

# החילון במבט מן החוץ

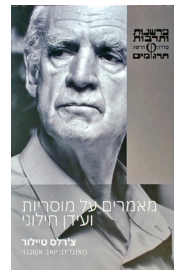
מה איבד המערב כתוצאה מהחילון, מה שאבה החילונית מהדת, וכיצד תרם החילון להשבת ימיה של הדת כקדם: הפילוסוף צ'רלס טיילור הופך על פניו את המובן-מאליו

## מאמרים על מוסריות ועידן חילוני

מאנגלית: יואב אשכנזי

צ'רלס טיילור

כרמל, תשפ"ד | 218 עמ'



## מתנאל בראלי

את סיומה של תקופת מילואים ארוכה ומורכבת חגגתי לאחרונה עם חבריי למילואים במסעדה בשרית משובחת. כמו תמיד באירועים מעין אלה, ה'דת' שבחבורה בירר אצל המלצר על פרטי הכשרות של המסעדה ומוצריה. כתמיד חייכו כולם לנוכח הסיטואציה המביכה. וכדרכו בקודש ניצל הקצין הבכיר את ההזדמנות לסנוט במשגיחי הכשרות והרבנים באמצעות הבדיחה הקבועה שלו על רב העיירה, שאסר על התושבים לחלץ את הסוס ששקע בביצה טובענית בעיצומה של שבת קודש. לאחר שגילו את אוזנו של הרב שהסוס התקוע הוא סוסו שלו, קימט הלה את מצחו, חשב קמעה ואמר: טוב, אז תמשכו את הסוס מהזנב – אבל עשו זאת לאט לאט!

בדיחה זו, וההקשר שבו נאמרה, מזקקת אינטואיציות ומוסכמות רווחות במבט ה'חילוני' השגור על ה'דת': ביקורת על הממסד הדתי המושחת והצבוע; זלזול בריטואלים דתיים, או בהקפדה הטרחנית על פרטיהם; ראיית ה'חילוני' את עצמו כמסמן הנורמה המקובלת, ואת ה'דתי' כחריגה מביכה ממנה; ובעיקר, חוסר הסבלנות (המחויך והגנינוח!) כלפי ההפרעה הדתית לחיי היום-יום. ההנאה הצרופה הנחוות בשיבת רעים משותפת לסעודה מופרעת על ידי אותו 'דתי' קפדן, שאינו מסוגל ליהנות יחד עם כולם בשובה ובנחת.

נזכרתי ברגעים ההם בקוראי באסופת מאמרים שיצאה לאחורונה בתרגום עברי תחת הכותרת "מאמרים על מוסריות ועידן חילוני", מאת הפילוסוף הקנדי צ'רלס טיילור. אינני בטוח שמאמרים אלה היו מתקבלים בעין יפה שם, בהמתנה לבשורת הבשר. קריאתם דורשת מידה נאה של כובד ראש והיכרות עם עולם אינטלקטואלי עשיר וסבוך. ובכל זאת אני בוחר לכתוב את מסת הביקורת הזאת כשנמענים ממשיים, מוכרים וקרובים – חבריי למילואים – נמצאים לנגד עיניי, ולהם היא מוקדשת. דומני שגם רבים אחרים עשויים למצוא עניין רב במחשבות של טיילור על העידן החילוני שאנו חיים בו.

## נשגב מבינתם

החילון הוא מאפיין בולט של העולם המודרני, בכך אין כל ספק. מרכזיותו, והשפעתו העצומה על תחומי דעת רחבים במדעי החברה, הפכו אותו למשקפיים ההכרתיים שדרכם נבחנות תופעות שונות בעולם. אלא שמתוך כך, משקפיים אלה עצמם חמקו עד לא מכבר מביקורת וניתוח. החילון עצמו נתפס כטבעי יותר לאדם המודרני, כברירת מחדל ניטרלית – בעוד העולם הדתי, שעליו הוא משקיף, הוא התופעה החריגה (בעולם המודרני) הטעונה הסבר, ניתוח ופרשנות. את סדר הדברים הזה מבקש טיילור להפוך: להניח את משקפי החילון על שולחן הניתוחים, ולעמוד על טיבו, על מקורותיו, ועל דימויי העומק שהוא מתבסס עליהם ומחזק אותם. בכך הוא מציב את עצמו כאחד ממוביליה הבולטים של מגמה אינטלקטואלית שהחלה לפרוח בראשית המאה הנוכחית, "לימודי חילון" או "ביקורת החילון". נציגים של מגמה זו זכו כבר להופיע על מדף הספרים העברי, בין בתרגום בין ביצירה מקורית. תרגום אסופת המאמרים שלפנינו הוא תרומה חשובה למדף זה.<sup>1</sup>

טיילור אינו מתיימר לראות את התופעה במשקפיים שקופים, ניטרליים. כקתולי אדוק הוא דמות אידאלית לניסוח נקודת המבט ההיסטורית, הפילוסופית והאתית-קיומית של ה'דתי' על רעהו ה'חילוני'.<sup>2</sup> את מהלך הניתוח השלם, המקיף והמעמיק של נקודת המבט הזאת הציג טיילור בספרו עב הכרס 'עידן חילוני';<sup>3</sup> ותמצות מוצלח שלו אפשר לקרוא במבוא המצוין לאסופת המאמרים הנוכחית שכתב המתרגם והעורך שלה, יואב אשכנזי. אוסף המאמרים המונח כעת לפנינו מורכב ברובו ממאמרים המציגים תמות מרכזיות בספר ומרחיבים ומדייקים נקודות שונות מתוכו.

