיות; הוא יוצא בזה נגד התפיסה השוללת כל צורה

של לאומיות בטענה שהיא שורש פורה ראש ולענה של שנאת הזר. Charles Taylor, "Religion in a Free Society," in J. Davison and O. Guinness, eds., *Articles of Faith* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1990), p. 98.

52. תסמונת זו מטרידה את המחשבה הפוליטית העכשווית והיא כלולה בדימוי הוובריאני "כלוב הברזל". ראו בעניין זה גם עמ' 7-8 ועמ' 85-92 בספר שלפנינו.

53. Charles Taylor, "Why Democracy Needs Patriotism," in *For Love of Country*, M. Nussbaum and J. Cohen, eds. (Boston: Beacon, 1996), pp. 119-121.

54. האחדה שהיא לגנאי, כמוכּוּן, עקב התקדימים המפּלצתיים של מדינת לאום במאה העשרים. ראו גם הערה 51 לעיל.

55. ראו למשל את הקדמתו של ג'ון רולס לספרו ליברליזם פוליטי, שבו הוא מתאר את השינוי שחל בתפיסתו מאז גרסתה המוקדמת בספרו תיאוריה של צדק. J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University, 1993), pp. xvi-xviii; J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap, 1971).

56. ראו למשל W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon, 1989), ch. 8.

57. למשל, שימורה של תרבות שמצויה בסכנת הכחדה יכול להיות עניינה של המדינה רק אם יש יחידים שתרבות זו היא בפועל בית גידולם והרקע הנחוץ למימוש תפיסותיה הטוב שלהם. שימורה של תרבות זו או אחרת כרקע נחוץ לגידולם של יחידים עתידיים שינקו ממנה את תפיסת הטוב שלהם – מפעל השואב את צידוקו מהכרת ערכה הסובסטנטיבי של התרבות הקוֹנְקְרֵטִית וממחויבות לתפיסת הטוב הסובסטנטיבי שלה – חורג מתחום אחריותה של המדינה ופוגם בעקרון הנייטרליות שלה.

58. Scientific (בניגוד ל-scientific, מדעי), שם גנאי לתפיסה הרואה במדע את חוות הכל ובעקרונותיו ההסבריים אמות מידה להסברים בכלל.

59. כפי שהדגשתי, הכרה ביחסיות היסטורית אינה רלטיביזם מוסרי, עמדה שטיילור דוחה מכל וכל.

60. טיילור אומר על חסידי התיאוריה שהם "מְנִי המכחישים (deniers) הנמרצים ביותר" (טיילור, "אטומיזם", עמ' 189).

61. לדעת טיילור, החשיבה על חירותו ושגשוגו של היחיד במונחי "זכויות הפרט", והחשיבה על זכויות הפרט כעל מסגרת נייטרלית שמחוץ למסגרת הוויכוח

הערכי, הביאה גם למשפטיזציה של התרבות הפוליטית. תפיסת הערך המסוימת שביסוד החשיבה על זכויות מודחקת ונשכחת: איננו זוכרים שהיא נשענת על המחשבה שהזכות היא קניינו של האינדיבידואל, והוא שתובע אותה; ושעצם המושג "זכות" מבטא את ערך האינדיבידואליזם. הדחיקה של תפיסת הערך הזאת הופכת את זכויות הפרט לקניינו המובן מאליו של הפרט ואת ההגנה עליהן למשימתם של משפטנים אנשי מקצוע. עירנות ליחסיותה של תפיסת הערך (במובן היחיד שלפיו היא אינה יחידה, ומתקיימת במתח עם אחרות), חושפת אותה להתמודדות מבורכת ופורייה עם תפיסות ערך אחרות, ומעודדת תרבות פוליטית של דיון רציונלי, ויכוח, שכנוע ופשרות. Charles Taylor, "The Dynamics of Democratic Exclusion," *Journal of Democracy* (October 1998), p. 155, ראו גם בספר שלפנינו, עמ' 87.

62. זוהי תזכורת לסלידתו של טיילור מרלטיביזם מוסרי. בתוך הדיון הרבי-תרבותי, כאמור בהערה 53, שאלת ערכה של תרבות קונקרטיית אינה מוכרעת אפריורית לחיוב ואינה מוגדרת אפריורית כשאלה ריקה שאין עליה תשובה אמיתית, והיא עניין לדיון האמפירי הרציונלי בשאלות של ערכים.

63. טיילור, "תשובה", עמ' 251.

