

המשקפיים העכורים של ישעיה ברלין

ליברלים הגונים יודעים שאין הם פלורליסטים. הם יודעים שהשקפת העולם הליברלית אינה מכירה בתוקפן ובזכות קיומן של השקפות עולם אחרות, ושהיא שואפת – תוך הפעלת כל אמצעיה הכלכליים, התקשורתיים והצבאיים – להשליט את עצמה על העולם כולו. הם יודעים, במילים אחרות, שהליברליזם אינו נחרץ ושתלטני פחות מן הקומוניזם בזמנו או מן האיסלאם הקיצוני בזמנו. ליברליזם אינו סובלנות, ליברליזם אינו פלורליזם, והודאה בכך אינה אמירה בגנותו; אין בה אלא הכרה בהבדל שבין תפיסת סדר היום הליברלי כסדר היום הצודק שאין בלתו, ובין "יפרחו להם אלף פרחים".

אבל לא כל הליברלים מוכנים להודות בכך, והמורה הגדול של אותם ליברלים המשכנעים את עצמם שהם פלורליסטים היה ישעיה ברלין. דומה שיותר מכל משנה ליברלית אחרת שהתנסחה במאה העשרים מסגירה משנתו של ברלין, כשם שמסגירה התקבלותה הנלהבת ברחבי המערב, את הבלבול המושגי בין פלורליזם לליברליזם. בשלהי המאה העשרים לא נראָה הבלבול הזה כמשהו חמור ומסוכן בפוטנציה. עם נפילת הגוש המזרחי, עם הגאות האופורית של שוקי ההון ועם אפנת השיח הפוסט-מודרניסטי ששגשגה באקדמיה, חגג המערב בשנות התשעים את מה שנראָה כניצחוננו הסופי. במשך עשר שנים לא היו לו אויבים, וכשאינן אויבים אפשר לפטפט על פלורליזם, להשמיץ את תרבות המערב ה"דכאנית" ולדרוש ש"גם קולו של האחר יישמע". השיח הרב-תרבותי שטופח אז לא עמד למבחן, כי ה"אחר" לא דיבר. ב-11 בספטמבר 2001, ארבע שנים לאחר מותו של ברלין, שמענו את קולו הצלול של ה"אחר".

מאז שבן-לאדן השמיע את קולו, נדרש כל ליברל לברר לעצמו אם הוא אכן פלורליסט, כפי שדימה לעצמו. אין מדובר עוד בסוגיה אקדמית-תיאורטית. מול קולם הצלול של אויבי המערב, צריך המערב לנקות את גרונו ולדבר בקול צלול, אחרת יובס. אירופה הפלורליסטית הביאה על עצמה השנה את מהומות המוסלמים בצרפת ותסיסת המוסלמים באנגליה ובגרמניה; היא אפשרה ל"אחרים" להקים בבירותיה מסגדים המטפחים את שנאת המערב. תוצאת ההשתטות הזאת, בשם הפלורליזם, הייתה צפויה מראש, אך היא עדיין מוכחשת. אינטלקטואלים צרפתיים הזרדזו לפרש – ולהצדיק – את מהומות המוסלמים בפריז, על ידי הצגתן כפעולות מחאה של חלכאים ונדכאים, מקופחים תובעי שוויון. הם מציגים את העניין כמאבק "חברתי", וכך פוטרים את עצמם משאלת הפלורליזם. כשה"אחר" המוסלמי מוצג כמקופח, מוכחשת זהותו האמיתית והמוצהרת כ"אחר" מוסלמי, חייל בצבא הג'יהאד, וכך מוכחש המבחן הניצב בימינו בפני

הפלורליזם הרב-תרבותי. לכן יש משמעות אקטואלית חריפה לדיון במשנתו הפילוסופית של ברלין, שנכתבה לפני מלחמת העולם השלישית.

ב

משלוש בחינות ראוי ברלין להוקרה עמוקה.

ראשית, על שום תרומתו לדיסציפלינה הקרויה "היסטוריה של הרעיונות" ולביסוס מעמדה האקדמי בין חוגי ההיסטוריה לחוגי הפילוסופיה. כבר הגל היה היסטוריון של הפילוסופיה, כשם שהיה פילוסוף של ההיסטוריה, אבל הגל כתב בסגנון בלתי קריא, וברלין, הרהוט והתקשורתי, ריתק דורות של משכילים. הוא ערך לנו סיורים מודרכים בסצנה הרוסית של אמצע המאה התשע-עשרה,¹ הוא העלה מתהום הנשייה הוגים כמו ז'וזף דה-מטר ויוהאן-גיאורג האמאן, והאיר באור חדש הוגים כמאקיאולי, ויקו, הרדר ומונטסקיה. כנגד ההיסטוריוגרפיה הקלסית, הפוליטית, וכנגד ההיסטוריוגרפיה הכלכלית-סוציולוגית, הוא כתב היסטוריוגרפיה רוחנית-תרבותית; וכנגד שיטת ההוראה הא-היסטורית הנהוגה בחוגי הפילוסופיה, הוא עיגן כל משנה פילוסופית בהקשר ההיסטורי שהצמיח אותה. בימינו גישה זו מובנת מאליה, אך היא הפכה לכזאת, בין השאר, בזכותו.

שנית, ברלין החיה את הדיון בשאלות המוסריות והפוליטיות הגדולות בתקופה שבה הלוגיקה הייתה חזות הכול. אוקספורד, שבה למד ולימד, הייתה בירת ההגות האנגלוסקסית דאז – פילוסופיה אנליטית, טכנית, יבשה. רק חובבן או שרלטן, סברו האוקספורדים, יתעסק בשאלות שברומו של עולם; פילוסוף רציני הוא כירורג של הלשון, ואסור לו לצאת מחדר הניתוחים. זה היה האקלים הפילוסופי שבו עשה ברלין את צעדיו הראשונים, ובתחילת דרכו הוא ניסה להתקבל למועדון. הוא כתב אי-אלו עבודות בלוגיקה, אך העניין נמאס עליו באמצע המאה. ב-1950 הוא עדיין פרסם מאמרים טכניים כגון "הנחות אמפיריות והיגדים היפותטיים" ו"תרגום לוגי",² אבל באותה שנה הוא גם פרסם מחוץ למגדל השן את מסותיו "רעיונות פוליטיים במאה העשרים" ו"הסוציאליזם ותורתו",³ שסימנו את הסתערותו על השאלות הגדולות ועל הציבור המשכיל הרחב. ומשעה שמָרַד כך בקו האוקספורדי, הוא היה לנווה מדבר במדבר האנליטי.

