

יעקב יהושע רוט

מיכאל אוקשוט: הרציונליזם והמסורת

מיכאל אוקשוט, הרציונליזם בפוליטיקה

ערך: אפרים פודוקסיק, תרגם: ערן שועלי

הוצאת שלם, ירושלים תשע"ב

קוראי "הגות" כבר מכירים את מיכאל אוקשוט והגותו החינוכית והכללית מעיסוק במשנתו בכרכים קודמים של "הגות"¹. פילוסוף אנגלי זה איחד את המסורת ההגליאנית הבריטית עם רעיונות המקרבים אותנו לעולם המודרני. לכן שמחה היא לכולנו שזכינו עכשיו לתרגום לעברית של ספרו "הרציונליזם בפוליטיקה" (*Rationalism in Politics*), שתורגם עלידי ערן שועלי, עם מבוא מעניין מאת אפרים פודוקסיק.

החדשנות של אוקשוט כבר הופיעה בספרו "החווייה ואופניה" (*Experience and its Modes*) שיצא לאור בשנת 1933. הרעיון המרכזי שעליו התבסס ספר זה, כירושה מזרם האידיאליזם הבריטי, היה שהחווייה האנושית הכללית והמעורפלת, הן אצל היחיד הן אצל האנושות כולה, היא ההתחלה של קיומנו. אך זו הולכת ומתבהרת ומסתעפת במרוצת גידולו של היחיד ועם התפתחותה של האנושות במשך הדורות ביצירת דרכי הבנה מודעות יותר ויותר של סביבתנו. הרעיון שהביא לתפיסה זו הוא שגיבוש המודעות האנושית והשיח המלווה גיבוש זה, אינו פרטני או כללי אלא מתבטא בצורות שונות של עיסוק מדעי-מנטאלי אשר מתפרטות למספר סוגים של שיח המתקיימים במקביל, אף על פי שיש ביניהם מידה מסוימת של חפיפה. אופנים אלה הפכו לדרכי הבנה של סביבתנו, ומעבר למודעות לחיי היום-יום הם מתבטאים בצורות שונות של עיסוק, באופנים השונים של עיסוק מדעי ותרבותי הנבדלים זה מזה.

התרגום של הספר שבפנינו הוא תרגום של הגרסה המורחבת של *Rationalism and Politics and Other Essays*, שיצא בארצות הברית בשנת 1991. ההוצאה הראשונה יצאה באנגלייה בשנת 1962; הספר הופיע כאוסף של מאמרים שונים שאוקשוט כתב בין שנות השלושים לשנות השישים של המאה

1 הגות ה-1 (תשס"ג-תשס"ד); הגות ז (תשס"ו).

העשרים. ההוצאה הראשונה זכתה לתהודה מאוד חיובית ואוהדת, כאשר הקוראים הבינו שהמחבר אינו רק בעל סגנון אנגלי מובהק וחוקר מבריק, אלא הוגה מקורי ומעמיק אשר אינו חושש מלהשמיע דעות החורגות מן המקובל. בהוצאה השנייה, האמריקאית, נוספו עוד כמה מאמרים על המהדורה הראשונה, האנגלית, אשר הרחיבו את היריעה והבליטו את הייחוד שבגישתו של אוקשוט. הקדמתו של אפרים פודוקסיק לתרגום העברי מבהירה ומאירה כמה מהפרקים שכאמור הופיעו כולם כמסות נפרדות, אשר חלקן הפכו למפורסמות מאוד בשיח התרבותי באנגליה ובמקומות אחרים מאז הופעתן. כמו פודוקסיק, גם אני אתייחס לכמה מהמפורסמים שבמאמרי הספר.

הרציונליזם בפוליטיקה

המאמר הראשון בספר הוא שמעניק את השם לאוסף כולו, ובו אוקשוט כותב שהרציונליזם שבו הוא מעוניין לעסוק הוא הרציונליזם המודרני (עמ' 3). הוא מוסיף:

על פניו משתקפים אמנם זרמים רציונליסטיים מתקופות עברו, אך במעמקיו ניתן למצוא תכונה השייכת לו [לרציונליזם המודרני] באופן בלעדי. בכוונתי לבחון תכונה ייחודית זו, ובפרט את השפעתה על הפוליטיקה האירופית. האפנה שאני מכנה הרציונליזם בפוליטיקה אינה כמובן האפנה היחידה במחשבה הפוליטית המודרנית באירופה (וללא ספק גם איננה הפורייה ביותר). אולם, דרך חשיבה זו, שהינה בעלת כוח וחיות, נתמכת באמצעות זיקותיה לגורמים רבייכוח רבים אחרים במכלול הרוחני של אירופה בתזמננו, וכך עלה בידה להעניק מצביונה לרעיונותיהם של כל הזרמים הפוליטיים, ולא של זרם אחד בלבד, ולהטיל את צילה על עקרונותיהן של כל המפלגות... עקב הנחה שהרציונליזם בלתי נמנע, בזכות הצלחה המיוחסת לו, או אף בהיסח הדעת – הפכה בימינו הפוליטיקה על כל צדדיה לרציונליסטית או רציונליסטית בקירוב (שם).

מתברר לנו בהמשך שהכוונה היא שכל הגרסאות של הרציונליזם המודרני הפוליטי הזה, עומדות על כך שחשיבה רציונליסטית חייבת להיות חופשית מכבליה של כל סמכות, למעט סמכותו של ה"הגיון". הרציונליזם הפוליטי הוא אויב של סמכות, של הדת הקדומה ושל המסורת בכלל, הנהוגה והרגילה. מאחר שכל המפלגות הפוליטיות בעולם החדש ניתקו קשר עם הידע המסורתי של החברה שבה הן מתקיימות וכופרות בערכו של כל חינוך החורג מאימון בטכניקת הניתוח, הן עלולות לייחס לאנושות חוסר ניסיון בלתי נמנע בכל הרגעים הקריטיים של החיים שהיו מבוססים על הנהוג ועל ההרגל. זהו המקור למחלוקת

בין האידאולוגיות השונות, היריבות, של התקופה. נדמה שמכל העולמות, העולם הפוליטי נתון היה עד כה במידה פחותה ביותר להשפעות הרציונליזם. מכיוון שחיי האנוש בקהילות השונות תמיד היו כרוכים במסורתי, בנסיבתי ובארעי, יוצא שהפוליטיקה המודרנית הרציונליסטית נדונה מחדש, לדעת אוקשוט, להיות כישלון. זה ניכר במחלוקות הגדולות בין האידאולוגיות הפוליטיות של ימינו. כל אלה מבטיחות לנו ישועה, אך למעשה משאירות רק תהייה. אם כן, "רציונליזם המתבסס על ההיגיון בלבד" לא ייתכן למעשה, שכן ההיגיון והרציונליזם תמיד מקיימים זיקה עם המסורת, ההרגל וחיי המעש. דוגמה לכך שהרציונליזם זקוק תמיד להקשר הסובב אותו, מביא אוקשוט מכך שמאז המאה השמונה-עשרה מגוון של פעילויות וצורות התנהגות הוצגו לשבח כרציונליסטיות.² בין השאר הוא מזכיר כיצד העיתונות הכריזה על ה"bloomers" (המכנסיים הארוכים שהנשים אימצו תחת החצאיות המנופחות בתקופה הוויקטוריאנית, כדי לרכוב על האופניים שהתחדשו בזמנם) כפתרון הרציונאלי לבעיה של רכיבה על אופניים לנשים. אין ספק שהתואר "רציונאלי" נבע מן ההתמקדות בפעילות הנעת האופניים ולקיחה בחשבון של שיקולים צרים שאינם כוללים כמובן את הדעות הקדומות, המסורת והפולקלור ביחס ללבוש נשי. בדורנו נראה שהאמירה הזו מגוחכת, וזאת מכיוון שאופנת בגדי הנשים השתנתה לגמרי. זו הדוגמה לכך שהרציונליזם תמיד צריך הקשר. העיתונות שמחה בזמנו על מה שהיה נראה כפתרון רציונאלי, אבל כיום אנחנו יכולים לגחך ולצחוק אם ניתקל באיורים המתארים לבוש זה.