64. מגמה זו יכולה ללבוש צורה רדוקטיבית-מוניסטית, שלפיה אפשר להעמיד את יקום הערכים כולו על ערכי היסוד של התפיסה הליברלית הצרה; והיא יכולה ללבוש צורה פלורליסטית, שלפיה ערכי היסוד הללו אינם ממצים את יקום הערכים כולו אך נהנים בתוכו מעמדה מיוחסת. לאמור, ערכי היסוד הליברליים מהווים מעין ליבה אוניברסלית – גרעין הסכמה משותף ותשתיתי – של תפיסות עולם נבדלות, שכל אחת מהן סופחת אליה טובין סובסטנטיביים ייחודיים לה. לאור זה, ה"קילוף" של התוספות השונות האלה (ההימנעות מנקיטת עמדה ביחס אליהן) חושף את גרעין ההסכמה המשותף. הפלורליזם של טיילור משמעו ההכרה בעובדה שאין ליבה כזאת: גם אם נמצא שיש חפיפה בין תפיסות עולם שונות בערך שהן נותנות לחיי אדם, למשל, בכל אחת מהן הערך הזה מתגוון באופן ייחודי, בהקשר האורגני של כל תפיסה ותפיסה (באשר לתפיסה האינדיבידואליסטית, גם ערכם של חיי אדם נובע בה ממושג הזכות. ראו לעיל הערה 61). ראו טיילור, "תשובה", עמ' 246-249, 251.

65. "מה שמן הראוי היה שיחלוף מן העולם... הוא האמונה שחברות מודרניות יכולות להתנהל על פי עיקרון יחיד" (עמ' 84). בתפיסתו הפלורליסטית, טיילור הוא תלמידו הנאמן של מורו ישעיהו ברלין (על אף כמה הבדלים בהשקפותיהם שאראה בהמשך). מוטיב ברליני יסודי, שחוזר גם אצל טיילור, הוא ההבחנה שגם אם נסיבות

החיים כופות עלינו להכריע ולבחור דרך פעולה מסוימת ולהעדיף ערך אחד על פני ערך אחר, וגם אם הכרעתנו נכונה, אנו משלמים מחיר ערכי-מוסרי (לכך תהיה כמובן השפעה על תחושתנו בהכרעות כאלה ועל מחויבותנו להמשיך לעמול על הקלת הקונפליקט). נבדלותם של הערכים אינה מרשה להטמיע אותם במשרעת-ערך יחידה, כך שכל הכרעה תהיה פשוט חישוב חשבונו של ערך יחיד, העדפה של יותר על פני פחות.

66. כפי שטיילור אומר, הוא גילה שהמערכה בדבר הצורך בגישה ייחודית להבנת האדם אינה מוטלת רק על כתפיהם של אבירי ההומניזם הלוחמים את מלחמתו בדרקונים. טיילור, "תשובה", עמ' 236.

67. בהצאתו "מודרניות קתולית?" טיילור אומר בפירוש שהעניינים שידון בהם (ענייני הבשורה הדתית) הם בראש מעייניו כבר עשרות שנים ועבודתו הפילוסופית משקפת אותם, אם כי "לא באותה צורה, מחמת טבעו של השיח הפילוסופי". בשיחה עם רונלד קיפרס על ספרו האחרון, נמצאים חילופי הדברים האלה:

קיפרס: אם מותר לי להשתעשע בהשערות, אני מניח שמה שקצת מרתיע את הקוראים הוא, שאף שעמדתיך נוכחות [גם] בעבודותיך הקודמות, בעידן חילוני אתה באמת יוצא החוצה הרבה יותר בחזקה, כלומר נותן תיאור "עבה" של השקפת העולם שלך.

טיילור: כן, זה באמת מטריד אותם.

טיילור, "מודרניות קתולית?" עמ' 167; R. Kuipers, Conversation with Charles Taylor (2008), at <http://www.theotherjournal.com/article.php?id=375> (להלן "שיחות").

68. Charles Taylor, *Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard, 2007) (להלן עידן חילוני).

69. שם, עמ' 25.

70. subtraction theories.

71. ה"אישיותודעת" יש לו כמובן זיקה מהותית לפומבי ולחברתי, ולשינויי התודעה יש מבוא וגם מוצא בשינויים חברתיים אובייקטיביים.

72. למעשה, גם המתודה הסוציולוגית המדענית-נייטרלית וגם התפיסה הליברלית הצרה שטיילור שולל הן פרחים בערוגה של תיאוריות ההפחתה שעליהן קצפו יוצא.

73. לברורה של טענה זו ולהצגתה כמדויק נחוצה הבחנה (וטיילור אכן מבחין) בין מובנים שונים של "חילונית".