¹ ישעיה ברלין, **הוגים רוסיים** [1978], עורך: הנרי הרדי, תרגום: אפרים ברוידא, עם עובד, תל-אביב 1983.

² Isaiah Berlin, "Empirical Propositions and Hypothetical Statements," in *Mind* 59, pp. 289-312;

"Logical Translation," **Proceedings of the Aristotelian Society** 50, pp. 157-188.

³ ברלין, "רעיונות פוליטיים במאה העשרים", **ארבע מסות על חירות**, תרגום יעקב שרת, רשפים, תל אביב 1987, עמ' 97-61 "Socialism and Socialist Theories," *Chambers's Encyclopedia* Vol. 12 (London: Newnes), pp. 638-650.

שלישית, הוא היה מסאי מחונן. תענוג לקרוא אותו. את רוב מסותיו הוא לא כתב אלא הכתיב, ומכאן איכותן הדיבורית, הקולחת. כפי שציין מייקל איגנטייף, אצל ברלין "אין הבדל בין אופן הכתיבה לאופן הדיבור: מליצי, מפורט, ארכאי, אך בה-בעת גם חותך, שנון, בהיר. [...] המילים צצות ועולות כרצונו, והן מתגבשות במשפטים ובפסקאות במהירות האמירה".⁴ לכן משפטיו של ברלין ארוכים ומורכבים-להתפקע מבחינה תחבירית, עתירי משפטי לוואי המאייכים כל טיעון. "הוא מתווה הנחה, ובעודו מדבר, הוא צופה את ההתנגדויות וההסתייגויות, כך שההנחה וההסתייגויות שלובות זו בזו".⁵ התוצאה, למרבה הפלא, אינה מייגעת. סגנונו, המגיש את מחשבתו במעופה, הוא אלתור וירוטאוזי – קול חי, לא קרוש. נדירים המסאים שהשיגו את האיכות הזאת. הפרופסור המצוי אינו יודע לכתוב, והפובליציסט המצוי הוא קל-כתיבה אבל שטחי. למדנות מעמיקה וכתיבה כריזמטית מתקשות להיפגש. אצל ברלין הן נפגשו.

אבל שלושת ההישגים הללו אינם רלוונטיים להערכת משנתו הפילוסופית של ברלין. הוא הוכתר כאחד הפילוסופים הפוליטיים החשובים ביותר במאה העשרים, ועלינו לדון בו בתור שכזה. פילוסוף אינו נמדד לפי יפי כתיבתו; הגל, כאמור, כתב איום ונורא, ואיש לא יאמר שלייבניץ או קאנט או הוסרל, למשל, הצטיינו בכתיבה. גדולתו של ברלין כפילוסוף, לא ככותב מוכשר, צריחה להיבחן על כשרונו אין מחלוקת.

רומנטיקה, לאומיות, פלורליזם: אלה שלושת הנושאים הגדולים של ברלין. הוא קנה את עולמו כפרשן של הרומנטיקה, כליברל שהכיר בחשיבותה של הלאומיות וכפילוסוף שהניף את נס הפלורליזם. אלה שלושת היסודות של משנתו הפילוסופית, ושלושתם קשורים זה בזה ומרכיבים יחדיו משולש שהפלורליזם הוא קדקודו העליון. הפלורליזם היה הנושא בה"א הידיעה של ברלין, עיקר העיקרים של משנתו הפילוסופית; שני הנושאים האחרים שימשו אותו רק כמכשירים להצגת טיעונו הפלורליסטי. הוא כתב פה ושם גם על נושאים אחרים,⁶ אבל אין ענייננו בסקירת כל כתביו אלא בעמידה על עיקרי תורתו.

ברלין חילק את האינטלקטואלים שעיצבו את תרבות המערב למוניסטים ("קיפודים") ולפלורליסטים ("שועלים"). הקיפודים הם הרעים, השועלים הם הטובים. אפלטון, הגל וניטשה היו קיפודים, לשיטתו; אריסטו, מונטין וגתה היו שועלים.⁷ לא חשוב מה טען כל אחד מהם, ואפילו לא הז'אנר העיוני או הספרותי שבו התבטא כל אחד מהם – חשובה רק המנטליות הכללית, הקיפודית או השועלית. מפרספקטיבה אוורירית זו התעניין ברלין בהיסטוריה

⁴ מייקל איגנטייף, **ישעיה ברלין: ביוגרפיה** [1998], תרגמה: כרמית גיא, עם עובד, תל-אביב 1999, עמ' 9.
⁵ שם, שם.

⁶ בין גיחות הארעי של ברלין לנושאים צדדיים, יצוינו למשל מסותיו "היתממות של ורדי", **נגד הזרם** [1979], עורך: הנרי הרדי, תרגם: אהרן אמיר, עם עובד, תל-אביב 1986, עמ' 385-395; "מחויבות אמנותית: מורשה רוסית", **תחושת המציאות** [1996], עורך: הנרי הרדי, תרגמה: עתליה זילבר, עם עובד, תל-אביב 1998, עמ' 190-232, ומסות הדיוקן שהוא כתב על איינשטיין, צירצ'יל, רוזוולט, וייצמן, בן-גוריון, אלדוס הקסלי, ג'יל אוסטין ואחרים (רובן קובצו באסופה **רשמים אישיים** [1980], עורך: הנרי הרדי, תרגם: אהרן אמיר, עם עובד, תל-אביב 1983).

⁷ ישעיה ברלין, **הקיפוד והשועל** [1953], תרגם: יעקב שרת, רשפים, תל-אביב 1979, עמ' 10. את ההנגדה הצורנית בין "שועלים" ל"קיפודים" נטל ברלין, כפי שהוא עצמו מצהיר במשפט הפתיחה של מסה זו, מהמשורר היווני הקדמון ארכילוכוס, שכתב: "דברים הרבה יודע השועל, אך הקיפוד יודע דבר אחד גדול". ראה שם, עמ' 9.