אם כן, לדעתו של אוקשוט פתרון רציונליסטי של כל חברה וחברה יתאפשר רק במסגרת המסורת של אותה החברה. בקיצור, החיים המדיניים והחברתיים יש להם מסורת משל עצמם, וכל ניסיון לנתק את הפוליטיקה מהמסורת לא ייתכן; והוא מהווה מעין אוטופיה בלתי ניתנת להשגה, העלולה להכשיל את ההולכים בדרכה. לכן רציונליזם כשלעצמו, מנותק ממסורת מסוימת, הופך להיות על פי אוקשוט לדבר שלילי. והוא הדין לא רק באופן הפוליטי, אלא גם בכל ההתנהגות המעשית והיום-יומית של בני האדם: ההיגיון יכול לתרום, אבל הרציונליזם ה"טהור" מכשיל. אין פתרונות שהם בלתי תלויים בהקשר האנושי. דבר זה יזכיר לקוראי "הגות" שאוקשוט רואה את המסורת האנושית גם בענייני חינוך כבסיס להוראה ולחינוך.³ אוקשוט כותב:

2 ראו במאמר "התנהגות רציונאלי" הנדפס בספר הנסקר, עמ' 74-75.

3 ראו תרגום מאמרו בנושא "למידה והוראה" – הגות, ה-1 (תשס"ג-תשס"ד), עמ' 15-24.

נאמר שבכל ידיעה קיים מרכיב של אינפרמציה. הוא מורכב מעובדות הקיימות בטווח בין ההיכרות נאמר והזיהויים שבהם הידיעה מכל סוג עולה מהמודעות הבלתי מוגדרת, עד לכללים או משפטים הדומים לכללים אשר תורמים למיומנויות זיכרון שבתוכן אנחנו נושאים מה שניתן לומר שאנחנו יודעים, ואשר לפעמים, אך לא תמיד, ידועים במפורש ושמצייתים להם. אבל מרכיב זה של אינפרמציה מעולם איננו מרכיב את כל מה שאנו יודעים. לפני שמיומנות קונקרטיה כלשהי או איזשהי יכולת מסוגלת להופיע, יש לשתף 'שיפוט' לאינפרמציה, להוסיף 'ידיעה איך' ל'ידיעה מה' של האינפרמציה.

ב'שיפוט' אני מתכוון למרכיב האילם או השקט של הידיעה, המרכיב שלא רק שאיננו מפורש במפורש במשפטים אלא שהוא בלתי ניתן להתפרש במשפטים (עמ' 15–16).

בסופו של דבר אוקשוט מבליט את הראשוניות של המיומנות (הידיעה "איך"), ולא של הניסוח (הידיעה "מה") כך שהמיומנות כשלעצמה של אופני החיים היום-יומיים המוסריים והפוליטיים, משקפת בעיקר "ידיעה איך" ולא "ידיעה ש". ולכן אחת מהשגיאות של הרציונליסט היא בהמלכת הידיעה "ש" על פני הידיעה "איך".⁴

אוקשוט מצביע על כך שהמסורת והמנהג אינם – לעולם! – סטטיים, אלא בהכרח מתאימים את עצמם לסביבתם המשתנית. זה נעשה בשינויים קטנים מאוד, על-ידי אמצעים לא-מודעים, ולא דווקא על-ידי פתרונות מושכלים ובשינויים הנראים לעין. האינסטינקטים של כורח ההתאמות לאתגרים נובעים מתוך הרגשת מציאות החיים, ותחושת הבנה אילמת של הדרך הנכונה להתקדם בהם. במקום אחר אוקשוט אומר שדבר חי פועל תוך חיפוש דרכים המושפעות מן הסביבה, ולכן הוא מדמה את דרך ההשתנות של המסורת לטכניקה המצויה בטבע של יצירת אורגניזם חי המתאים לסביבתו. למשל, אף על פי שנאמר על בני אדם לפעמים שהם "עיוורים כמו עטלפים", יש לדייק שהעטלף אמנם עיוור בעיניו אך פיתח דרכים אחרות של מגע עם סביבתו כדי להמשיך להתקיים. כך יש לראות את המסורת הנאמנה הממשיכה לשרוד ולהתקיים על-ידי כל מיני שינויים, כמעט בלתי נראים, המכוונים אותה להתאים לסביבה החדשה. וזה הסוד של

4 ההבחנה בין שני סוגי הידיעה משמשת נושא מרכזי גם בכתביו של גילברט רייל (Gilbert Ryle). (ספרו של רייל (1951) *Concept of Mind*) מתייחס באחד מפרקיו בדיוק להבחנה זו. לפעמים ניתן לפרש כמה הערות במאמריו האחרונים של אוקשוט כמקבילות באופן חלקי לדברי רייל. מתברר שאוקשוט פרסם סקירה של ספרו של רייל ב-, *Spectator*, 184 (1950), pp. 20–22.

העדפת ההרגלים על פני המחשבות המודעות; התאמה הרגלית קודמת לניסוח מודע של מושגים חדשים.
 כמו כן, פודוקסיק מסביר במבוא לספר שאי אפשר לתפוס פוליטיקה כאופן חוויה נפרד:

פוליטיקה היא בסך הכול סוג של פעילות מעשית, המשלבת שיקולים תועלתניים ושיקולים מוסריים... הביטוי השכיח 'הכול פוליטי' אינו אלא ניסיונו של קול המעש לכפות את הנורמות שלו על הקולות האחרים... בלימוד הפוליטיקה אנו אמנם עוסקים בתחום המציאות שאנו מכנים 'פוליטי' אך אנו עושים זאת מנקודות מבט השייכות לאופני החוויה המגובשים והמוכרים. את הפוליטיקה ניתן ללמד בדרך הפילוסופית, בדרך ההיסטורית, ואולי אפילו בדרך המדעית-הכמותית. מטרת לימוד הפוליטיקה באוניברסיטאות איננה אפוא לכפות את ההיגיון המעשי על החינוך, אלא לאפשר להגינות רבים אחרים ליישם את עצמם על אותו היבט של המציאות שאנחנו מכנים 'פוליטי'. קול המעש הוא אפוא קול שנוטה להפגין יוהרת שווא (עמ' יח-ט).