את נקודת המוצא לדיון של טיילור אפשר להציג באמצעות השאלה הזאת: מה בעידן המודרני הוביל להערמת מכשולים על דרכה של האמונה הדתית? האם היו אלו דוגמות תאולוגיות שהופרכו, או שמא דווקא השאלות הפוליטיות – בדבר מקומה של הדת במרחב הפוליטי – הן שהובילו לדחיקת הדת בעולם המערבי? תשובה שגורה תטען שהדת איבדה מ'אמינותה' בעקבות ההתפתחות המדעית של ראשית העת החדשה. כלומר, לשיטה זו, האתגר המרכזי לאמונה הדתית היה דווקא המישור

ההכרתי – דהיינו, השאלה כיצד אנו יכולים להגיע לאמת על אודות העולם, האל והאדם. המהפכה המדעית סיפקה דרכים חדשות להגיע אל הידע – כאלו שלכל הפחות ייתרו את התשובות המסורתיות שנתנה הדת, אך גם הפריכו או הגחיכו אותן. נציגים עכשוויים לדרך מחשבה הם דמויות אתאיסטיות בולטות כגון סטיבן פינקר, או כגון "ארבעת הפרשים", מנהיגי האתאיזם החדש: סם האריס, ריצ'רד דוקינס, כריסטופר היצ'נס ודניאל דנט.

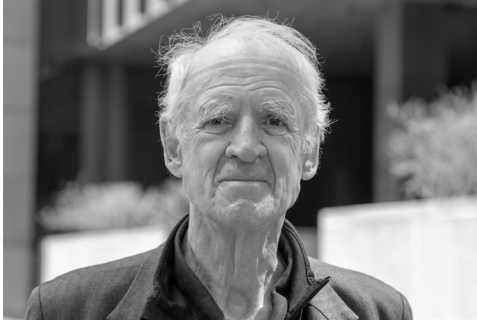
טיילור אומנם לא כופר לחלוטין ב"סיפור ההשכלתי המרכזי" הזה, כלשונו. אולם לדעתו "במודרניות המערבית היו המכשולים לאמונה בעיקר מוסריים ורוחניים, ולא דווקא אפיסטמיים" (עמ' 90). כלומר, המישור שבו התרחש השינוי המשמעותי ביותר במעבר למודרניות במערב היה דווקא המישור המוסרי, או הרוחני – ותמונת העולם שהציבה הדת ביחס לשאלות אלו היא שנהפכה לבלתי קבילה בעידן המודרני. טיילור מכוון בדברים אלו לנטישת העמדה הדתית-מסורתית שלפיה מרכז הכובד של הקיום האנושי צריך להיות מופנה לממד הטרונסצנדנטי של החיים: להכוונת המבט אל "מעבר לחיים" (עמ' 85). תחת זאת התפתחה תפיסה אימננטית שלפיה על האדם לדאוג בראש ובראשונה ל"חיים עצמם", דהיינו למניעת הסבל ולדחיקת רגלי המוות, לשגשוג האנושי עלי אדמות, לשיפור תנאי הקיום וליצירת חברה אנושית הוגנת, שוויונית וצודקת יותר, ועוד. הסוגייה המרכזית במעבר למודרניות איננה אפוא שאלה הכרתית – בדבר מקורות הידע והדרכים להגיע אליו – אלא שאלה מוסרית על אופי החיים האנושיים. לדברי טיילור, סביב הבדל זה נבנים המתח והמאבק המרכזיים שבין התרבות המודרנית למסורת הדתית שקדמה לה.

המאבק הזה יצר את מה שטיילור מכנה "אקלים פוסט-מהפכני"; רגישות מודרנית גבוהה לכל דיבור על תכלית החורגת מהקיום האנושי היום-יומי, הנתפס מעתה כמאיים על הראשוניות והקדימות של החיים האנושיים עלי אדמות. "מה שאובד, כתמיד, באקלים הפוסט-מהפכני הזה", מעיר טיילור, "הוא ניואנס מכריע":

לאתגור הקדימות והראשוניות יכולות להיות שתי משמעותיות. משמעות של יכולה להיות ניסיון להסיט הצלת חיים ומניעת סבל ממקומם כעניינה המרכזי של המדיניות, או שביכולתו לבטא את הטענה, או לפחות לפתוח את הדרך לתובנה, שלא רק החיים חשובים אלא שישנם דברים חשובים נוספים. (עמ' 90)

לטענת טיילור, הדתות ההיסטוריות שילבו – בדרכים שונות – את הדאגה לשגשוג האנושי ולממד הטרונסצנדנטי גם יחד; למעשה, הנטייה המודרנית להאשים את הדת בזניחת 'החיים עצמם' לטובת התמסרות אל 'מעבר לחיים' היא רק חזרה על ביקורת פנים-דתית שזרמים דתיים שונים השמיעו כלפי מגמות קיצוניות יותר בתוך המסורת הדתית ואימוצה לכדי ביקורת מקיפה וכוללנית יותר על הדת עצמה. לדבריו,

הייתה כאן ביקורת ארצית... שהוזה ושימשה כביקורת חילונית של הנצרות,



צ'רלס טיילור // צילום: Léa-Kim Châteauneuf

ולמעשה של הדת בכלל. משהו מאותה עמדה רטורית שאומץ על ידי רפורמטורים כנגד הנזירים והנזירות, נלקח על ידי מחלנים וחסרי אמונה, וכונן כנגד האמונה הנוצרית עצמה; אמונה שלכאורה מתנגדת לטוב האנושי הממשי והחשוני בשם תכלית גבוהה ופנטסטית לחלוטין, ושניסיון לממשה יכול להוביל רק לתסכול מהטוב הארצי הממשי, לסבל, לתשוקה למות, לדיכוי וכיוצא באלה. (עמ' 88)

טענה נקודתית זו היא חלק מתיאור רחב ועקרוני יותר שטווה טיילור. לדידו, גם הרגישות המוסרית המודרנית – הכוללת סימפטיה וסולידריות אוניברסלית החורגת בכל קנה מידה ממה שמקובל היה בעבר – היא בעלת שורשים נוצריים עמוקים, ועל כן נוכחת במידה בולטת וחסרת פרופורציות דווקא בעולם המערבי. באופן פרדוקסלי, טוען טיילור, "לעיתים קרובות התופעה נראית על ידי אלו המסורים לה ביותר כמונתנית בהכחשה של הטרנסצנדנציה" (עמ' 92).<sup>4</sup>