74. מסיבה זו, הוגים חילוניים מרכזיים (למשל בלומנברג) מסתייגים מתיאור המודרניות במונחים של חילוניות ומתיאור תהליך התעצבותה כתהליך של חילון. מגמתם הפוכה מזו של טיילור: הסתייגותם אינה נובעת מהרצון להאיר את נימות העומק הדתיות המוסיפות להשתרג בעצמי המודרני, אלא מהרצון להבליט את שחרורו של העצמי המודרני מהספירה התיאולוגית-דתית. עצם התווית "חילון" גוררת את ההיסטוריון של המודרניות לזירה לא לו, לזירת הוויכוח התיאולוגית.

75. הרי את כל עיקרה של משנתו ה"מתודולוגית" ניתן להעמיד על התזה שהבנה היסטורית (והבנת האדם בכלל) היא פרשנות, שהיא אינה יכולה להתהדר בכתר של אובייקטיביות מדעית כמוכנס של מדעי הטבע ושל נייטרליות, שהיא מבטאת בהכרח ראייה ערכית של החוקר ועל כן חשופה לערעור ולתיקון מצד פרשנויות אחרות. על כן התפלאתי מעט על דברי טיילור (קיפרס, "שיחות"), שהתיאור שלו למגוון התופעות הוא "פנומנולוגיה", ועל כך שרק בפרק האחרון של ספרו הרשה לעצמו להצביע על מקומו שלו במפת העמדות שתיאר במהלך הספר ("לכל אורך הספר אני מתאר עמדות שונות מזו שלי. כך שבנקודה מסוימת מתאים לגלות היכן אני בסצנה שתיארת"). לטעמי – ובזאת אני תלמיד נאמן שלו – תיאור פנומנולוגי של מפת אפשרויות הוא עצמו יוצא ממקום מסוים במפה ומסגיר את מקומו בה, והרוצה לערער ממקומו האחר יבוא ויערער.

76. הוא מטעים את אופיו הטורנסצנדנטלי של הטיעון (וראו את הסכריי למושג "טיעון טורנסצנדנטלי" לעיל, עמ' יב-יג) בטיילור, מקורות הנצמתי, עמ' 342.

77. ויליאמס בכיקורתו על טיילור, מקורות הנצמתי; ריאן בכיקורתו על הספר שלפניכם. B. Williams, "Republican and Galilean," *New York Review of Books* (November 8, 1990), pp. 45-48; A. Rian, "Don't Think for Yourself Unless You Can," *New York Times* (September 27, 1992). להלן בהתאמה "רפובליקני וגלילי"; "אל תחשוב בעצמך אלא אם אתה מסוגל לכך".

78. ויליאמס, "רפובליקני וגלילי", עמ' 47.

79. ראו בפרט ירמיהו יובל, שפינוזה וכופרים אחרים (תל אביב: ספריית פועלים, 1988); ירמיהו יובל, מבוא לזמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני — מבט אנציקלופדי (ירושלים: כתר, 2007).

80. ייתכן שהם דורשים הגדרה, ולא הבהרה, וגם זו משימה קשה. לטעמי, רבים מהמשתמשים בהם אינם ערים לקושי המשימה.
81. ראו למשל טיילור, עידן חילוני, עמ' 652.
82. האתאיסטים החילוניים הקלאסיים שמייצגים עמדה זו אצל טיילור הם ניטשה וסארטר; היא מתבטאת גם בכמה מניסוחיו הפרדיגמטיים של יובל – קריאות הקרב שלו.
83. כלומר, כל עוד הטיעון מסתפק בביסוסו של ריאליזם מוסרי. אפשר לחשוב, אולי, שהודאה בקיומה של ריאליה מוסרית מחייבת תיאוריה מטפיזית (שתבאר את יחסה של הריאליה המוסרית לריאליה הטבעית ואת מקורה), וזו מצדה תערב חריגה באיזשהו מובן נוסף, "מטפיזי". ברעיון זה יש פנים לכאן ולכאן, ואני איני נוטה לקבלו.
84. הטיעון הטרונסצנדנטלי של טיילור נגד אימננטיות מהסוג הנידון כאן חושף את קרבתה המהותית לרלטיביזם. טיעון זה פועל באופן ישיר נגד פילוסופים שאינם תופסים עצמם כרלטיביסטים, וכוחו יפה גם נגד כאלה שתופסים את עצמם כרלטיביסטים, משום שהרלטיביזם עצמו הוא עמדה (ובכך הוא סותר את עצמו).
85. בספר זה הוא משתמש בביטוי "אנתרופוצנטריזם רדיקלי" (פרק ו).
86. אמנם לפעמים הוא משרבב להגדרת ההומניזם האקסקלוסיבי גם את האימננטיות במובן הקודם, דהיינו את האמונה בכוחו של האדם ליצור סדר מוסרי. ראו טיילור, עידן חילוני, עמ' 26-29 ועוד.
87. ראו גם טיילור, מקורות הנצמי, עמ' 102, 342.
88. אדרבה: היותם סביבה מיטיבה לחייהם של בני אדם היא עצמה נשענת על ערכם העצמי.
89. הומניזם לא־אקסקלוסיבי הוא רק גרסה אחת של חריגה מהומניזם אקסקלוסיבי. גרסה אחרת היא אנטי־הומניזם, וראו להלן.
90. שפות כאלה ממצעות כמובן גם את הרגישות המודרנית ההומניסטית.
91. בניסוח מחודד שהציע תומס נייגל להלך הרוח הזה, האפלטוני מיסודו: חיי אנוש אינם חשובים דיים, כדי שבני־אנוש יקדישו להם את חייהם. T. Nagel, "Aristotle on Eudaimonia" (1972), in A.O. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1980).