הרעיונית של אירופה. הפילוסופים של תנועת הנאורות עניינו אותו בתור קיפודים, ואילו מאקיאווולי והרומנטיקנים וההוגים הרוסים של המאה התשע-עשרה עניינו אותו בתור שועלים. אין הוגה, או זרם רעיוני-תרבותי שלם, שלא הוכנס בידי ברלין לאחד משני הכלובים. הוא לא הכיר בקיומן של חיות נוספות.⁸

הייתה לקיבעון שלו סיבה ביוגרפית. הוא גדל בצל עלייתם של המשטרים הטוטליטריים – יהודי בן-טובים יליד לאטביה, שנמלט מהבולשביקים בגיל 11 וכשלושים שנה אחר כך איבד את קרובי משפחתו שנשארו שם ונרצחו בידי הנאצים. הוא השתייך אפוא לאותו דור של פליטים (יהודים ואחרים) כקרל פופר, פרידריך האייק, ולדימיר נאבוקוב, חנה ארנדט, מקס הורקהיימר, תיאודור אדורנו ויעקב טלמון, שחוו על בשרם את הטרואמה של הטוטליטריות, ושל ליברלים כאלבר קאמי וג'ורג' אורוול, שהתחלחו מעליית העריצות הטוטליטרית כצופים מן הצד. מלחמת העולם השנייה עוררה גיוס כללי, פילוסופי וספרותי, לחשיפתם ולעקירתם של שורשי הטוטליטריות, וברלין היה אחד מראשי המתגייסים.

השורשים הרעיוניים, לא המשטרים עצמם מהם במחצית הראשונה של המאה העשרים, הם שהצריכו מאבק עד חורמה, שהרי הנאציזם והפשיזם הובסו, ועם מותו של סטאלין ב-1953 תם גם עידן הבולשביזם הטהור. השאלה שהטרידה את ברלין, את פופר, את טלמון ודומיהם, הייתה: מהו דפוס החשיבה המערבי שהוליד את המשטרים הללו? הנחת העבודה שלהם הייתה שהמשטרים הללו צצו לא רק בגלל הבעיות הכלכליות, החברתיות והפוליטיות שנוצרו בתחילת המאה העשרים, אלא גם, ובעיקר, משום שהתגלם בהם אורח חשיבה טוטליטרי שאפיין את תרבות המערב במשך מאות שנים, או אף משחר קיומה. טלמון איתר את ראשית הטוטליטריות במהפכה הצרפתית,⁹ הורקהיימר ואדורנו איתרו את שורשיה בתנועת הנאורות,¹⁰ ואילו פופר וברלין איתרו את שורשיה כבר אצל אפלטון. פופר מתח קו ישר מאפלטון להגל וממנו למרקס – שלושת אויביה הגדולים של "החברה הפתוחה"¹¹ – וברלין מילא את הקו הזה בשמות רבים נוספים שייצגו לדעתו את דפוס החשיבה המוניסטי, הדוגמטי, הקיפודי, שממנו עלינו להיגמל, פן יעלו שוב מקרבנו משטרים טוטליטריים.

אבל אף שברלין החיל את התזה שלו בדבר שורשי הטוטליטריות, כמו פופר, על כל תולדות המחשבה האירופית, הוא התמקד למעשה ברגע מסוים אחד, שהיה לדעתו הרגע החשוב ביותר

⁸ למעשה, אין צורך בחיות מטאפוריות נוספות כדי לעמוד על שטחיותה של האבחנה בין "קיפודים" ל"שועלים", שהרי ישנם **סוגים רבים** של "קיפודים" ו**סוגים רבים** של "שועלים"; ההבדלים בין "קיפוד" ל"קיפוד" וההבדלים בין "שועל" ל"שועל" אינם גדולים ומשמעותיים פחות מן ההבדלים בין כל "קיפוד" לכל "שועל". סטיבן לוקס, למשל, הצביע על כך שאפשר לחלק את ה"קיפודים" של ברלין לפחות לארבע מחלקות נפרדות: "פוזיטיביסטים", "אוניברסליסטים", "רציונליסטים" ו"מוניסטים". Steven Lukes, "An Unfashionable Fox," in *The Legacy of Isaiah Berlin*, eds. Ronald Dworkin, Mark Lilla and Robert Silvers (New York: New York Review Books, 2001), pp.43-58.

⁹ יעקב טלמון, **ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטאליטרית**, דביר, תל-אביב 1955. לדברי טלמון בהקדמה הוא הגה את הרעיון לספר עשר שנים קודם לכן.

¹⁰ Max Horkheimer and Theodore W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Seabury Press, 1972).

¹¹ קרל פופר, **החברה הפתוחה ואויביה** [1945], תרגם: אהרן אמיר, הוצאת שלם, ירושלים 2003.

בתולדות המערב. אל הרגע הזה, שטלטל את אירופה סביב 1800, חזר ברלין מזוויות שונות כמעט בכל מסותיו. מ-1960 ואילך הוא זיהה את הטלטלה ההיסטורית ההיא עם "המהפכה הרומנטית", ומ-1972 ואילך הוא נזכר שגם עליית הלאומיות נכללה בה. ומשעה שהתזה שלו כללה הן התייחסות לרומנטיקה והן התייחסות ללאומיות, יצא שמו לתהילה כאינטלקטואל שהפגין את הפלורליזם שלו בכך שתיאר בהגינות, בפתירות סקרנית, ללא התנשאות וללא מגמתיות, תנועות רעיוניות שאינן ליברליות.

הרושם המטעה הזה נבע בעיקרו מסגנונו הנעים, הרגוע, של ברלין. הוא לא השתלח בהוגים ובזרמי מחשבה אנטי-ליברליים, כפי שעשו פופר והאייק, אלא סקר אותם בנינוחות מלומדת, "אובייקטיבית". בכל מסותיו אין התפרצות אחת של זעם או של לעג ארסי; לכל אורכן נשמרת נימה אולימפית שאינה נעכרת על ידי רגשות, ורושם "אובייקטיבי" ו"פלורליסטי" זה תוגבר באמצעות רוחב האופקים שהפגין ברלין תמיד, לעתים קרובות כידענות לשמה. בכל מסה שלו עליך לחלץ את עמדתו שלו מתוך שפע ההשקפות והאסוציאציות התרבותיות שהוא שולף מכיסו חופנים-חופנים, כזקן חביב המאכיל יונים בכיכר העיר. הודות לרוחב האופקים המופגן הזה הצליח ברלין להצטייר כ"שועל". אך זו הייתה הסוואה. הוא היה קיפוד מושלם. הוא היה הוגה דוגמטי שדיבר ברפנות.

ג

ברלין האשים את תנועת הנאורות בזריעת זרעי המחשבה הטוטליטרית. יומרתה של תנועת הנאורות להשליט את התבונה על כל שטחי החיים וליצור עולם מושלם, רציונלי בתכלית, הולידה את העריצות היעקובינית של רובספייר, ובמאה העשרים – את מדינת הקג"ב. התנועה הרומנטית נולדה, לטענתו של ברלין, כתגובת-נגד שפויה וצודקת לאוטופיזם הדוגמטי של תנועת הנאורות. הרומנטיקנים היו, לטענתו, הפלורליסטים הראשונים בתולדות המערב. להיות רומנטיציסט משמע להיות פלורליסט: זו המשמעות (המקורית, אין ספק) שברלין העניק לתנועה הרומנטית.