אבל עיקר עניינו של טיילור איננו נוקדנות היסטורית-פרשנית הממוקדת בניתוח תהליכים שאירעו בעבר, או במציאת סתירות פנימיות בקרב הומניסטים אתאיסטיים. לדידו, ההתכחשות לקיומו של "החלון הטרנסצנדנטי", או לכל הפחות לצורך האנושי בחלון זה, מחבלת גם במאמץ המודרני לעורר תנועות גלובליות של סימפטיה וסולידריות ולדאוג לשמירת הזכויות האוניברסליות הבלתי-מתונות. ובמילים אחרות: תמונת היסוד של התרבות המודרנית, החוששת עד אימה מפני אותו ממד טרנסצנדנטי, מסכנת את ההישגים החשובים ביותר של המודרנה עצמה.

חולשתה של רדיפת-הצדק החילונית נובעת מהשבריריות של משאבי המוטיבציה האנושית: מְפְנִיעוּתם להשפעה משתנה של תשומת לב תקשורתית; מניזילותם של רגשות סיפוק עצמי הנלווים לעשייה האלטרואיסטית; ומהשפעתן של אכזבות מחסרונותיהם הממשיים של בני האדם. לצד זאת, מלחמת הצדק הנוקבת ממקמת את כל הרוע "מחוצה לנו", וכך ממלאת את ה'לוחם' ברגשות זעם, שנאה, גינוי והוקעה. "ככל שחזקה יותר תחושת חוסר הצדק... כך עוצמתית יותר התבצרותו של דפוס זה. אנו נעשים מוקדים של שנאה..." (עמ' 99).

לעומת זאת, טיילור מאמין בסגולתם של משאבי האמונה הדתית (הנוצרית, יש לדייק; ונשוב לכך בהמשך) הזמינים למי שבוחר להיפתח כלפי הממד הטרנסצנדנטי. משאבים אלה מאפשרים לבסס ביתר יציבות ועמקות את השאיפות לשמירה על הזכויות האוניברסליות, ל"אישור החיים, צדק אוניברסלי ונדיבות" (עמ' 101). הם

עשויים לכוון את האדם אל עבר אהבה וחסד בלתי־מותנים; כאלה שערכם אינו תלוי רק בהצלחת המימוש המעשי שלהם. והם גם עשויים למלא אותו בענווה ובהכרה בצלם אלוהים שבכל אדם, ועל ידי כך למתן את הזעם היוקד בנו כלפי החולקים עלינו, כלפי אלה המעכבים אותנו מלפעול לגאולת העולם.<sup>5</sup>

## החילוניות ששחררה את הדת

מה שהמחשנו כרגע בנוגע למושגי הצדק המודרניים ויחסיהם עם האמונה הנוצרית, נכון גם לגבי הבנת הליך החילון עצמו. טיילור סבור שהחילון הוא התרחשות פנים־דתית, נוצרית במהותה, המביאה לידי מיצוי אחת מהתמות המרכזיות של התיאולוגיה הנוצרית. הוא כמובן אינו כופר בכך שחלק מרכזי במודרנה היה כרוך בשבירה ובפריצה של מבנים מסוימים של החיים הנוצריים; אולם לטענתו המבנים שנפרצו היו מבנים ייחודיים של הנצרות הימי־ביניימית שיצרו כפייה של עקרונות הנצרות והתאמה שלהם למסגרות חברתיות, התרבותיות והפוליטיות של ימי הביניים. ממילא, פריצתם אפשרה לעקרונות אמונה נוצריים עתיקים יותר – הכללים למשל שוויון, אוניברסליות וסובלנות – להופיע מחדש, בלבוש מודרני.

מאפיינים מודרניים בולטים, כמו הפרדת הדת מהמדינה, זכויות האדם הבלתי־מותנות, הדגשת החירות והבחירה החופשית של האדם, ויצירת שוק חופשי של שירותים, סחורות, דעות ואמונות – כל אלה משקפים לפי טיילור פירות של התרחשות פנים־דתית שהפכה את העולם כולו לנוצרי, ללא ידיעתו. מי שאינו אָמון על תובנות "ביקורת החילון" עשוי להיות מופתע מעמדה זו, מכיוון שהיא חותרת תחת המבט הרווח הרואה במודרנה בכלל, ובחילון בפרט, תופעות המתכוננות על בסיס דחייה של הדת הנוצרית; מבט שנטוע עמוק גם בהיסטוריוגרפיה של העידן המודרני.

במובן הזה טיילור 'מודה' שהנצרות הקתולית הביניימית שגתה בדרך פירושה לבשורה הנוצרית הדתית; ושהתעקשותה על ריכוזיות תאולוגית ועל מלחמה בגיוון ובפלורליזם הדתי הייתה בעוכריה. הניסיון להתאים אל ראיית העולם הקתולית תרבויות ואומות אחרות "מחלל את דרישותיה של הקתוליות", ומבטא הליכה אחר "פיתוי היסטורי גדול... ללכת ישר אל החדגוניות... להפוך מספר גדול ככל האפשר של אנשים ל'קתולים טובים'" (עמ' 79). ההכרה בכך – וההכאה על חטא – ממלאת את ה'דתי' ענווה כלפי ה'חילוני'. שכן מאבקו של ה'חילוני' בקשר הגורדי שבין הכנסייה לפוליטיקה שחרר את ה'דתי' לממש את הבשורה המקורית שלו בטהרתה.