92. אריסטו, אתיקה מהדורת ניקומכוס, 1177b32, עמ' 253. בראשית הספר הוא אומר גם את ההפך, "הטוב שאליו מכוונים חיינו ומעשינו אינו אלא הטוב האנושי, הטוב שהתחקינו עליו היה האנושי, והאושר – אושר אנושי (שם), 1101a13, עמ' 36), והרבה קולמוסים נשברו בניסיון להבין את הסתירה.

93. ראו טיילור, "מודרניות קתולית?" עמ' 185-186.

94. ויקרא כו:ד, תהלים קכח:ג. מה שמוכיח שהנפש הדתית היא רבת־פנים, ואולי אין לדבר עליה בלשון יחיד, כעל "נפש דתית" אחת אחידה.

95. טיילור מוצא אנלוגיות לצורה זו, השכיחה בעיקר במסורות הדתיות המערביות, גם בבודהיזם ובדתות אחרות.

96. "השאר" כוללים תפיסות פשטניות (ועמומות) של התמדת הקיום הרגיל ב"מקום אחר" וכיוצא בזה. טיילור, שלא כמוני, נוהר בדבריו מהכחשת התפיסות האלה. ראו טיילור, "מודרניות קתולית?" עמ' 173.

97. הוא מאפיין את מחאתם כ"מרד מתוככי חוסר אמונה נגד בכורת החיים, לא בשם משהו שמעבר אלא בעצם רק מהתחושה של היות כלוא, ממועט־דמות על ידי ההכרה בבכורה זו". טיילור, "מודרניות קתולית?" עמ' 179. ראו גם הרחבותיו בטיילור, עידן חילוני, עמ' 369, 373, 660-665 ועוד.

98. טיילור מזהה בין שאר פירותיו הבאושים גם את הפשיזם ונוראותיו.

99. טיילור, "מודרניות קתולית?" עמ' 179.

100. אם כן, אין מדובר רק בחריגה מאגואיזם או בהרחבת חוג המבט לערכים מוגדרים נישאים יותר. "ייעשה רצונך" אינו ניתן להעמדה על 'הנח לבני אדם לשגשג'; "ההכרה בטרנסצנדנטי משמעה היקראות להתמרה של הזהות... להפקעה (decentering) רדיקלית של העצמי". טיילור, "מודרניות קתולית?" עמ' 173; למקבילה אצלנו ראו רבי נחמן מברסלב, שיחות הר"ן (ירושלים: משך הנחל, תשס"ב), אות ב-ג. הזיקה מתבקשת לאור תפיסת־העצמי של טיילור, שלפיה כל עיקרה של עצמיות הוא התייצבות במרחב המוסרי של הבחנות ערך (היות בעל הערכות חזקות).

101. "האם יש להבין, בסופו של דבר, את מה שאנו מנסים לבטא כתגובתנו האנושית למצבנו? או שמא חותר הביטוי שלנו להיות נאמן למשהו שמעבר לנו, שאינו ניתן להבנה רק במונחים של היענות אנושית?" Charles Taylor, *Human Agency and Language, Philosophical Papers*, vol. i (Cambridge, UK: Cambridge, 1985), p. 11.