כל הערכים והמוטיבים שמקובל לייחס לתנועה הרומנטית נראו לו מוטעים או לא-מהותיים. "סערה, אלימות, קונפליקט, כאוס, [...] המוזר, האקזוטי, הגרוטסקי, המסתורי, העל-טבעי, הריסות, אור-ירח, טירות מכושפות, [...] אופל וכוחות האופל, רוחות רפאים, ערפדים, אימה שאין לה שם, הלא-רציונלי, [...] הקתדרלות הגותיות, ערפילי ים קדם, [...] הלא מוחש, הלא ידוע, [...] נוסטלגיה, הזיה, חלומות משכרים, מלנכוליה מתוקה ומלנכוליה מרה, בדידות, ייסורי הגלות, ניכור, שיטוטים במקומות רחוקים, בייחוד במזרח, ובזמנים רחוקים, בייחוד

בימי-הביניים, [...] אנרגיה, כוח, רצון, חיים, [...] אקסהיביציוניזם פרוץ, אקסצנטריות, [...] הנשמה הארוה, הכופרים, הקינים, המנודים והישמעאלים, [...] הילולות שטניות, אירוניה צינית, צחוק שטני, גיבורים שחורים" וכדומה¹² – לא בעולם-התוכן הלילי הזה טמונה, לדעת ברלין, מהותה של הרומנטיקה. מהותה של הרומנטיקה, לדבריו, היא התגלית המהפכנית שאי-אפשר ליישב ערכים מתנגשים.

"האמונה [...] שאי-שם קיים פתרון לכל בעיה [...] היא הקדם-הנחה המרכזית המונחת ביסוד כל המחשבה המערבית עד הזמן הנדון כאן", פסק ברלין.¹³ כל ההוגים שקדמו לרומנטיקנים האמינו, לדבריו, ש"יעדים [...] אינם יכולים להתגשש אלה באלה", משום שגם אם הערכים האנושיים רבים ושונים, בסופו של דבר "כולם מצטרפים לשלם הרמוני".¹⁴ הרומנטיקנים היו, לדבריו, הראשונים שכפרו בכך, וכפירתם המהפכנית במוניזם ההרמוני שבו האמינו ודגלו כל בני תרבות המערב עד אז, הייתה לא רק נקודת המפנה (בה"א הידיעה) בהיסטוריה המערבית כולה, אלא גם – מנקודת ראותו של שוחר פלורליזם – התגלית הפילוסופית הברוכה ביותר בתולדות בתולדות האנושות: "אפילו הרלטיביסטים והספקנים [מהסופיסטים היוונים עד מונטסקיה] לא אמרו אלא שבני-אדם וחברות יש להם ערכים שונים על פי תנאים גיאוגרפיים או אקלימיים שונים, או מערכות משפט וחינוך שונות, או השקפות כלליות ודפוסי חיים שונים".¹⁵ כלומר, עד בוא הרומנטיקנים לא הובאה בחשבון התנגשות אפשרית בין ערכים מוחלטים.

האומנם הייתה זו תגלית של הרומנטיקה? כלום לא התנסחה ההכרה בהתנגשותם הבלתי פתירה של ערכים מוחלטים כבר במאה החמישית לפנה"ס, בטרגדיות של אייסכילוס, סופוקלס ואוריפידס? נאמנותו של אדם למשפחתו נתפסה ביוון כערך מוחלט, ונאמנותו של אדם לעירו-מדינתו נתפסה ביוון כערך מוחלט, ולכן אין פתרון עקרוני, אלא רק פתרון כוחני, לסיטואציה שבה מתנגשים שני הערכים הללו, כפי שהם מתנגשים באנטיגונה של סופוקלס.¹⁶ קריאון יכול לחסל את אנטיגונה, אבל אין הוא יכול לחסל את תוקף טענתה. שניהם צודקים, ואין ערך גבוה יותר שיוכל, כמו אצל הגל, להציע "סינתזה". אין זה רלטיביזם מוסרי; הטרגדיות האתונאיות לא עסקו בהצבעה על יחסיותם התרבותית-מקומית של ערכים אנושיים (לאמור: ערכים אינם אלא מנהגים), אלא בהתנגשות הבלתי פתירה בין ערכים מוחלטים.¹⁷

¹² ברלין, **שורשי הרומנטיקה** [1999], עורך: הנרי הרדי, תרגמה: עתליה זילבר, עם עובד 2001, תל-אביב, עמ' 34-36.

¹³ ברלין, "המהפכה הרומנטית" [1960], **תחושת המציאות**, עמ' 163.

¹⁴ שם, 165.

¹⁵ שם, שם.

¹⁶ יתרה מזו: **אנטיגונה** מציגה למעשה התנגשות בין **שלושה** ערכים מוחלטים, שכן קבורת האח (פוליניקס) מתחייבת לא רק מהערך המוחלט של הנאמנות המשפחתית, אלא גם מהערך המוחלט של כיבוד צו האלים. לפנינו אפוא התנגשות כפולה: א. בין החובה המשפחתית ובין החובה האזרחית; ב. בין החובה הדתית ובין החובה האזרחית. והתנגשות כפולה זו בין שני ניגודי ערכים אינה מגולמת רק בעימות הדרמטי בין אנטיגונה לקריאון, אלא גם בדילמה הפנימית של כל אחד משניהם, שהרי שניהם משתייכים לאותה משפחה, לאותה עיר ולאותה דת. כלומר, שלושת הערכים המתנגשים נתפסים כערכים מוחלטים, שלושתם כאחד, הן בעיני אנטיגונה והן בעיני קריאון.

¹⁷ "יסירוב [לשחוט את בתי איפיגניה] משמע כיליון", זועק אגממנון של אייסכילוס, "וכיליון לא פחות יבוא עלי אם אשחט את בתי, חמדת המשפחה, וליד המזבח בדם נערה אטמא ידי אב. כיצד אפשר כעת להיושע?" (אייסכילוס, **אגממנון**, תרגום: אהרן שבתאי, שוקן, תל-אביב 1990, עמ' 41-42). "כיצד אפשר כעת להיושע?" מוסרית, אי-אפשר. הערכים המוחלטים אינם מתיישבים.