בשל כך טיילור מקבל כמה עקרונות 'חילוניים', ורואה אותם כהכרחיים גם מנקודת מבטו ה'דתי': איסור על כפייה דתית, ושמירה על חופש הפולחן; מתן שוויון למגוון האמונות והעמדות של בני האדם; מתן משקל שווה לכל אחת מהעמדות הללו בקביעת הזהות הפוליטית והחברתית של המדינה; ושמירה על יחסים הרמוניים בין

תומכי דתות והשקפות עולם שונות. אולם, בשונה מפילוסופים פוליטיים כמו ג'ון רולס ויורגן הברמאס, שטיילור מתפלמס איתם במפורש – הוא איננו סבור שיש לאסור באורח גורף שימוש בטיעונים דתיים בשיח הפוליטי. מה שחשוב מבחינת טיילור הוא אפשרות הגיוון הדתי, ויצירת שוויון בין קבוצות דתיות שונות לבין תפיסות 'טוב' דתיות לכאלו שאינן דתיות.<sup>6</sup>

תפיסה זו עולה בקנה אחד עם הדגש של טיילור בספרו 'עידן חילוני' על כך שהשינוי המהפכני שחל במודרנה לא היה המעבר מאמונה דתית לחוסר־אמונה, אלא שינוי בתנאי האמונה. דהיינו: אם בעבר האמונה הדתית הייתה חלק מהמובן־מאליו של העולם, מעין עובדה העומדת ברקע תמונת העולם – הרי כיום האמונה הדתית היא עוד עמדה אחת מני רבות. החיים הדתיים הם עוד אופציית קיום, ובהקשרים רבים האמונה והחיים הדתיים דורשים הכרעה מודעת, תוך התמודדות עם ספקות וערעורים. ממילא, העולם ה"מחולן" שבו מתעניין טיילור איננו עולם שכולו אתאיסטים (העולם, כידוע, איננו כזה) – אלא עולם שבו גם מאמינים וגם אתאיסטים שותפים לתמונת רקע מגוונת ופלורליסטית, שבה האמונה הדתית איננה רכיב הכרחי ומובן מאליו של הקיום האנושי. כלומר, לא חוסר־אמונה הוא המאפיין את העידן החילוני, כי אם גיוון: גיוון בעמדות דתיות, וגיוון בתפיסות־טוב באופן כללי. דברים דומים כתב הסוציולוג פיטר ברגר, לאחר שעבר תפנית אינטלקטואלית של ממש בהבנתו את תופעת החילון:

מודרניות אינה תהליך מחלן מעצם טבעה, הגם שזו הייתה השפעתה במקרים מסוימים. אני סבור שהטעות הזאת נובעת מבלבול בין מושגים: אם יש למודרניות תוצאה בלתי נמנעת, אין היא החילון דווקא כי אם הריבוי. המודרניות יוצרת שפע הולך וגדל של דעות, ערכים והשקפות עולם בתוך חברה מסוימת. הריבוי הזה אכן מציב אתגר בפני כל המסורות הדתיות, הנאלצות להתמודד עם עובדת קיומם של "אחרים" – ולא בארץ רחוקה אלא ממש על מפתן ביתן.<sup>7</sup>

בנקודה זו כדאי להעיר כי השאלה בדבר הולדת המודרנה – האם זו אכן תופעה חדשה לחלוטין, כפי שחלק ממקדמיה רצו להאמין ("נאורות היא יציאת האדם מחוסר־בגרותו, שהוא עצמו אשם בו", כתב קאנט), או שמא לבוש חדש למסורות חשיבה ותשתיות תרבותיות שקדמו לה ("כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תאולוגיים מחולנים", כמאמר שמיט) – היא שאלה שמלווה את ההיסטוריה האינטלקטואלית במערב זה תקופה ארוכה. התקפותיו של ניטשה על מקורות התודעה המודרנית, כמו גם מחקריו של מקס ובר על מקורות הרציונליות המודרנית, הן דוגמאות מובהקות לכך, אך היריעה עוד רחבה מהן הרבה יותר. במובן הזה חבל שהטקסט של טיילור פחות פולמוסני מכפי שהיה יכול להיות, ומכפי שמוטב היה.

כך למשל מעניין היה לחשוב היכן טיילור מתמקם אל מול התזה של הנס בלומנברג

בספרו 'הלגיטימציה של הזמן המודרני' (1966), שביקשה להתרחק ממושג ה'חילון' כקטגוריה מרכזית להבנת השינוי של העולם המודרני, אך גם לחדד את ממדי השינוי והחידוש שבעולם זה. תמוה גם שנעדרת מן הדין וחשבון של טיילור חשיבה על המודרנה כתופעה שיש לה שורשים בתרבות היוונית והרומית (כמו למשל מושגים פוליטיים של דמוקרטיה ורפובליקניזם, מבנים ומושגים משפטיים המגיעים מעולם המשפט הרומי, לצד השפעות אסתטיות, אדריכליות, ספרותיות ועוד). נראה שאלו המקומות שבהם הפרויקט של טיילור – מרשים ככל שיהיה, והוא אכן כזה – נדמה ככוללני מדי, ומשום כך אף פחות משכנע.

## למצוא את אשר אנד

הקורא את מאמרי הספר יגלה כי טיילור מעניק משקל רב לשאלה מהי "תמונת העולם" שבה אווזים בני האדם – שעומדת כרקע תשתיתי לניסוח המפורש של טענותיהם ותפיסותיהם. לידו, בני האדם מנסחים את עמדותיהם ואמונותיהם על בסיס של דימויי רקע חזקים, עמוקים ומשפיעים – ולא דווקא מתוך דין ודברים תבוני טהור, מופשט ורציונלי (על כך ראו במאמרו "התבונה לבדה"). סיפורי-העל הללו שימשו מטרה לחיזיהם של הוגים ביקורתיים רבים, שנטו לראות אותם כתוצרים של הבניה חברתית וכרחוקים מהמציאות הממשית; אולם לדעת טיילור דימויי הרקע האלו הם חלק מתנאי הקיום האנושי, ואי אפשר להבין את עצמנו בלי להישען על אותם מבני עומק.