102. נימות אלו מצויות בקונפליקט עם האמונה החדשה-יגשישנה בכוחו של האדם לתקן עולם במלכות שדי, לעצב בעצמו את עולמו לטוב, לארגן אותו ולמסטר אותו. בעידן המודרני, האידיאל של עיצוב עצמי וארגון עצמי התעצם מאוד בהיקפו הרעיוני וגם הוכיח את כוחו הלכה למעשה: היבט חשוב של המודרניות הוא התמרה הדרגתית של סדרי החברה והפיכתם לעומדים ברשות עצמם, כך שאינם צריכים להסתמך להצדקתם על מקור לגיטימציה ש"מעבר". לאידיאל הזה יש אפוא קבלות על הצלחותיו, אך יש גם קופות של שרצים מאחוריו, בדמותן של הפורענויות שהנדסה חברתית אוטופיסטית המיטה על האנושות.

103. בעניין זה הוא מזכיר את נכונותם של עובדי סעד לשהות שנים ארוכות באזורי מצוקה, בתנאים קשים, ואת המחיר הכבד ששילמו פעילים לזכויות אדם שנכלאו לחמש עשרה ועשרים שנה על פעילותם במדינות עריצות.

104. טיילור, "מודרניות קתולית?" סעיף 4; מקורות העצמי, עמ' 516; עידן חיילוני, עמ' 640 ואילך. טיילור מבחין בין טובין מסוגים שונים, ובראש המדרג עומדים טובין מן הסוג המתואר כאן, "טובין קונסטיטטיביים" (מקורות העצמי, עמ' 122, 307 ואילך, 534-533 ובהערה). אלה אינם מאפיינים דווקא את האמונה הדתית התיאוסטית (גם אידיאל הטוב של אפלטון נופלת בקטגוריה זו), ומה שמאפיין אותם הוא היותם כור שבו מותכות ההכרה, האהבה וההנעה של החורג אליהם (ומכאן הגוון הארוטי של החריגה). הם גם נמצאים "מעבר" או "מאחורי" טובין מפורטים יותר, ומעצימים את ההתמסרות אליהם.

105. ראו מקורות באָבי, צ'רלס טיילור, עמ' 51.

106. ויליאמס, "רפובליקני וגילי", עמ' 48.

107. ההקדמה לטיילור, הפילוסופיה ומדעי האדם, עמ' 2.

108. ואף המפתח להבנת המתחות. קשה להחמיץ את התרעומת המובלעת בדיוקן ההרמוניסטי של טיילור שברלין מציייר. J. Isaiah Berlin, "Introduction," in J. Tully, ed., *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge, Mass.: Cambridge, 1994), pp. 1-3

109. הוא גם עומד במפורש ובמודגש על כך שהקונפליקט טבוע בעצם המגוון של מיני הטוב ובדרישות שהם מפנים כלפי בני אדם, "דרישות שאי אפשר להם להתחמק מהן, ובה בעת הן אינן מתיישבות. אם הקונפליקט אינו מוחש, הרי זה משום שהסימפוטיות או האופקים שלנו צרים מדי, או שנפתינו להיות מרוצים בפתרונות-דמה" (טיילור, "תשובה", עמ' 213).

110. "זהו דבר עמוק מאוד בתוכנו וחלק מחיינו הרוחניים... יש לנו היכולת – מבלי לנטוש את עמדתנו המסוימת – לפתוח את עצמנו ולנסות להבין ולהרגיש בדרך אוהדת מדוע אנשים מחזיקים בעמדה שונה... ויש סוג מסוים של דיאלוג שבו שני הצדדים מנסים לעשות את זה, דיאלוג החורג מעבר למין התרועעות חברית... כשיש לך באמת תשוקה לדעת איך זה להיות האדם האחר ולחיות את סוג החיים הרוחניים שהוא חי", דברי טיילור אצל קיפרס, "שיחות".

111. טיילור, "תשובה", עמ' 214. ראו גם דבריו בטיילור, הפילוסופיה ומדעי האדם, עמ' 12: "דרך אחת להצבת השאלה הכללית [היא]: מה הן יכולותיה של התבונה המעשית? האם היא חסרת אונים לגמרי כשהיא עומדת מול ההבדלים היסודיים בהשקפות רוחניות, כמו זה שבין הזהות המעורטלת מגילומיה [תווית נוספת לעצמי המודרני המפוכח, בעל התבונה האינסטרומנטלית] ובין יריבותיה? או שמא יש, לפחות באופן עקרוני, דרך שבה תוכל שאלה מסוג זה להתברר באופן רציונלי? אני חש מחויבות רבת-עוצמה לדעה האחרונה".