הפוליטיקאי המוצלח איננו מחפש את האמת הקובעת את הדרך של חיי הפוליטיקה, אלא למעשה מסתפק במה שנקרא "אומנות האפשרי", ללא אידאולוגיה פוליטית כלשהי. האומנות הזו מתבססת בעצם בעיקר על התבונה המעשית, ועל שיקולים פראגמטיים של מה שניתן לקבל כפשרה המתקבלת על כל הצדדים המייצגים את החלקים השונים של הציבור. אין ישועה בחיי הפוליטיקה, ולכן גם חיי המוסר לא תמיד משקפים את מה שפוליטי. הרהורים אלה עומדים ביסוד הספקנות והזלזול שבהם אוקשוט מתייחס לחתירות להציע דרכים רציונליות טהורות למימוש הישועה החברתית. הדרך היותר זהירה והנכונה יותר מבחינה יישומית בפעילות פוליטית, היא בהתחשב בהבדלים בין קבוצות שונות ובשאיפה להציע פתרונות המספקים את המסורות של כל חלקי החברה. מציאת דרך אשר בה כל חלקי החברה יכולים להמשיך לקיים את אורחות החיים המורגלים שלהם, היא מה שנדרש. מכאן ה"שמרנות" המיוחסת לאוקשוט. אך למעשה, כפי שהעירו כמה וכמה אנשים, אוקשוט הוא ליברל המאמץ עד כמה שאפשר את העיקרון "חיה ותן לחיות", דרישת הסובלנות המקסימלית בחברה.

אחד מהכתבים על הרעיון הזה בדבר הרציונליזם, ג'ין קלהאן (Gene Callahan), מתאר כמה דוגמות נוספות המבהירות את הביקורת של אוקשוט על הרציונליזם. אוקשוט ראה את הגישה הרציונליסטית שאותה הוא מבקר כאמונה שהמרכיבים החיוניים של כל פרקטיקה אנושית ניתנים להימסר בצורה מספקת

עלידי ספר-מדריך המכיל כללים מפורשים, פעילויות טכניות פורמאליות ועקרונות מופשטים כלליים. אמונה כזו מניחה שהבנת המודל התאורטי של נושא כלשהו, היא לבדה מספקת כדי לרכוש את המיומנות בפרקטיקה זו. למעשה, הקדשת תשומת לב לצדדים אחרים של הפרקטיקה – כגון ה"Rules of thumb" (כללי עשייה המשקפים הרגלים וניסיון) או להבנות אילמות על אודות דרכי הפעולה בתחום – עשויה רק להפריע לרקונסטרוקציה הרציונאלית החיובית של הנושא הנדון. אוקשוט טוען שהרציונליסט, כאשר הוא מעניק עדיפות וראשוניות לתאוריה על הניסיון, למעשה הופך את היוצרות; כיוון שההבנה התיאורטית של פעילות מסוימת היא תמיד הצאצא של הידיעה המעשית "איך", ולא האב שלה. למעשה, אוקשוט רואה את התלות בתאוריה על הפראקסיס כחיונית כל כך, שלא רק שהרציונליסט איננו יכול לבצע פעילויות המונחות רק עלידי התאוריה, אלא שהוא אינו יכול אפילו להיצמד למה שאמור היה להיות הוראות ההדרכה כאשר הוא מבצע את העשייה בצורה לא-מוצלחת. במקום זה הוא תמיד חוזר לאיזו מסורת או נוהג ביחס ל"איך לעשות" כדי להעניק הקשר לכללי ההדרכה המופשטים.

הבנה זו דומה לתובנה של הפילוסוף האוסטרי-אנגלי לודוויג וויטגנשטיין (1889–1951) הטוען שכל מאמץ לעקוב אחרי מערכת פורמלית של כללים מבוסס בהכרח על נוהגים בלתי-פורמאליים ומיומנויות המגדירות מהו ציות נכון לחוק. הכללים הפורמאליים אינם מסוגלים לכלול בתוך עצמם את הפרשנות הנכונה של הבנתם, מכיוון שכל ניסיון להכניס את הפרשנות לתוך הכללים ברמה ראשונה היה מייצר מערכת של מטא-כללים, שהם בעצמם מחייבים מטא-מטא-כללים כדי לכוון את פרשנות המטא-כללים, וכן עד אין-סוף. אוקשוט, בדומה לוויטגנשטיין, טוען שהלומד טכניקה זקוק ללמידה בלתי-פורשת תוך תקופה של שירות כשוליה צמודה וקרובה של המומחה. לדוגמה, מי שרוצה ללמוד לבשל מספר בישול, מתעלם מכל שנות הניסיון של השף המיומן שבילה ביחסים קרובים עם מרכיבי התפריט. כתוצאה מכך מקלקל המתלמד בתחילת פעילותו את רוב בישוליו, הוא צריך ניסיון עצמי רב יותר כדי להשתלט על הבישול הנכון. קלהאן מציע גם דוגמה מעשית לכישלון הרציונליזם: מתכנני ערים באמצע המאה העשרים התבוננו בשיכונים העלובים של עניי הערים הגדולות וראו רק כאוס, כאשר המתגוררים באזורים אלה היו חשופים לפעילות הרועשת של התעשייה והמסחר שהפריעו תדיר את שלוותם; הילדים שגרו באותן שכונות צפופות-בנייה נאלצו לשחק על המדרכות. המתכננים טענו שמה שחסר לילדים אלה הוא אוויר צח, שמש, מרחבים ירוקים ושלווה. הם לא היו מסוגלים להשתחרר מחזונם ומתפיסת עולמם שלפיהם צורות חיים אמידות יותר מהוות

קנה מידה שיפוטי הנכון גם לשכונות הדלות. על כן הם הציעו את הפתרון שהיה נראה להם מובן מאליו ורציונאלי כפתרון לאי־הנוחות של חיי הגטו, בהחרבה שיטתית של שכונות ה"סלמס" הללו והקמת בנייני מגורים רבי קומות אשר ביניהם מדשאות ועצים. כפי שגייין ג'ייקובס, המבקרת המפורסמת של האדריכלות הזו, רשמה לעצמה – המתכננים הרציונליסטים האלה היו עיוורים לגמרי למציאות של חיי הצפיפות של שכונות העוני, ולא היו מודעים לתערובת של מסחר ודיור המעניקה לדירים בה קשר עין עם הרחוב: השכנים של הגטאות, בעלי המכולות, מכירים זה את זה, קרובים זה לזה ויכולים לעזור זה לזה בנסיבות רבות; הילדים המשחקים על המדרכות נתונים להשגחתה של כל האוכלוסייה בשכונה. לעומת זאת, המדשאות המקיפות את רבייהקומות של מבצעי הדיור הרציונאליים נותרו ריקות. שטח המשחקים והמדשאות היו בלתי מושגחים, כי לא היו אנשים שישגחו. האם המתגוררת בקומה השלושים אינה יכולה להשגיח על משחקי ילדיה כאשר היא מרשה להם לרדת לחללים המוקצים למשחק. והתוצאה ידועה: קשרי הקהילה של המתגוררים בשכונות הצפופות נפגעו, המרחבים סביב רבי הקומות הפכו להיות מקומם הנבחר של סוחרי סמים, פדופילים, גנבים ושוודדים. השכונות החדשות של רבי קומות לעניים הפכו בשנות השישים של המאה העשרים למרכזי פשע והתקהלויות מחאה. זו דוגמה יפה לכישלון של הרציונליזם בתכנון המנותק ממנהגי החיים של האנשים העניים⁵ הרי בפנינו דוגמה מאלפת לסכנות של התכנון האורבני ה"רציונליסטי", שאינו לומד לעיין בהקשר ובמנהגים של הקהילה שאליה הוא מכוון את פתרוננו.