כך למשל, חלק מהמדומיין המערבי המודרני כולל תמונה מסוימת שהתעצבה בתקופת הנאורות. תמונה הכוללת הבנה ספציפית מהי ה'תבונה', מה נחשב לאנושי, למוסרי ולצודק מבחינה פוליטית. תמונה זו מנחה את עולם המחשבה ואת הטיעונים המודרניים על סוגיות אלו:

ברגע שאנו ממוצבים היטב בתוך המדומיין החברתי, הוא נראה כיחיד האפשרי ובעל המובן. אחרי הכול, האם לא כולנו אינדיבידואלים? האם איננו מתחברים יחד לכדי חברה למען טובתנו ההדדית? כיצד למוד את החיים החברתיים אחרת? (עמ' 186)

העברת "תמונת העולם" הזאת תחת שבט הביקורת חיונית לחשיפת הכשלים השורשיים בחשיבה המודרנית, ומאפשרת ערעור על ראיית העולם המודרני כניטרלית ומובנת מאליה; כאילו זו נשארה לאחר שהצלחנו 'להשיל' מעלינו את כל קליפות האמונות הקדומות שמנעו בעדנו מלהבחין באור האמיתי. תפיסה מעין זו הייתה נחלתם של הוגים בולטים שעיצבו את דרך מחשבתנו כיום על מיום המודרנה, כמו אוגוסט קונט או אמיל דורקהיים. אליהם מרמז טיילור בפסקה הבאה:

העיקרון המודרני נראה לנו כה ברור מאלי – האין אנו מטבענו ובמהותנו יחידים?

– שאנו מתפתים על ידי הסבר "מפחיתני" של עליית המודרנה. כל שנדרש לנו היה לשחרר עצמנו מהאופקים הישנים, ולכן המשגת הסדר של התועלת ההדדית נשארת האפשרות הברורה היחידה... אינדיבידואלים ותועלת הדדית הם רעיונות ברורים מאליהם הנשארים אחרי שקוצצו הדת והמטפיסיקה הישנות... כשהמדומיין הזה התחבר לחברות עם כוח חסר תקדים בהיסטוריה האנושית, נראה בלתי אפשרי ומטורף לנסות להתנגד. (עמ' 187)

עובדה זו מסבירה את הפרספקטיבה הרחבה של טיילור בהתבוננו בקיום האנושי, ובעולם המודרני בפרט. לשם כך הוא מגייס את המושגים והתבוננות של תחומי דעת רחבים כגון אנתרופולוגיה וסוציולוגיה, ומרחיק עדותו עד לאלף הראשון לפנה"ס, "עידן הציר", במונחו של קרל יאספרס. בעת ההיא התרחשה מהפכה דתית, פילוסופית ורוחנית, שבאה לידי ביטוי במקומות שונים בעולם ובתנועות שונות זו מזו: הנביאים המקראיים והפילוסופיים היווניים, בודהיזם וקונפוציוניזם, ועוד. את עקבותיה של מהפכה זו מוצא טיילור בתהליכים מודרניים מורכבים, כמו למשל סביב המושג המוכר של "הסרת הקסם מן העולם" – הפיכתו של העולם מיקום חי, תוסס ובעל ישויות שונות המקיימות יחסים שונים עם האדם, לעולם מכניסטי, מנוכר ויבש, שאל מולו עומד האדם כסובייקט סגור ואוטונומי. תהליכים אלה יוצרים תמונות רקע ודימויי עולם שעל בסיסם יכול טיילור להנהיר את העולם המודרני כשיאו של רצף היסטורי ארוך-שנים, המביא לכדי מיצוי את המגמות הרוחניות והתרבותיות הללו.

במאמר "הסרת הקדם והיקסמות מחדש" טיילור צועד צעד נוסף, ומבקש לדון בשאלה האם ניתן להשיב לעולם את הקסם שהוסר; האם גם כיום, כשאנו מודעים היטב לתפיסות המדעיות המתקדמות בנוגע ליקום ולתהליכים המטריאליים שיצרו אותו ואשר פועלים במסגרתו, ניתן 'לטעון' מחדש את העולם בהיבטים רוחניים ממשיים, ויותר מכך – במשמעות? שאלת המשמעות היא שמעסיקה את טיילור בהקשר הזה:

העניין בהקסמה מחדש יכול להיות מנוסח באופן זה: איזה מובן ביכולתנו להעניק לרעיון שהטבע או היקום המקיף אותו הוא מוקדן של משמעויות אנושיות שהן "אובייקטיביות", במובן שאינן רק מושלכות באופן שרירותי באמצעות בחירות או תשוקות מקריות אחרי שעזבנו את עולם הרוחות ואת האמונה בשרשרת ההווה הגדולה? (עמ' 119)

כלומר, ההשלכה המיידית של שאלת הקסם של העולם נוגעת למעשה לשאלות אתיות וקיומיות של החיים האנושיים: האם העולם האתי, או האסתטי, הוא עולם שמתחיל ונגמר בתוך האדם פנימה (וכאן יש צורך כמובן למקם זאת באופן מדויק יותר: בתבונתו, ברגשותיו המוסריים, וכו') – או שמא שדה המשמעויות העשיר נוכח גם בדברים עצמם, בעולם עצמו?



השלכות אלו של תפיסת העולם המודרנית הוצגו בהריפות כבר בתקופות מוקדמות יותר, כמו למשל ברומנטיקה. אך ייחודו של טיילור בהקשר הזה הוא בניסיון לענות עליהן גם לנוכח תאוריות מטריאליסטיות עדכניות יותר, כגון אלו המציעות הסברים סוציוביולוגיים רדוקטיביסטיים להתנהגות האנושית (ע"ע "הגן האנוכי" של דוקינס). טיילור מאמין שגם תיאוריות מדעיות כמו תורת האבולוציה או המפץ הגדול מותירות לאדם המודרני מקום לחוות את העולם כמרחב מסתורי וקסום, ולהישאר בתודעה של פליאה אל מול מורכבות החיים. בהקשר הזה, טענתו צנועה יחסית. הוא אינו סבור שניתן לשלול לחלוטין את תוקפה של ראיית העולם (ובעיקר: ראיית האדם) הרדוקציוניסטית והמטריאליסטית. תחת זאת, הוא מבקש להראות את האפשרות להכיר – גם במסגרת התאוריות המדעיות העדכניות – את הטבע, האדם והעולם כבעלי ממד החורג מההסבר המכני המצומצם.