"אייסכילוס החדיר בטרגדיה ממד של פרובלמטיות מוסרית ורוחנית – פרובלמטיות שהאדם נקלע אליה כל אימת שנפשו נקרעת בין ערכים מנוגדים שכל אחד מהם מוצדק ואמיתי", כדברי נתן שפיגל,¹⁸ ואת ההכרה הזאת הורישו הטרגיקונים האתונאים לשקספיר, לראסין, למילטון, לדוסטויבסקי.¹⁹ לא כך לפי ברלין. כל ההוגים והיוצרים שקדמו לרומנטיקנים סברו, לדבריו, ש"אין שום דבר בטבע האדם או העולם שיגרום שטרגדיה תהיה בלתי נמנעת", משום שסברו, כולם, ש"חטא, פשע וסבל הם צורות של חוסר הסתגלות עקב עיוורון".²⁰ זו טענה מוזרה, בלשון המעטה, שהרי מהי תפיסת-העולם הטרגית אם לא תפיסת הטרגדיה כבלתי נמנעת? וכי מהי טרגדיה יונית אם לא זו המראה לנו ש"חטא, פשע וסבל" הם מנת חלקו של כל אדם, נכון ומוסרי ככל שיהיה, משום שכולנו כלי משחק בידי הגורל העיוור, ומשום שאפילו בתחום המצומצם של שליטתנו על חיינו איננו יכולים לממש ערך מוסרי מוחלט אחד בלי לפגוע בערך מוסרי מוחלט אחר?

"היוונים", גרס ברלין, "ראו בטרגדיה שגיאה שהאלים שלחו לך, שגיאה ששום אדם הכפוף להם אולי אינו יכול להימנע ממנה, אבל להלכה, אילו היו האנשים האלה כל-יודעים, לא היו עושים את השגיאות החמורות האלו, ועל כן לא היו ממיטים אסון על עצמם".²¹ עוד טענה מוזרה, בלשון המעטה, שהרי הגורל שולט, על פי תפיסת היוונים, לא רק בבני-האדם אלא גם באלים; לא האלים אלא הגורל ממיט אסונות על בני-האדם, ואסונות אלו אינם "שגיאות" שאדם או אֵל יכול להימנע מהן.

במקביל לתרבות יוון שהאמינה בגורל מסתורי, בלתי מובן, בלתי נראה וכל-יכול, התפתחה בארץ ישראל תרבות שהאמינה באל מסתורי, בלתי מובן, בלתי נראה וכל-יכול. התנ"ך הנחיל לתרבות המערב את התפיסה האומרת ש"עצם הפעולה שלך מבטאת את האמונות שלך, היא-היא האמונות שלך. המוסר והפוליטיקה אינם מערכת של טענות: הם פעולה, התמסרות ליעדים שנעשו מוחשיים. להיות אדם אינו להבין או לחשוב בהיגיון אלא לפעול; לפעול, לעשות, ליצור, להיות חופשי – כל אלה היינו-הך הם: בזה מותר האדם מן החיה".²² אבל לא על השקפת העולם המקראית כתב ברלין את הדברים האלה, אלא על השקפת העולם הרומנטית.

האם ברלין לא ידע שתולדות עמו הן תולדותיו של קיבוץ אנושי שאמר "נעשה ונשמע" משום שלא התנה את קיומן של המצוות בהבנתן? "התמסרות ליעדים שנעשו מוחשיים", פעולה ולא תיאוריה, תורה שכולה **ציוויים** (ללא שום **חיוויים** פילוסופיים) – אכן תגלית מהפכנית, אבל תגלית עתיקה. האם לא ידע שהאמונה היהודית אינה תופסת את המציאות כהתגלמותה של **תבונה** קוסמית (שהמצרים והסינים וההודים ואריסטו ושפינוזה יודעים מה היא) אלא

¹⁸ נתן שפיגל, **תולדות האתיקה העתיקה**, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1985, עמ' 43.

¹⁹ ראה למשל את האסופה: Cleanth Brooks, ed., **Tragic Themes in Western Literature** (New Haven: Yale, 1955), הכוללת מאמרים על היסודות הטרגיים אצל שקספיר, ראסין, דוסטויבסקי, איבסן, ג'ורג' ברנארד שוואר ותי"ס אליוט.

²⁰ **תחושת המציאות**, 169.

²¹ **שורשי הרומנטיקה**, 29.

²² **תחושת המציאות**, 178.

כהתגלמותו של רצון האל, ולכן היא תובעת ממאמיניה (כפי שדורשות, בעקבותיה, הנצרות והאיסלאם) להשליט את הכרעתם הרצונית על דחפיהם וצרכיהם, ולחיות כך, בצלם אלוהים, מעבר לתכתיבי הטבע? והאם לא ידע, כשהגדיר את הקהילה הרומנטית כקהילה "המבודדת את עצמה מפני התערבות חיצונית כדי להיות עצמאית ולבטא את עצמיותה הפנימית",²³ שבדלנות סתגרנית היא המדיניות של עמו – "עם לבדד ישכך ובגוים לא יתחשב", "עם סגולה" קנאי לחריגותו – למן התקופה המקראית, דרך אלפיים שנות גלותו, עד הלום?

לא הרומנטיקנים אלא הטרגיקונים האתונאים לימדו אותנו שאי-אפשר ליישב ערכים מתנגשים; לא הרומנטיקנים אלא מחברי התנ"ך לימדו שהרצון חשוב יותר מן התבונה. עם המורשה היוונית הטרגית מצד אחד, ועם המורשה היהודו-נוצרית מצד שני, התעצבה תרבות המערב כתרכות שהאי-רציונליזם טבעי לה כחמצן. מעולם, עד המהפכה הצרפתית לכל המוקדם, לא היה משקלם התרבותי של הפילוסופים הרציונליסטים גדול יותר ממשקלם של האפיפיורים והכמרים-הדרשנים המקומיים, המלכים והרוזנים, הטרופדורים ולהקות השחקנים הנודדות, אדריכלי הקתדרלות וציירי קירותיהן, שורפי ה"מכשפות" ורודפי היהודים – כל אותם שליטים, רועים רוחניים, אמנים ושאר מעצבי תודעה שעשו את אירופה למה שהייתה.