מגדל בבל

בפירושו של אוקשוט לסיפור המקראי של בניית מגדל בבל הוא מתאר אותו כאיתור קיצור דרך אל המרומים, וטוען שפרויקט זה הוא בן גילו של המין האנושי; הוא מגולם במיתולוגיות של עמים רבים, ונתפס תמיד כ"מעשה כפירה אך לא כמעשה נבלה". מגדל זה שראשו נועד להגיע לשמים, נדון מראש לכישלון, אך "אין כישלון אשר יוכל ליטול ממנו את סוד קסמו" (עמ' 54). הוא כותב:

החתיירה היישר אל השלמות היא פעילות שהינה גם בגדר חילול קודש וגם בגדר כורח בחייו של אדם. נענשים עליה בעונשים השמורים למחללי קודש... ושכרה איננו שכר ההצלחה, אלא שכר ההשתדלות. זו היא פעילות המתאימה אפוא

G. Callahan, "Michael Oakeshott on Rationalism in Politics", *The Freeman – Ideas on Liberty*, 59 (2009). 5

לאדם, אך לא לחברה. שכרו של אדם אשר הודח לעשות פעילות זו עשוי לפצותו גם על העונש וגם על התבוסה הבלתי נמנעת. לאחר שסר מדרכו הרעה, עשוי בעל התשובה לקוות, ואף לצפות לסגת כגיבור פצוע אל זרועותיה הפרושות של חברה מלאת הבנה ורחמים. ואף הדבק בחטאו יוכל לחיות עם עצמו בשלום לאור ההכרח העז הטמון בדחף שלו (עמ' 54–55).

המשל הזה העסיק את אוקשוט בשתי מסות: הראשונה – המובאת בספר זה, והשנייה – גרסה משוכללת יותר שנכתבה בשנת 1983. בשתי הגרסאות הלקח שאותו אוקשוט מבקש ללמוד מהסיפור הוא הטעות של החתירה "להגיע לשמים", והיינו להגיע אל הישועה האנושית בדרך מהירה וישירה; ובשתי הגרסאות מסיק אוקשוט מסקנות דומות ביחס למוסר האנושי ולדרך הנכונה אשר בה יש לפעול כדי להיות מוסרי, ולזכות, בצורה כלשהי, להצלחה הרוחנית המיוחלת אצל בני האדם. המשל מבקש להצביע על הטעות הגדולה של התקווה להשיג את הישועה והשלווה המיוחלות. אך יש הבדל כלשהו בהצבעה על סיבות הכישלון בשני המאמרים. בגרסה השנייה הכישלון הצפוי מראש נובע מהיאיאוש של בוני המגדל ומהנזק הנגרם להם עלידי המאמץ השגוי. בשני התיאורים הנמשל הוא הליכה מוסרית שאיננה הולמת את חיי היום-יום. אך בשעה שהגרסה השנייה תולה את הכישלון במרד הבונים נגד מנהיגם – נמרוד, שהיאיאוש בהשגת המטרה גורם גם לו להיחשד עלידי עובדיו באכזריות יתר ובחוסר התחשבות, הגרסה הראשונה מסתפקת בכך שהכישלון והיאיאוש הם תוצאה של חוסר המעשיות של המשימה, המשקפים את חוסר היכולת של הרבים להשיג את התכלית המיוחלת עלידי הליכה שאפתנית כזאת. לכן, בגרסה הראשונה, שהיא כאמור המופיעה בספר שבפנינו, הנקודה המודגשת היא הדרך המוסרית הרצויה לציבור בכללותו, בניגוד לדרך המוסרית שאינה מוצלחת (אף כי נסלחת, בהיותה נובעת משאיפה נכונה) גם לא עבור היחידים המוכשרים יותר.

שני סוגים של מוסריות

חיי המוסר הם התנהגות ורחשי לב אנושיים אשר אינם מעוצבים בידי הטבע אלא בידי האומנות. התנהגות מוסרית אינה בהכרח כרוכה בבחירה מחושבת במעשה זה או אחר; רחשי לבו של אדם והתנהגותו עשויים לנבוע בכיורר מאופיו בלא שתיפגע על ידי כך מוסריותם. "חיי המוסר של חברתנו טומנים בחובם תצורה לא פשוטה ולא הומוגנית. למעשה דומה כי תצורת המוסריות שלנו היא תערובת של שני קטבים קיצוניים מופשטים, ואופייה הוא פועל יוצא מעליונותו של אחד מהם".

בין שני הדפוסים המוסריים האפשריים אשר קיימים בחברתנו מבחין אוקשוט בין החיים המוסריים המבוססים על הרגל והתנהגות שאין בה חשיבה רפלקטיבית, לבין דפוס שני שבו אנחנו מנסים לנהוג על-פי אידאל מוסרי או על פי ערכי מוסר. שתי הצורות מצויות במוסר המקובל, אך יש הבדל מהותי ביניהן. איזה דפוס מהן רצוי שיהיה השולט ואיזה הנוסף? אוקשוט מעדיף את המוסריות המתבססת על ההרגל מזו הבנויה על המודעות והניסיון לציית לאידאלים או לכללים. הוא מסביר שהתנהגות מוסרית בסיסית מתבססת על רכישת הרגלי התנהגות אשר הופכים לצורות שאנחנו נוהגים על פיהן, אף שאיננו מודעים לקיומן. הוא מדמה את הדפוס הזה ללימוד השפה שאותה לומדים התינוק והילד בחיקוי ובאימוץ. דרכי ההתנהגות כאן הופכים להיות טבע שני, שאינו דורש מודעות מפורשת. צורת החינוך של מוסריות כזאת היא רכישת הרגל, ובמסגרתה הילד והמתחנך רוכש בעצמו את המיומנות. אין זאת אומרת שאין שינויים או סגנונות של דיבור או התנהגות, אלא ששינויים אלה נעשים באופן טבעי במרוצת ההתנהגות וללא שאילת שאלות מפורשות ונתינת פתרונות מפורשים; והם נקלטים אם הם עוברים את רף התקשורת הבין-אישית.

יש יתרונות לדפוס זה של הרגלי מוסר ההופכים לקבועים, יציבים ומוסכמים, מה שאין כן בדפוס השני שלפיו אנחנו צריכים להיות מודעים לאידאלים ולכללים, ללמוד את דרכי מימושם ולפעול מתוך מודעות מצייתת להם. לכן, בדפוס השני יש מקום לוויכוחים ולדילמות הדורשים הכרעה, מה שאין כן בדפוס המוסריות על פי ההרגל. החינוך לדפוס המוסריות הרפלקטיבית מסובך יותר, ודורש מודעות לא רק לקיומם של האידאלים ושל הכללים, אלא אף תרגול שכלי של איתור אידאלים והערכתם. אנחנו נדרשים ליישם אידאלים וכללים אלה במצבים ממשיים תוך תרגום המחשבה למעשה ובבחירת האמצעים להשגת היעדים. ההצלחה בחינוך כזה היא הרבה יותר בעייתית, ואף אינה מובטחת. יתרה מזו, מוסר המבטא רדיפה מודעת אחר אידאלים, אינו חדל לקרוא לאלה המאמצים אותו לקבוע את התנהגותם על-פי חזון של שלמות. בכל הזדמנות נקראת החברה לתור אחר הטוב בדרך הישירה ביותר. ושוב, המוסריות של האידאלים איננה גמישה מספיק לשינוי בתנאי הסביבה; כוחה להתנגד לשינויים גדול, אך כאשר התנהגות זו נשברת, תופסת את מקומה מהפכה, ולאחריה דחייה והחלפה. בתמהיל שבו הדפוס ההרגלי הוא הדומיננטי, ניתן לצפות כי החיים המוסריים יהיו חסינים בפני בלבול בין התנהגות לבין רדיפה אחרי אידאל. המעשה ישמור על בכורתו, וכל אימת שיהא בו צורך ישקף ההרגל את ההתנהגות, ולא יעמוד בדרכו היסוס שמקורו עיון באידאלים או בכללים.