טיילור מנהל דיון מושכל, מפוכח ונינוח על חסרונותיו והאובדן של העולם המודרני, המחולק. אולם עמדתו ייחודית בכך שהוא איננו מבקש באופן ריאקציונרי לשוב אל עבר דתי, קהילתי וקיומי שחלף, כפי שמבקשים לדעתו מבקרי מודרניות עכשוויים אחרים, דוגמת אלסדייר מקינטאיר (אם כי דומני שמקינטאיר עצמו היה מסתייג בנחרצות מהתייג שמציע לו טיילור). להבדיל מהם, טיילור מבקש לטוות עמדה "עדינה ושונה יותר של הדברים", הרואה את הנאורות כ"קשורה בהישגים חשובים", ומבקשת להיענות לאתגר הבא: "מה עלינו לעשות כדי להשיב משהו ממה שאבד לנו, ללא ויתור על ההישגים?" (עמ' 170).

כך למשל הוא מציע לתאר את התחושה של האדם הדתי כלפי העולם – שאינה מתנערת מהישגי המדע המודרני:

זהו המקום שבו יחוש אדם דתי בקלות תחושת מסתורין. לעיתים קרובות מבקשים מטריאליסטים לדחות תחושה זו; התקדמות המדע אינה מכירה בשום מסתורין, רק במבוכות זמניות. אולם למרות זאת, המובן שבו משתרעים שורשיהם של חיינו מלאי המחשבה והרגש אל תוך מערכת בעלת עומקים שמעבר ליכולת הדמיון, שהמודעות יכולה להופיע מתוך כל זה, ממלאה אותם ביראה. (עמ' 122)

## אל יער המידות

דיונים אלו מובילים אותנו לעסוק במאמר הפותח את האסופה – "הפילוסופיה המוסרית של אייריס מרדוק"<sup>8</sup>.

כפי שראינו, אחת ההבחנות הבסיסיות בין העידן החילוני לעידן הדתי קשורה אליבא דטיילור לאופקי המשמעות של הקיום האנושי, הנמתחים בין דאגה ל"חיי היום-יום" ובין שאיפה להתרוממות אל "מעבר לחיים". ציר מחלוקת זה חוזר גם את פילוסופיית המוסר המודרנית, לפחות זו המקובלת בעולם הפילוסופיה האנליטית האנגלוסקסי.

בעולם זה ניתן לומר (במידה רבה של הכללה וחוסר דיוק) שהשאלה המרכזית שבה יש לדון, מנקודת מבט פילוסופית, היא שאלת הפעולה המחייבת: מהם השיקולים שצריכים להנחות את האדם המוסרי בהיתקלו בדילמה מעשית כלשהי.<sup>9</sup> לצד זאת, ישנה מגמה (שכבר איננה כה צעירה בשנים) להרחיב את מוטת כנפיו של הדיון המוסרי משאלות של חובה מוסרית, הממוקדות בפעולה, אל עבר שאלות רחבות יותר של מהם החיים הטובים, 'הטוב', או המידה הטובה. רבים מהפילוסופים המשתייכים למגמה זו פונים אל פילוסופיית המוסר של אריסטו, ומבקשים להחיות בעידן המודרני גרסה מעודכנת שלה.<sup>10</sup>

את המגמה הזאת מתאר טיילור בשפה ציורית כ"יציאה ממכלאה צרה לשדה מרעה רחב יותר" (עמ' 27). אולם, המחשבה המוסרית של אייריס מרדוק מתאפיינת בצעידה של צעד אחד נוסף קדימה; "מרדוק שחררה אותנו", כותב טיילור, "לא רק לשדות המרעה הרחבים של האתיקה אלא גם מעבר להם אל היערות הכמעט לא מתוירים של הבלתי מותנה" (עמ' 37). דימוי הכניסה ליער נועד לאפיין פילוסופיית מוסר המכירה בעובדה "שהחיים אינם כל הסיפור", וקוראת לאדם להרים את מבטו אל מעבר להם. זוהי קריאה לפתיחות אנושית אל ממדים החורגים מהקיום האנושי עצמו. במובן הזה גם ה"שדה" האתי עשוי להפוך ל"מכלאה" הכוללת ומכחישה את הנטייה האנושית התשתיתית הזאת; ולהוביל לעוינות אינטואיטיבית כלפי "שוכני היער".

כפי שטיילור עצמו מודה, קשה לדבר באופן ברור, אנליטי ומפורש על שביליו של היער. "היער אינו מתויר. או נכון יותר, ישנם שבילים ישנים; הם מופיעים במפות שהעבירו לנו. אבל כשאתה מגיע לשם קשה למוצאם" (עמ' 41). מאפיין עמום זה של הממד שמעבר – הבא לידי ביטוי מופגן במעבר לשפת הדימויים הציורית – נידון לשלילה בעיניו של האדם המודרני, המבקש למצוא בפילוסופיית המוסר פרוצדורות החלטה מוגדרות, ברורות וניתנות לניתוח. אולם זהו חלק מהצמצום המודרני שאותו בדיוק מבקר טיילור – משום שלמעשה, חלקים לא מבוטלים מהדילמות המוסריות והאתיות המונחות לפתחנו קשורים, מיניה וביה, בהקשרים מורכבים שאינם ניתנים להעמדה או לרדוקציה למרכיבים אנליטיים בהירים. הדרך לענות עליהם עוברת בהכרח בתפיסת טוב "שרובה לא מנוסחת בבהירות", ושיניתת להעברה ולהנחלה לדורות הבאים באמצעי הבעה מגוונים, שאינם פילוסופיים בהכרח – כמו סיפורי מופת, נרטיבים מוסריים ועוד. כזאת היא גם כתיבתה של אייריס מרדוק, המשלבת בין הפילוסופי לפואטי, בין כובעה הפילוסופי לכובעה הספרותי – ומערערת למעשה על ההבחנות החדות שבין ז'אנרים וכובעים אלו.<sup>11</sup>