המחפש תרבות רציונליסטית-הרמונית ימצא את מבוקשו בסין או בהודו.²⁴ הסינים וההודים, לא האירופים, יסכימו עם ברלין ש"חטא, פשע וסבל הם צורות של חוסר הסתגלות עקב עיוורון", וש"אין שום דבר בטבע העולם והאדם שיגרום שטרגדיה תהיה בלתי-נמנעת". עצם המושג "טרגדיה" זר לסינים ולהודים; העולם מושלם, וכל אדם יכול להיות מושלם כמוהו אם ישתלם די צורכו בטאואיזם, בקונפוציוניזם, בהינדואיזם או בבודהיזם. ברלין הפך את היוצרות. הוא הציג את תרבות המערב חסרת המרגוע, המיוסרת, התוססת, המטורפת מנקודת ראות סינית או הודית, כתרכות שהתאפיינה משחר היווסדה וכמעט לכל אורכה ברציונליזם פותר-כל, עד שבאו הרומנטיקנים וגילו לאירופה אפשרות חסרת מרגוע, מיוסרת ותוססת.

האתוס הרומנטי הוא "משהו חדש לגמרי בתודעה האירופית", לדברי ברלין, משום ש"מה שחשוב מעתה הוא המניע, היושרה, הכנות, הנאמנות לעקרונות, טוהר הלב, הספונטניות; לא אושר ולא כוח ולא חוכמה ולא הצלחה ולא יופי טבעי ולא ערכים טבעיים אחרים, שהם מחוץ לתחום החירות המוסרית"; לרומנטיקן לא אכפת "אם הצליח או נכשל במונחי העולם הזה"; הוא מכיר בכך שצער, לאו דווקא אושר, ייפול עליו ככל שיידע יותר על העולם; הוא מכיר בכך ש"צדק עלול למנוע רחמים", והוא מכיר בכך ש"לולא היה האדם חופשי לבחור ברע, לא היה

²³ שם, 177.

²⁴ הסינים וההודים מחזיקים, לשיטתם, בידע נצחי שלם ומושלם. התורה הטאואיסטית על "חמשת היסודות" של הטבע ועל שני הכוחות ההופכיים-משלימים ("יין" ו"יאנג") הפועלים בכל, והתורה הקונפוציאנית המסדירה את כל היחסים המשפחתיים והחברתיים, השתלבו בידי הסינים לכלל פילוסופיה יודעת-כל ופותרת-כל. שאנקארה, פאטאנג'לי ופילוסופים הינדואיסטים אחרים עיגנו את פולחני הבראהמיניס במטפיזיקה יודעת-כל (שבמרכזה "המוחלט" הטרכנצנדטלי, הבראהמן, שממנו בוקע כל עולם התופעות ה"יחסי") ובפרקטיקה מדיטטיבית פותרת-כל, אשר מי שמתרגל אותה כהלכה ובהתמדה מגיע ל"הארה" שלמה, שפירושה חכמה מושלמת ואושר מושלם. כל היבט של החיים, אפילו הסקס, הוא מושא לתרגול טכני, בדרך לביצוע מושלם.

חופשי באמת".²⁵ שוב, אין כאן אף מילה שאינה מתאימה גם להגדרת האתוס המקראי, היהודי-נוצרי, וגם להגדרת הטרגדיה האתונאית.

"עצם המושג אידיאליזם כתכונה של אצילות הוא בגדר חידוש", ממשיך ברלין להתפרץ לדלתות שנפתחו לפני 2500 שנה; "המשבח אדם שהוא אידיאליסט מתכוון שהוא מוכן להקריב את חייו למען מטרות שהוא מאמין בהן לשם עצמן [ולא לשם הצלחה או אושר או גמול כלשהו]".²⁶ וכדי להסביר לנו מדוע אין זה בדיוק מה שעשו הנוצרים הראשונים (יהודי אחר במקומו היה נזכר גם בכל אותם יהודים אשר מתו על קידוש השם באלפיים השנים האחרונות), אומר ברלין: "הנוצרי סבר תמיד שמעשה נכון הוא למסור את חייו למען אמונתו; אבל סיבת הדבר הייתה שזו האמונה האמיתית, ורק בה יכול האדם להיגאל, ועל כן היא הערך הגבוה ביותר בסולם שלו, ולא רק שלו, אלא של כל האנושות".²⁷ ואילו כשרומנטיקן חירף את נפשו, הוא עשה זאת בשם ערכיו הפרטיים, שהיו שלו ורק שלו.²⁸

זאת הנקודה המכרעת, והטעות המכרעת, בהגדרת הרומנטיקה שהציע ברלין. עד לרגע זה הוא טעה רק בהגדרת חדשנותו של האתוס הרומנטי; עכשיו הוא טעה בהגדרת מהותו. בדברו על "אידיאליזם" (ויהא תוכנו אשר יהא) ועל "מטרות" שהרומנטיקן שם לעצמו (תהינה המטרות הללו אשר תהינה), הוא רוקן את האתוס הרומנטי מתוכנו. לא חשוב, לפי ברלין, במה דגלו הרומנטיקנים: חשוב רק שכל אחד מהם דגל באידיאל פרטי כלשהו וחי למענו. "איננו יכולים להצדיק אותם [את ערכינו] אלא בכך שלזה אנו שואפים, שמטרות אלו שלנו הן כי בחרנו בהן".²⁹ זהו ה"אידיאליזם" הרומנטי, לדבריו. ייתכן ש"אידיאליזם" שרירותי זה אפייין את האקזיסטנציאליזם בגרסתו הסארטריאנית,³⁰ אבל הרומנטיקה דגלה באתוס ספציפי. היא קידשה את הלילה. זאת הייתה בשורתה.

האדם הוא יצור חברתי בשעות היום. בלילה האדם אינו זוכר שהוא אזרח, אינו זוכר את חובותיו, את עמיתיו לעבודה, גם לא את משפחתו; בלילה הוא חולם. פראות, אלימות, מראות זימה, מראות זוועה, הפלגות על המופלא וצלילות אל הנתעב – זה מה שעובר על כולנו לילה-לילה, ואיש לא חשב שראוי לרומם את זה, עד שהופיעה התנועה הרומנטית. תקצר היריעה מלמנות כאן את כל השירים הרומנטיים, מ"המנונים ללילה" של נובאליס (1797) עד "רוי לילה" של ביאליק (1899), שהלילה הוכרז כתוכנם בכותרתם.³¹ כל סיפוריו של את"א הופמן הם חלומות בלהה, ובמובן עקיף יותר, גם כל סיפוריו של קלייסט. האופל הדמוני, הגותי,

²⁵ תחושת המציאות, 180-181.

²⁶ שם, 182.

²⁷ שם, שם.

²⁸ שם, 186.

²⁹ שם, 187.

³⁰ ברלין עצמו השגיח בכך, אך במקום לעמוד על ההבדל בין האקזיסטנציאליזם ובין הרומנטיקה, הוא טען שהאקזיסטנציאליזם לא היה אלא המשכה המודרני של הרומנטיקה (שם, 186).