מוסר המושתת על מזיגה שבה שולטת המוסריות הרפלקטיבית, יהיה שרוי לדעת אוקשוט במתח מתמיד בין רכיביו.

אוקשוט קובע שהחיים המוסריים בארצות המערב כיום, משקפים בעיקר את העלייה בחשיבותה של המוסריות הרפלקטיבית, בניגוד למה שהיה במשך דורות רבים. אחרי התמוטטותן של התרבות והמסורת של ימי הביניים, הפכו חיי המוסר לבעייתיים יותר. "מאות רבות בשנים הופנתה האנרגיה המוסרית של הציוויליזציה שלנו בעיקר (אם כי כמובן לא רק) לבניית מגדל בבל. ובעולם שראשו סחרחר עליו מאידאלים מוסריים אנו יודעים פחות מאיפעם כיצד להתנהג ברשות הרבים וברשות הפרט. כשוטים נעצנו מבטנו בקצות תבל" (עמ' 66). אוקשוט חושב שיתכן שמבוכה זו היא שהוליקה כמה חברות להקנות יציבות מלאכותית לאידאלים המוסריים שלהן; הן בוחרות כמה מן האידאלים של העבר והופכות אותם לקנון רשמי, ולאחר מכן משתמשות בקנון זה כקו מנחה לחקיקה ואף כעילה לדיכוי החריגות בכוח הזרוע. הוא כותב:

בנושא זה – תולדות המוסר האירופי, אין בפי חידושים; ביכולתי רק להסב את תשומת הלב לדברים הידועים כבר היטב. התצורה של המוסריות המערבית האירופית בת זמננו מקורה בעבר הרחוק. היא נקבעה בארבע המאות הראשונות לספירת הנוצרים, באותה תקופה מכרעת בהיסטוריה שלנו שבה החלו לצמוח כה רבות מן המגמות האינטלקטואליות והרגשיות שלנו... באותו עולם יווני רומי פגה חיוניותם של הרגלי ההתנהגות המוסרית הישנים. היו אז בוודאי שכנים טובים, חברים נאמנים ואזרחים מסורים – אנשים שעדיין לא התערער אמונם בנוהגים המנחים את התנהגותם; אולם, ככלל נדמה כי כבר אז חומר הבערה של הרגלי ההתנהגות המוסריים (עמ' 69).

אחרי ימי הביניים קרו שוב זעזועים שונים, ואנחנו מוצאים את עצמנו היום בעולם אשר שסוע בענייני מוסר. אוקשוט מסיים את חיבורו (1948) כדלהלן:

להבנתי, הבעיה של המוסר המערבי נעוצה, ראשית בכך שהחתירה אחר אידאלים השתלטה על חיי המוסר שלנו, ושליטתה הרסנית להרגלי התנהגות מבוססים; ושנית בכך שהתחלנו לראות בשליטתה זכות שיש להכיר טובה עליה או הישג שיש להתגאות בו. מטרתו היחידה של עיון זה באותה הבעיה היא לחשוף את ניוון התודעה – את ההונאה העצמית הגורמת לנו להשלים עם מר גורלנו (עמ' 72).

במבוא לספר רואה אפרים פודוקסיק את התיאור של אוקשוט בפרק זה כמשהו מקביל, לטענתו, לתפיסתו השלילית ביחס לרציונליזם. הוא כותב שגם כאן

“חשיבה מוסרית אינה באה לפני מעשה מוסרי אלא נגזרת ממנו... בדומה להבחנה בין שני היבטי המוסר [במאמרו] מגדל בבל, אוקשוט מבחין בין שני היבטים של ידע: הידע המעשי והידע הטכני. הידע הטכני הוא אוסף של כללים רפלקטיביים על אודות מה שצריך לעשות, ואילו הידע המעשי הוא הידע של ‘איך לעשות’” (עמ’ כא). למעשה, אפשר גם לראות בכל הנושאים אשר בהם אוקשוט עוסק מין דיאלקטיקה בין שני ניגודים, אשר במובן מסוים פן אחד נראה לו חשוב יותר מהפן השני. קו מרכזי בטיפולו בניגודים הללו הוא תמיד להעדיף את הפן ההרגלי על פני הפן הרפלקטיבי, ובזה ייתכן להניח שהוא רואה את ההתפתחות של התרבות האנושית כמבוססת על ההרגלים הרבה יותר מאשר על העיון. זווית הראייה שלו על תולדות המוסר והמשבר של המוסר המודרני במערב שולחת אותנו להבחין בין המוסר כמסורת של הרגלים לבין תורות מוסר המדגישות ערכים או עקרונות בסיסיים כתשתית רטרופקטיבית המיועדת להנחות את האדם באופן רציונלי. הבעיה היא שתורות המוסר כמו תועלתנות או מוסריות של אידאליזם אינן מצליחות, בדרך כלל, להכיל את השיפוטיות של המוסר המסורתי המצוי בדינו. עובדה זו מחזקת, אולי, את התביעה ואת הטענה שהמסורת המוסרית של המערב משקפת דרכי התנהגות שלפעמים סוטות מהעיקרון או מהערך בתורות המוסר הרפלקטיביות המוצעות, המתיימרות לסכם את המוסר.

המבוא מאת אפרים פודוקסיק

המבוא של אפרים פודוקסיק לתרגום של ערן שועלי שלפנינו הוא מבוא מעניין ומאלף וכולל גם סקירה של רוב המאמרים הנכללים בתוך הספר. התזה המרכזית של פודוקסיק בדבר העדפת הריבוי של החיים המודרניים לעומת הניסיון לאחד שאפיין את הראייה הפילוסופית של ימי הביניים והעולם עד לעידן המודרני, היא תזה שיש בה בוודאי מן האמת; המחבר כבר כתב ספר באנגלית המדגיש את הפן המודרניסטי הזה אצל אוקשוט.⁶ דבר זה מתיישב היטב עם העניין הרב שמצאו באוקשוט הוגים פוסט-מודרניים, כגון ריצ'רד רורטי, הרואים בעין יפה את הפילוסופיה החדשה הבלתי-מסדנית, ומזהים את אוקשוט עם השקפתם. אכן, מן הספר “רציונליזם בפוליטיקה” היה אפשר לקבל את הרושם שגישתו היא חילונית לגמרי, נטולת כל קשר לענייני דת. אך דבר זה אינו מתיישב לגמרי עם העובדה שהרבה מן הכתבים הראשונים של אוקשוט הוקדשו לנושאים דתיים ולפילוסופיה של הדת, ולטענה של אחת מהחוקרים החדשים של כתבי אוקשוט שהעלתה את התזה המעניינת שלמרות תקופה ארוכה שבה חדל אוקשוט להזכיר

את העניין הדתי בכלל, יש מקום לראות את הרעיון המיוחד שלו ביחס לדת עומד ברקע של גישתו בכלל. לא לחינם, אם כן, משל מגדל בבל עוסק בשאיפה לישועה המתבטאת בעלייה לשמים.