גם בהקשר המוסרי מבקש אפוא טיילור לפרוץ פרצות בחומות הבלתי נראות של המדומיין המודרני, שהפכו את היער' עצמו ל'בלתי נראה'. בעקבות מרדוק – ובדרכו שלו – הוא מעודד את האדם המודרני להעז ולהיכנס אל נתיבי היער, גם אם אלו לא

מוכרים, ולא נחקרו די הצורך בעידן שלנו.

## מבט אחר, יהודי

כפי שרמזתי בראשית דבריי, אינני משוכנע שחבריי למילואים היו באים על סיפוקם כתוצאה מהקריאה ומהעיון הקפדני בספר זה, אך לא רק בשל העדר שייכות לקהילת הקוראים שטיילור מייעד את דיוניו אליה. מלאכת התרגום והרקת התוכן מהשפה האנגלית אל השפה העברית נעשתה אומנם במלואה בספר שלפנינו. אולם, גשרים נוספים יש למתוח בין הגדה של טיילור – הנוצרי, הקתולי – לבין זו שלנו. כאמור, טיילור חושב על הפרויקט החילוני המודרני מתוך נקודת המבט הדתית, וזאת נקודת העוצמה של הספר – אך הוא עושה זאת מבעד למשקפיים נוצריים לעילא. הפרויקט המודרני מוצג לפנינו כמימוש של מגמות דתיות-נוצריות עתיקות ועמוקות, וכמהלך דיאלקטי המשלב דחייה של תצורה ימי-ביניימית של הנצרות יחד עם הגשמה של מאוויים נוצריים תשתיתיים וראשוניים.

בהקשר הזה, למשל, בירור כשרות המסעדה בחגיגת סיום המילואים עשוי אומנם להדגים היטב את המתח שבין "אישור חיי היום-יום" המודרניים לבין השאיפה הדתית להתמיר חיים אלה לעבר ממד שחורג מהם; כזכור, טיילור מזהה את המתח הזה כמתח פנים-דתי. אולם, אם נתבונן על האירוע בהקשר של חשיבות הממד המעשי, הריטואלי, בחיים הדתיים – כלומר בהקשר של עולם ה'הלכה' – כי אז ניתקל במורכבות חילונית-יהודית אחרת, המרמזת על כך שהחילון היהודי איננו זהה בהכרח לחילון המערבי, הנוצרי, ונושא מורכבויות וקונפליקטים ייחודיים משלו. כך גם בנוגע לשאיפות הצדק האוניברסלי, המגולמות בתפיסת הזכויות הבלתי-מותנות. לטיילור הן משקפות את מימוש ה'בשורה'; אך אצל היהודי, שאחד ממוקדי הזהות המובחנת שלו מהנוצרי יושב על המתח שבין אוניברסליות לפרטיקולריות, ייתכן שהן נתפסות באופן שונה, ומרכזי הרבה פחות, מאשר רעהו הנוצרי. ולבסוף, גם מארג היחסים המורכבים שבין הדת לבין הכוח הפוליטי – שאת התצורה הימית ביניימית ששילבה ביניהם באופן הדוק טיילור מזהה כסטייה מהדוקטרינה הנוצרית המקורית – נושא תמונה שונה לחלוטין עבור היהודי, שסיפורי המקרא והראשית שלו מכילים מרכיבים פוליטיים מובהקים; וכפי שניסח זאת שפינוזה:

בממלכה הזאת משפט המדינה והדת... היו דבר אחד שעניינו אחד. כלומר, עיקרי הדת לא היו לימודים אלא משפטים ומצוות, יראת שמים נחשבה לצדק, פריקת עול שמים לפשע ועוול. מי שבגד בדת חדל מהיות אזרח, ועל שום כך בלבד נחשב אויב, ומי שמסר נפשו על הדת היה חשוב כמי שמסר נפשו על המולדת.<sup>12</sup>

אין ספק אפוא שנדרשת עבודה נוספת לצורך חשיבה מקבילה על פרויקט החילון היהודי ומאפייניו הייחודיים.<sup>13</sup>

אך לפני סיום, יש לשים לב אל הנקודה הבאה. הפרשנות של טיילור לעולם המודרני מעלה ביתר שאת את השאלה הנושנה בדבר האפשרות של היהודי לקחת חלק במודרניות, אך הפעם בצורה חדשה ומאתגרת הרבה יותר. כעת, השאלה אינה נוגעת רק למתחים מקומיים בין המודרנה לבין האמונה היהודית ואורחות חייה, אלא ללב הזהות היהודית והנוצרית-מודרנית, בפרשנותו של טיילור. האם בכלל אפשרי ליהודי לקחת חלק באותו עולם? ובאילו מחירים? ובאופן אחר: מה משמעות העובדה של היותנו יהודים מודרניים, המזדהים עם חלקים ניכרים מהעולם המודרני וערכי היסוד שלו?