³¹ דוגמאות אחדות מן השירה האנגלית: שירו של קולרידג' "Frost at Midnight" (1798), שירו של בירון

"Darkness" (1816), שירו של שלי "To Night" (1821) ושירו של קיטס "Sleep and Poetry" (1816), "In Drear-" (1817) "Bright Star" (1817), "Why Did I Laugh Tonight?" (1819), "To Sleep" (1819).

הלילי, פרוש על כל עולם הדימויים הרומנטי. הרומנטיקנים היללו את קין, את קובלאי חאן, את דון חואן, את נפוליאון, את הגאון הסוציופּת המופיע כְּעולם כאחד מאיתנו הנוראים של הטבע. האידיאליזם המטפיזי של פיכטה ושל שופנהאואר אפל בתכלית ומנוגד בתכלית לפנתאיזם השלֵו של שפינוזה ול"טבע" הארקדי שאליו נכסף רוסו.³² מכל שיר של קולרידג', מכל ציור של טרנר, מכל תיבה של ואגנר, מדבֵּר שֵׁר הלילה.

לא היה זה ניהיליזם אלא אתוס חדש. לא היה זה העדר של סולם ערכים אלא היפוך של סולם הערכים מכחיש-הלילה שהבהיק מרוב אור-שמש בתקופת הנאורות. "נאורות", הכריז קאנט, "היא יציאת האדם מחוסר-בגרותו" – ויציאה זו לבגרות היא יציאה מעבדות לחירות, לעצמאות.³³ האדם הנאור אינו משועבד לא לאמונות תפלות ולא ליצרים, לרגשות ולשאר הבלים. תבונתו היא חירותו. אין שום לילה בנפשו. ואילו הרומנטיקנים טענו ש"חירות" זו היא עבדות; שה"תבונה" היא רמיסה של החירות האמיתית – החירות הלילית לחיות ולבטא את הצד העמוק, המרתק, המסעיר, החיוני, האנרגטי, שבנפש האדם; ש"נאורות" היא סטריליות, דלות בלתי נסבלת; שמותר האדם אינו בכך שיש לו שכל (לאיזו חיה אין תבונה כלשהי?) אלא בכך שלאדם, ורק לו, יש דמיון – ומכאן שהאמן, אביר הדמיון, ולא הפילוסוף, אביר התבונה, הוא האדם המופתי, ה"גאון" הרומנטי. האמנות היא הפעילות האנושית החשובה ביותר, ובין צורות האמנות – המוזיקה והשירה הן החשובות ביותר, כי הפוטנציאל הלילי, האקסטטי-דמוני, של המוזיקה והשירה, גדול יותר מזה של שאר האמנויות.³⁴ זו הייתה תמצית המהפכה הרומנטית: תפיסת האמנות כחשובה יותר מכל, לא באשר היא מבטאת את "היִפּה" המחוטב אלא את "הנשגב" האימתני, הלילי.³⁵

ברלין ייחס לרומנטיקה פלורליזם שלא היה בה, ולא ראה מה שהיה בה. הוא היה עיוור לילה. חשוב להבחין בין טעות הנובעת מליקוי נקודתי באורח מחשבתו של אינטלקטואל לבין טעות הנובעת מסדר היום שלו. עיוורון הלילה של ברלין נבע מסדר יומו, שממנו נבעה גם טעותו בהבנת העמדה הלאומית.

³² ההוויה אינה **תבונה** קוסמית (כפי שטענו פילוסופים מאפלטון עד הגל) אלא **אגו** קוסמי, לטענת פיכטה, או **רצון** קוסמי, לטענת ארתור שופנהאואר. אצל שופנהאואר קיבל מושג זה, של רצון קוסמי, אופי מפלצתי; זהו כוח מוחץ, לא תבוני ולא מוסרי, שאפשר רק להיכנע לו או לנסות לחמוק ממנו על ידי עיקור-נפש עצמי, כמעשה הבודהיסטים. ³³ עמנואל קאנט, "יתשובה לשאלה: נאורות מהי?", **הנאורות – פרויקט שלא נשלם?**, עורך: עזמי בשארה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1997.

³⁴ לכן הפכה השירה בידי הרומנטיקנים לפרדיגמה של כל כתיבה ספרותית. הסיפורת נדרשה להיות פיוטית, ואפילו הפילוסופיה הפכה בידי פרידריך שלגל לצורת מבע פיוטית, פרגמנטרית, שירה רעיונית.

³⁵ מושג "הנשגב" קיבל את משמעותו מעוררת האימה, שנעשתה מרכזית בתקופה הרומנטית, מידי אדמונד בֶּרְק (חקירה פילוסופית של מקור-רעיונותינו בְּבֶר הנשגב והיפה, 1757) וקאנט (ביקורת כוח השיפוט, 1790).

ואמנם, כשם שברלין קנה את עולמו כפרשן של הרומנטיקה, יצא שמו לתהילה כליברל שהכיר בחשיבותה של הלאומיות. אבל רק לכאורה הכיר ברלין בחשיבותה. הוא הכיר בחשיבותה כתופעה היסטורית – אבל מי אינו מכיר בה בתור שכזאת? הכרה רצינית בחשיבותה של הלאומיות אינה הודאה בנלית בחשיבותה כתופעה, אלא הכרה בחשיבותה כאידיאולוגיה.

ברלין היה ציוני, אבל כפי שהעיר אבישי מרגלית: "הציונות של ברלין לא הייתה אידיאולוגיה המושתתת על עקרונות יסוד כגון לאומיות או ליברליזם. הוא תפס את הציונות יותר כעניין משפחתי מאשר כדוקטרינה"³⁶ – כלומר, ברלין היה ציוני בלי שהבהיר לעצמו מהי בעצם עמדתו הפילוסופית בשאלת הלאומיות. יתר על כן, תמיכתו בציונות הייתה, למעשה, סטייה מן הפילוסופיה הפוליטית שלו, שהרי תמיכה זו לא עלתה בקנה אחד עם עוינותו כלפי תנועות לאומיות אחרות, כפי שציין ריצ'רד וולהיים.³⁷ אלמלא היה יהודי, היה מתנגד לציונות כשם שהתנגד לשאר תנועות הלאום.