כוונתי לאליזבת קורי שכתבה ספר קריא מאוד המברר את עמדתו של אוקשוט בנושא הדת, האסתטיקה והפוליטיקה.⁷ לדעתה, עמדתו של אוקשוט מבוססת על הפרשנות של העניין הדתי שאפיינה את האסכולה של האיידאליזם הבריטי שאליה הוא היה קשור. אחד ממובילי האסכולה הזאת, פרנסיס הרברט ברדלי (Francis Herbert Bradley, 1846–1924), הבחין בין הנצרות של שנות הילדות לבין הזיקה הדתית שלו כבוגר הקשורה לרעיון של החוויה האבסולוטית. הנצרות של שנות הילדות מתאפיינת בעיסוק בריצוי – למשל בתפילה, בשכר ועונש וכיו"ב, והפריזמה שלה צרה בהשוואה לזיקה של הדת המטפיזית, השואפת להגיע לחוויה רוחנית כוללת ואבסולוטית של דבקות האדם באלוהי. אוקשוט נמשך אחרי תפיסה זו של העניין הדתי, שהייתה לה גם השפעה על התנועה המודרניסטית בכנסייה האנגליקנית באותה התקופה. תנועה זו ניסתה לתמוך בנצרות ליברלית מודרנית ולבנות סוג של אמונה דתית העומדת בפני ביקורת המקרא וביקורת היסטורית, ולאתר בסיס מהימן יותר לעניין הדתי מאשר סמכות בלבד. לדעת תנועה זו אמונה כזאת צריכה לשמש מסד מוחלט לעניין הדתי, המשתקף בהתנהגות, באמוציות וגם בפילוסופיה. המודרניסטים ביקשו דת רוחנית, לכן הם ראו את החוויה האישית המיידית כדבר החיוני עבור דת אמתית, והדגישו את הדברים הללו על חשבון דוקטרינות, אמונות ומוסדות של הכנסייה. באחד מהמאמרים המופיעים בכתביו הראשונים,⁸ שבו הוא דן בחשיבות של המרכיב ההיסטורי בתוך הדת, אוקשוט העלה את האפשרות שהמסורת הנוצרית תוכל להשתנות באופן אחר, שאינו חיפוש אחר ה"נצרות המקורית" ואינו ניסיון להגדיר מחדש את האמונות הבסיסיות של הנצרות. הוא מצדד בגישה מודרניסטית, המבוססת על נכונות להכיר בידע החדש כרלוונטי ביחס לדת, ואף כמשתלב בה מבלי לנתק אותה מעברה.⁹ בין אם הגותו המאוחרת משקפת נתק מן הנצרות, ובין אם המשיך באורח חייו לראות את עצמו עדיין כנוצרי – אף על פי שלא בדיוק בהתאם למסורת המקובלת, יש בכתביו היותר מאוחרים של אוקשוט התייחסויות שונות לתפקידה של הדת כתפקיד רוחני הבא להשלים את החיפוש

E. Campbell Corey, *Michael Oakeshott on Religion, Aesthetics and Politics*, 7
Columbia and London: University of Missouri Press, 2006

M. Oakeshott, "The Importance of the Historical Element", in *Religion, Politics and the Moral Life*, New Haven: Yale University press, 1993 8

9 ראו ספרה של קורי (לעיל, הערה 7), עמ' 88.

היומיומי אחר סיפוקים של תאוות. שוב יש דיאלקטיקה בין אורח החיים היום-יומי הכולל סיפוק צרכים והישגיות לבין השגת מטרה רוחנית. ועל כל פנים, תפיסתו של התפקיד העילאי של העניין הדתי בשאיפה לרוחניות מתבטאת בסיפוק מרכיב רוחני המביא את האדם לחוויית הנוכחות של הרוחני המספק ומרגיעה אותו.

מלבד קורי יש כעת קבוצה של חוקרים הרואים באוקשוט אדם שהשקפותיו מבוססות, או לפחות משתלבות, עם תפיסה רוחנית-דתית. יש כאלה מהם שמשלבים את החוויה הדתית המבוקשת בכתביו של אוקשוט עם הדת הנוצרית בעיקר, על-ידי השלמת כל מיני תוספות ורמזים שכביכול הם מוצאים מתוך כתביו היותר מאוחרים. אך מה שמופיע יותר במפורש בדברי אוקשוט הוא תפיסה אינדיווידואליסטית של הדת אשר מאופיינת היטב כנטייה המשותפת של כמה הוגים אחרים שהושפעו מגישת ההגליאנות הבריטית על ידי כותב נוסף בעל זיקה לתנועה המודרניסטית בשם A.J. M. Milne. מילן הסביר שהם חושבים שאנחנו כבני אדם "הופכים להיות ממשיים רק במידה שאנחנו יכולים להפוך את עצמנו לרוחניים, לחיות אורח חיים דתי אשר בו אנחנו מנסים להגשים בתוך עצמנו את האני האידאלי אשר אנחנו מכירים כממשות האולטימטיבית".¹⁰ אנחנו מתעלים מעל הארעיות והמוגבלות של החיים הטבעיים בכך שאנחנו מממשים בתוך עצמנו, באופן חלקי, משהו מאופיו של האידאל. על רקע זה מציעה לנו קורי פירוש של ניסוח הדת של אוקשוט כמהווה השלמה של חיי המעשה. אין הכוונה, כפי שמתברר בספרו הראשון "החוויה ואופניה" ובכתבים אחרים, שהפעילות המוסרית מתאפיינת במאמץ מתמיד ואין-סופי; הכוונה היא שהמוסריות הייתה ללא תכלית לולא סוג מסוים של מושא שנרמז בו העניין הדתי. הנטייה של כל הפעילות המעשית היא לקראת הלך הרוח המורכב הזה, שהוא הדת. כפי שאוקשוט כותב, כאשר הרצינות שבה אנחנו מאמצים את הניסיון להשיג עולם מלוכד של רעיונות מעשיים מגיעה לדרגת עצמה ולריכוז גבוה מספיק, היא מתחילה לשלוט בנו, ואז הפעילות המעשית הופכת להיות דתית. ניסיון זה מאופיין במסירות נפש ממוקדת, התמסרות למטרה אחת בלבד.¹¹ עשייה זו איננה דתית מפני שיש בה מסירות נפש של מילוי אחר חובתנו, אלא מפני שיש בה מסירות נפש של דבקות המעניקה לנו שלוות נפש וסיפוק. אוקשוט מתאר את צורת ההתנהגות הזו באחד מכתביו המוקדמים, במאמרו "הדת

Allen and Unwin, 1962 . A.J. M. Milne, *The Social Philosophy of British Idealism*, 10
London

ראו פרשנות של קטע זה במאמרה של אליזבת קורי: "Religion and the Mode of Practice in Michael Oakeshott", *Zygon*, 44 (1) (2009), p. 142

והעולם" (Religion and the World), שבו הוא מציג את האדם הדתי כמי שחי את חייו במלאות בכל דקה ודקה, ולא כמי שדוחה את הסיפוק הנוכחי לטובת איזה הישג גדול בעתיד; אדם כזה מודע לגמרי מי הוא, ויש לו את העוז לדעת מה ראוי לו בחייו. כאן יש ניגוד בין פעילות השייכת לעולם ההישג והקריירה, לעומת עשייה דתית המהווה מימוש עצמי מתוך מודעות עצמית מלוכדת ואותנטית, השואפת לאיזה מושא של שלמות מוסרית.

קורי מוסיפה שאין כאן תיאור של דת מסוימת הקשורה בדוגמות, רשימת עקרונות אמונה ופולחנים, אלא אפיון של הנטייה הדתית בתוך האנושות, ומיקומה במפת החוויה האנושית. בקיצור, החוויה הדתית היא השלמה של החוויה המוסרית, המהווה את המימוש המושלם של כל פעילותנו. כפי שכותבת קורי, הדת היא השלמות הגדולה יותר, הכוללת את כל הפעילות המוסרית. על פי רוב, בני אדם פועלים לא בצורה דתית כי אם בצורה מוסרית; אך יש אנשי סגולה בעלי כישרון מיוחד המאפשר להם לראות בבהירות מה ראוי לחייהם, ולנהוג לאורו מבלי הסתייגות ומבלי מגבלת הזהירות והספק המכשיל. רק לאנשים אלה ניתן להעניק את התואר "אנשים דתיים".¹² נראה לי שקורי צודקת כשהיא מזהה כאן תפיסה של דת הממוקדת באישי, שאינה צומחת מאיזו תחושת חטא או כישלון מוסרי והצורך לישועה, אלא מהרצון של האדם להביע את עצמו בצורה מרחיבה ובעלת משמעות מרבית.