גם אם מחשבה רווחת (באזורים מסוימים) נוטה לבצר את האבחנות שבין 'יהדות' ל'נצרות', או בין 'יהדות' ל'מערביות', הרי אי אפשר להכחיש את העובדה שגם עמדה זו, כמו שאר תפיסות זהות של יהדות בעידן המודרני, נבנית אל מול שיח נאורות מודרני – על המדומיינים המשוקעים בו. עיתים תוך הסכמה, אימוץ או חתירה לסנינתה; עיתים תוך התנגחות, חידוד ההבדלים או מאבק עיקש – בין כך ובין כך, לשאלה כיצד מבינים את העולם ה'מודרני' ואת יחסו אל הדת, ולשאלה מה משמעותו של ה'חילון' המודרני, יש משמעויות מרחיקות לכת. כל אחת מהזהויות היהודיות המודרניות מניחה תפיסה מסוימת של מהו להיות 'מודרני', בדיוק כשם שהיא מניחה הבנה מסוימת של מיהו ה'יהודי'; אך במבט מעמיק מתגלה פעמים רבות שביחס להבנה זו והזהויות הללו – גם הדתיות שבהן – מאמצות כמובן מאליו דווקא את מיתוס הנאורות המחולן, ללא קורטוב של ביקורת. מודעות בריאה לנקודת המבט של הפילוסוף ה'דתי' על ה'חילון' תשרת אפוא את כל הצדדים בדיון – ועל כך יש לברך.

- 
- 1 ראו למשל: יוסי יונה ויהודה גורמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות בחילוניות בישראל, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2004; יהודה שנהב, "הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל", סוציולוגיה ישראלית י [1], 2008, עמ' 188-161; יעקב ידגר, מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2012; יוכי פישר, "מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי", בתוך פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים רב-תחומיים, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2015, עמ' 43-11; הגר להב, חילוניות מאמינות: סוציולוגיה של אמונה בנוף החילוני בישראל, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2021. ראו גם המאמרים המופיעים בגיליון ב של כתב העת רליגיה, אביב תשפ"א.
- 2 ראו גם אלסדייר מקינטאיייר, "להיות פילוסוף מאמין בעולם חילוני", מאנגלית: דוד ויצ'נר, רליגיה ב, עמ' 99-89.
- 3 Charles Taylor, *Secular Age*, Harvard: Harvard University Press, 2007. המבוא לספר, בתרגומו של אלעד נבו לעברית, פורסם ברליגיה ב, עמ' 167-189.
- 4 ואכן, אולי בשונה ממה שמקובל לחשוב, היו אלה דווקא נוצרים (בעיקר פרוטסטנטים) שהובילו חלק ניכר מהמאבקים הליברליים כגון התנועה לזכויות האזרח, האישה וכו'. ראו למשל: Samuel Moyn, *Christian Human Rights*, University of Pennsylvania Press, 2015.
- 5 תוך הדגשה כי "החזקה באמונות הדתיות אינה

- 99). כלומר, טיילור מודע לכך שגם אנשים דתיים עשויים ליפול בכשלים אלו, אולם הוא סבור שיש ברשותם משאבים וזמינים, רחבים ועמוקים יותר, שעשויים לאפשר פעולה פילנתרופית וולונטרית יציבה ותשתיתית יותר. אין זה מן ההכרח שאנשים האוחזים באמונות דתיות יצללו כלאות את המשאבים העומדים לרשותם.
- 6 את הדיון הזה הוא עורך בספר "במאמר מ"ה משמעותו של החילון" תוך התייחסות מפורטת להיסטוריה הדתית-פוליטית של מדינות מערביות שונות כגון ארה"ב וצרפת.
- 7 פיטר ברגר, "המודרניות והאתגר החדש של הדת", *תכלת* 32, תשס"ח, עמ' 91.
- 8 כותרת האסופה מבטיחה לקורא מאמרים העוסקים ב"מוסריות ועידן חילוני", אולם רוב מניין ובניין של המאמרים עוסק דווקא בסיפא של הכותרת, יותר מאשר בראשיתה. הספר המקורי של טיילור שממנו נלקטו ותורגמו המאמרים ("Dilemmas and Connections: Selected Essays", Harvard University Press: 2011) מורכב משלושה חלקים שונים, ורק השלישי מתוכם עוסק בתמות היסוד של החיים בעידן חילוני. ואכן, חמישה מתוך שבעת המאמרים באסופה שלנו לקוחים מתוך חלק זה, בעוד השניים הראשונים ("הפילוסופיה המוסרית של אייריס מרדוק" ו"הבנת האחר – מבט גדמריני על סכמות מושגיות") לקוחים מתוך החלק הראשון של הספר. יש להודות כי האבחנה בין שני הנושאים איננה חדה, וקשרים תמטיים קושרים אותם יחד לכדי כותרת אחת בעל קוהרנטיות רעיונית. ובכל זאת יש לתמוה מדוע בחר המתרגם שלא להביא במסגרת אסופה
- 10 דוגמה עכשווית (ומוצלחת) למגמה זו ניתן לראות בספרו החדש של אליעזר מלכיאלי, שיצא לאחרונה (ובעברית!) – *האמת שלי, שלנו; האמת (ירושלים: כרמל, 2023)* – המציג עמדה ניאואריסטוטלית מנומקת היטב, ויומרתית כדבעי.
- 11 בהקשר הזה יש לציין שיואב אשכנזי – מתרגם הספר – הוא גם זה שתרגם לעברית את ספרה של מרדוק *ריבונות הטוב* (ירושלים: שלם, 2017); והוא גם מחבר הספר "להיות אנושי: יצירתה הפילוסופית של אייריס מרדוק" (ירושלים: כרמל, 2019).
- 12 ברוך שפינוזה, *מאמר תיאולוגי מדיני*, מרומית: חיים ורשובסקי, ירושלים: מאגנס, תשכ"ב, עמ' 177-178.
- 13 ראו למשל יהודה שנהב, "מתווה לפוסט-חילון של החברה הישראלית"; יובל גובני, "חילוניות יהודית: קווים למתווה פילוסופי-חינוכי", בתוך יעקב ידגר, גרעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), *מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל*, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, 2014; גרעון כ"ץ, *לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי*, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2011; מערכת רליגיה, "החילון כטרגדיה", *רליגיה ב, עמ' 7-14*; Paul Mendes-Flohr, "Secular forms of Jewishness", *The Blackwell Companion to Judaism* (2000): 461-476.