אין זו התפיסה הרגילה של הדת. קורי משערת שיש בפנינו גרסה של "הרצון לעצמה" של ניטשה, בלי הצדדים האפלים יותר של תפיסה זו. וכן אין זה לגמרי דומה לרוחב הלב אשר לפי אריסטו מאפיין את האיש בעל הכוח והרכוש. היא שואלת מה הקשר בין תחושה כזו לבין הערכים הדתיים המסורתיים. היא צודקת באומרה שקשה ליישב את התפיסה הזו של האדם הדתי עם דת מסוימת כלשהי, כפי שאנחנו מכירים. היא מסבירה שאוקשוט מנסה למצות את הדחף העומד מאחורי הדת, בהקשר של מכלול החוויה האנושית. הוא נתן מעין דין וחשבון פילוסופי של הדת. זהו ניסיון להבחין בין התנהגות דתית לבין דרכים אחרות של פעילות בעולמנו. עבור אדם כזה הדת איננה דבר־מה המצטמצם לחלק מסוים של החיים אלא משהו שמצוי במלוא הווייתם ובמלוא עשייתם. "המהות של תפיסה דתית כזאת מכילה את הנטייה לדחות את הרדיפה אחר הישגיות, לטובת צורת חיים אשר שלמותה מתקיימת בהווה".¹³

M. Oakeshott, *Experience and its Modes*, Cambridge: CUP, 1933, p. 295 12

"The substance of this religious view consists in an inclination to reject the 13
worldliness of ambition and achievement in favor of a life that is lived wholly in the
present" – קורי (שם), עמ' 144.

דומני שייתכן שכאן משתקפת התפיסה שהתחילה אצל שליירמאכר (Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher, 1768–1834) בדבר מיקוד העניין הדתי בחוויה מסוימת. אלא שבמקום חוויית הקדושה יש כאן חוויה אחרת במקצת. החוויה שמדובר בה כעת היא זו של הרגשת "נוכחות", דהיינו ההרגשה שמה שאנחנו עושים הוא מה שאנחנו צריכים לעשות, ואנחנו עושים זאת בצורה מושלמת, כך שחוויית ה"אני" של העושה מתחברת לחוויה הכללית האבסולוטית של "העולם פועל על-פי סדרו, ואני ממלא בדיוק את תפקידי במסגרת אותו סדר". זאת אמורה להיות חוויה שממלאת את העושה בסיפוק, במלאות ובצירוף עצמו לכל היקום. נעיר שחוויית כאלה, כגון "נירוונה", שגורות יותר בדתות המזרח כמו הבודהיזם. אך יש זיקה בין חוויות כאלה לבין מה שמיוחס הן למיסטיקה היהודית והן למיסטיקה הנוצרית (וכן לאסלאם). חוויות כאלה, כאשר הן מתרחשות לאדם, קושרות אותו כליל עם סביבתו ועם העולם כולו. במובן מסוים הן משהו מעבר לחיים היום-יומיים של המעשה. לא יפלא אפוא שאיש הכמורה האנגליקנית וויליאם ראלף אינג (William Ralph Inge, 1860–1954), שהיה אחד מהבולטים בתנועה המודרניסטית של הכנסייה האנגליקנית, זיהה את עצמו עם המסורת המיסטית של הנצרות וראה את נקודת השיא של המודל הדתי במיסטיקן החודר מעבר לתופעות של עולם החוש לעולם הערכים, ואשר נפשו עולה לכיוון איחוד עם הקדוש ברוך הוא. הוא הדגיש שאין בכך משום בריחה מהחיים או שלילת הממשות של עולם החושים, אלא חוויה מודעת של דבקות בממשי באמת. הוא טען שהדיבור כיום על אודות סתירה בין הרציונאלי לבין גישות דתיות לממשות, נובע מכך שהרציונליזם בימינו הפך להיות צר מדי בהבנתו במהות התבונה. רציונליזם אמתי מתחשב גם בערכים ולא רק בעובדות, כך שהן הפילוסופיה הראציונלית הן התובנות המיסטיות של דת מובילות לידיעה מושלמת של השלם המוחלט. החוקר גלן וורת'ינגטון (Glenn Worthington), בספרו *Religious and Poetic Experience in the Thought of Michael Oakeshott* [2005], מסביר שאוקשוט טען שבמימוש עצמי (enactment) העשייה מתעלה באופן חלקי מהשגרה הממיתה של הפעילות המעשית לעבר הנאה אצילית של שלווה האמונה הדתית. זאת כפי שאוקשוט בעצמו כותב באחד מספריו המאוחרים, "על ההתנהגות האנושית" (*On Human Conduct*, Oxford University Press, 1975):

The inherently episodic character of the diurnal adventures of self-disclosure... which compose a human life... is the choice and pursuit of substantive conditions of things [where] every achievement is evanescent,

and (as Augustine says) he who thinks otherwise “understands neither what he seeks nor what he is who seeks it” (p. 84).

כלומר, האופי הרגעי במהותו של חוויות הגילוי העצמי ביום־יום, המרכיבות את החיים האנושיים, הוא הבחירה או הרדיפה אחרי השגת דברים ומימושם, כאשר כל הישג הוא חולף. וכפי שנאמר על ידי אוגוסטינוס הקדוש הנזכר על ידו, “מי שחושב אחרת אינו מבין מה הוא מחפש, ולא מי הוא עצמו המחפש אותו”. אדם אינו יכול להשקיע את כל תקוותיו בפעילות של העולם הזה ובראיית הפעילות האנושית והשלטון של בשר ודם כדרכים להשגת שלמות. אנחנו מתייאשים מהרעיון שכל הישג אנושי לעולם לא יעניק לנו את השלמות הנחשקת. הפוליטיקה היא פעילות משנית עבור אוקשוט, אף שהיא איננה לגמרי חסרת חשיבות. מערכת פוליטית מסודרת, נכונה, היא צורך חיוני כדי לממש את השלמות הניתנת למימוש רק במישור פוליטי. אך למעלה מזה ישנה השלמות האמתית, אשר היא מעבר לחיי העולם הזה, עולם המעשה.

עבור האדם המתמסר לדתיות המודרניסטית אין הבחנה פשוטה בין חיי העולם המעשי לבין העולם הרוחני, מכיוון שכל אחד מאתנו חייב לחיות בעולם הזה ואינו יכול לברוח ממנו. אך בכוחו של האדם הדתי לחרוג מתוך העולם הזה ולגעת בעולם הרוחני. תיאור כזה הולם את הרוח של אוקשוט, וכן את הרעיון של אוגוסטינוס בדבר שתי הערים – העיר של העולם הזה והעיר של העולם הרוחני. דווקא אוגוסטינוס הוא שכתב על שתי הערים האלה, וקבע את ההבדל בין חיי העולם הזה לחיי העולם הרוחני. שתי ערים אלה מסמלות עבורו שתי אורחות חיים, שתי קטגוריות של שאיפות אנוש. יש כאלה החיים על פי קני־מידה אנושיים, ויש החיים בהתאם לרצונו של הקדוש ברוך הוא. אוגוסטינוס מתאר את החיים בערים האלה כמשקפים שתי צורות של אהבה: העיר הארצית נוצרת על ידי אהבה עצמית, המגיעה לנקודה של זלזול באלוהי, בשעה שהעיר השמימית מאופיינת על ידי אהבת האלוהים המרחיקה לכת עד כדי זלזול בעצמי. אלה הגרים בעיר האנושית רואים בחיי היום־יום את מלוא הממשות, ומכוונים את עצמם בעיקר לתענוגות והישגים ארציים. אזרחים כאלה מתמקדים בשאיפות האישיות, ומייחסים את הצלחתן לחכמתם וליכולתם; בגאווה הם משבחים את עצמם, ולא את האל. זה, על כל פנים, הכוח המניע של אזרחי העולם הזה, והאגואיזם הזה מהווה נטייה לטובת הישגי העולם הזה כשלעצמם ולא כסמלים לאהבת האל לאדם, או כפתח מעבך לעולם עילאי ולטוב עילאי יותר. אזרחי עיר האלוהים, לעומת זאת, מכוונים את עצמם לפי ערכים רוחניים, ומתבוננים בחיים הארציים כשלב מעבר.

בהצגת אופיה של הדת ב"על ההתנהגות האנושית" אפיין אוקשוט פעמיים את הגילוי העצמי (self-disclosure) כהרגשת האשליה המלווה את חיי היום-יום. הגילוי העצמי הופך להיות מימוש עצמי ומעין ישועה והתגברות על השעמום שבחיי המעש. אנחנו מחפשים בישועה את השחרור מעולם הפעילות המשעמם ואת הכרת הנצח הקשורה לחוויה הדתית. לעומת הדיבור המפורש על חיי העולם הרוחני, אשר לפי הדת המסורתית אמורים להתקיים בעולם הבא, אוקשוט מסתפק בהווה ובנוכחות (present); הוא מעדיף להתמקד בחוויות הדתיות המקרבות את האדם לאלוהי בתוך העולם הזה ממש; אולי הוא רואה בהן כביכול מעין הברקות שלקראת העולם הרוחני הבא.¹⁴

וורת'ינגטון מציע להבין את חוויית הנוכחות הדתית על פי מה שנאמר על-ידי לודוויג ויטגנשטיין בסוף ספרו "מאמר לוגי-פילוסופי", "אם הנצח יובן לא כהמשך זמני בלי סוף, אלא כמנותק מהזמניות בכלל, אזי מי שחי באופן נצחי הוא מי שחי בהווה".¹⁵ כלומר ההווה מלא המשמעות מן הבחינה הדתית, הוא גילוי של הנצח העל-זמני, מה שמכונה ביהדות ובשאר הדתות: דקות באיך-סוף. במבואו לתרגום העברי של הספר שלפנינו פודוקסיק אינו מזכיר כלל וכלל את האספקט הזה של אוקשוט, מה שהולם את העובדה שבהתכתבות בכתב העת Zygon (vol. 44) סביב מאמרה של קורי (שצוטט לעיל). פודוקסיק עצמו (בניגוד לכמה מהמשתתפים האחרים) מסתפק בסיכום דבריה מבלי להתלהב או לעשות שימוש בתוכנה החדשה. דומני שהקורא העברי יוכל להבין יותר טוב את חשיבותו של אוקשוט כאשר יהיה מודע לרובד זה של הגותו, שכן פרשנות כזאת מהדהדת בין השאר את גישתו של הראי"ה קוק ז"ל.

הבהרת האספקט הדתי אצל אוקשוט היא גם המקור של הפאראדוקסאליות-לכאורה בגישתו. אוקשוט מאמין בחשיבות של החיפוש הרוחני החווייתי, המבקש את עולם הרוח ולא דווקא את חיי המעש. בשל זה יש להבין את ההשוואה שהציעו קורי ומחברים אחרים, של יחסו לעולם המעש למה שנאמר על ידי אוגוסטינוס הקדוש (354–430). לא לחינם מצטט אוקשוט את אוגוסטינוס, שכן שניהם אינם מאמינים בהצלחת מי שמחפש רק את ההצלחות של "העולם הזה". אין האדם מסוגל להשיג את ייעודו המבוקש אלא תוך מאמץ

14 השוו לדברי הראי"ה קוק ז"ל על "שאיפת הנצח": "הויתנו הזמנית היא ניצוץ אחד מההויה הנצחית, של הוד נצח הנצחים, ואי אפשר להוציא אל הפועל את אוצר הטוב הגנוז בהתוכן של חיי הזמן רק על פי גודל התאמתו לחיים הנצחיים... הנצח הוא היסוד האיתן לכל חיים תרבותיים במלא מובנם. השאיפה אל הדר הנצח מנצחת את המות ומוחה דמעה מעל כל פנים" (אורות הקודש, ב, לו, עמ' שעז).

15 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (trans. C. K. Ogden), London 1922, prop. 6.43.11

לעלות במדרגות הרוחניות. עניין זה מהווה תוספת הבנה לגישתו המסורתית של אוקשוט כאשר הוא עוסק בענייני חינוך.¹⁶ המסורת של האנושות מתאפיינת לא רק בחיפוש פראגמטי אחרי דרכי התאמה, אלא כל חיי המוסר וכל שאיפותינו אינם מסתפקים, לאמתו של דבר, בהישגים של העולם המוחשי. המסורת האנושית בכללותה ניוונה מחיפוש אחרי החוויה האינסופית, חיפוש שיעניק שלוה רוחנית־דתית לקיומנו.

התרגום

עולה התחושה שהמתרגם מתאמץ מאוד לדייק בשפה ובמינוחים של אוקשוט על חשבון רהיטות הסגנון המבריק והמיוחד של המקור האנגלי. עם זאת, לפעמים הוא אינו מצליח לדייק ומגיש לקורא בסוגריים את המונחים המקוריים. מעניין לראות את ההבדלים בין סגנון התרגום בספר החדש של המאמר "מגדל בבל" לתרגומו שנעשה זה מכבר לעברית על ידי יאיר צורן. דומני שהתרגום הוותיק מבין השניים אינו מתאמץ כל כך לתרגם את הטקסט האנגלי בצורה מילולית, אלא מתרכז במסירת הרעיונות בעברית יום־יומית יותר. לעומתו, לשון המאמר "מגדל בבל" בתרגום החדש שלפנינו מנסה להיות נאמן יותר לרמזים של הטקסט האנגלי, אף שלא תמיד ניתן לתפוס את כל האסוציאציות שבסגנונו של אוקשוט בשפת המקור. עם כל זה, מעמיד המתרגם לפנינו תרגום קריא ועשיר. מאמצו היה כדאי, והעשיר את הנגישות של הקורא העברי להוגה מודרני זה אשר חוקרי ימינו טרם הספיקו להקיף את כל צדדיו. אני מקווה שהספר המתורגם יצליח לעורר עניין בהוגה חשוב זה, ולהביא את הקוראים להתרשם מחשיבותה של זווית הראייה של אוקשוט למחשבה הכללית והחינוכית של דורנו. נקווה שבעתיד נראה תרגומים נוספים לעברית של כתיבי מיכאל אוקשוט.

16 הרחבה (נוסף על מה שכבר נכתב ב"הגות" [לעיל הערה 1]) בנושא גישתו של אוקשוט לחינוך אפשר למצוא באוסף כתביו: T. Fuller, *The Voice of Liberal Learning*, Edited by T. Fuller, New Haven: Yale University Press, 1989.