הלאומיות, על פי הבנתו של ברלין, היא אירופית במהותה ומודרנית במהותה. תחושת הכבוד העצמי של הגרמנים, של האיטלקים, של הפולנים, של הרוסים, נפגעה קשות סביב 1800, כתוצאה מניסיונותיהם של שליטים פרנקופילים כמו פרידריך הגדול ופטר הגדול לכפות עליהם את ערכי הנאורות הצרפתית וגינוניה, וביתר שאת – כתוצאה מכיבושיו של נפוליאון, שהיו צבאיים ותרבותיים כאחד. כלומר, לא זו בלבד שהלאומיות היא מודרנית ואירופית במהותה, אלא שהלאומיות אינה אלא ריאקציה; ריאקציה רגשית על השפלה, על עלבון. אין היא השקפת עולם מנומקת ומאתגרת כמו הפילוסופיות הפוליטיות של אפלטון ואריסטו, של הובס ורוסו או של הגל ומרקס או של מי שת'רצו – ובעצם, ספק אם היא ראויה בכלל לתואר "השקפת עולם", שהרי אין היא אינטלקטואלית אלא רגשית בלבד. היא עווית קולקטיבית, רפלקס, תגובה לגירוי מטריף-דעת: כשיש פסוריאזיס, מתגרדים.

ברלין ער, כמתחייב, להבדל בין לאומנות (שוביניזם) לבין לאומיות. "לאומנות היא מצב דלקתי של תודעה לאומית שעשויה להיות, ולעתים אכן הייתה, סובלנית ושלווה. בדרך כלל, כך נראה, היא נגרמת כתוצאה מפגיעה, מאיזה סוג של השפלה קיבוצית".³⁸ הקורא עלול להתרשם, בשל כך, שברלין מייחס רק ללאומנות – לא ללאומיות – מעמד של "דלקת רגשית", ורושם זה מעורר כמובן ציפיה לדיון לא-דלקתי בלאומיות. שכן, אם הלאומיות אינה לאומנות – אם "תודעה לאומית" אין פירושה שוביניזם – מהו אפוא טיבה כעמדה רעיונית? ציפייתנו נכזבת. לברלין אין מה לומר על הרעיון הלאומי; הוא יודע לומר רק את הידוע לכול: לאומיות

³⁶ Avishai Margalit, "The Crooked Timber of Nationalism", *The Legacy of Isaiah Berlin*, p. 150.

³⁷ Richard Wollheim, "Berlin and Zionism", *ibid.*, 168.

³⁸ ישעיה ברלין, "הענף הכפוף: על עליית הלאומנות", *האנושות – בול עץ עיקש* [1990], עורך הנרי הרדי, תרגום: עדי אופיר, עם עובד, תל-אביב 1994, עמ' 230.

ולאומנות אינן היינו הך. אין הוא פורע את השטר של ציון ההבדל בין לאומיות ללאומנות; הוא מסתפק במס שפתיים. אינך יודע, לכן, למה הוא מתכוון – ללאומיות או ללאומנות – כאשר הוא כותב ש"מה שעולה כאן לנגד עינינו הוא תגובה עולמית נגד עיקרי תורותיו של הרציונליזם הליברלי של המאה התשע-עשרה, מאמץ נבון לשוב למוסריות קדומה יותר".³⁹ לאומיות או לאומנות? ההבדל ביניהן אינו חשוב בעיניו, בסופו של דבר, שהרי כך או אחרת מדובר מבחינתו בתופעה שאינה אלא ריאקציה לרציונליזם הליברלי – וברלין, כליברל, אינו יכול משום כך להכיר בהיותה פילוסופיה פוליטית. היא ריאקציה ותו לא. אין היא סוג של תבונה.⁴⁰ האם הלאומיות היא אכן תופעה אירופית ומודרנית (וריאקציונית) במהותה? כלום אין היא עתיקה אף יותר מן ההכרה היוונית באי-התיישבותם של ערכים מוחלטים, שאותה הציג ברלין כתגלית של הרומנטיקה?

הלאומיות נולדה לפני שלושת אלפים שנה, בארץ ישראל,⁴¹ ובמשך כל אלפיים השנים האחרונות הנכחו היהודים את הרעיון הלאומי בפני העמים שבקרבם הם ישבו על ידי עצם קיומם הלאומי-להכעיס. למעשה, הציבו היהודים את אתגר הלאומיות בפני מארחהם כבר במאה הרביעית לפנה"ס, אם מגילת אסתר אינה מהתלה בדיונית. מרדכי מסרב להשתחוות בפני המן, נציג האימפריה הפרסית, לא משום שהוא בז לו אישית אלא משום שהגדרתו העצמית של מרדכי היא לאומית, לא ממלכתית; והמן מתלונן עליו בפני אחשוורוש במילים: "ישנו עם אחד מפור ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך, ודתיהם [חוקיהם] שנות מכל עם, ואת דתי [חוקי] המלך אינם עשים" (אסתר ג 8). המן תפס אפוא, כפי שתפסו כל מארחי היהודים אחריו, שהגדרתם העצמית הלאומית של היהודים אינה תלויה לא באחיזה טריטוריאלית, לא בריבונות מדינית ולא בחוקה ממלכתית. עם ישראל נכסף, כמובן, למימוש טריטוריאל-ריבוני-ממלכתי של זהותו הלאומית, אבל הוא הראה לעמי אירופה ולעמי ערב את מה שהראה לאחשוורוש ולהמן: שהלאומיות היא קטגוריה בפני עצמה, שאינה נגזרת מקטגוריות אחרות.⁴²

הרעיון הלאומי אינו גזעני. אם התנ"ך הוא, בעיקרו, אוטוביוגרפיה של עם ישראל, הרי שאוטוביוגרפיה זו מדגישה בכל נקודות המפתח שלה את אי-תלותה של ההגדרה הלאומית במוצאם האתני של אבות האומה או במוצאם האתני של המצטרפים אליה בכל רגע נתון. אין

³⁹ שם, 238.

⁴⁰ כדברי אבישי מרגלית: "היסוד הרגשי הוא היסוד החשוב ביותר של הלאומיות, בעיני ברלין; הוא חשוב יותר ממערכת האמונות שמוזינה את הלאומיות". כלומר: הלאומיות על פי ברלין היא אמוציה, לא השקפת עולם. **The Legacy of Isaiah Berlin**, p. 150.

⁴¹ לפני שלושת אלפים שנה – אם נקודת הציון היא הקמתה של ממלכת דוד. אפשר לבחור נקודות ציון קדומות יותר (תקופת השופטים או אף תקופת האבות, אם תקופת האבות אינה בדיה מקראית), או נקודות ציון מאוחרות יותר (תקופת יאשיהו וישעיהו בן-אמוץ, או תקופת שיבת ציון בהנהגת עזרא ונחמיה), ואפשר לשאול, כמובן, מי יצר את מי – עם ישראל את התנ"ך, או התנ"ך את עם ישראל. כך או אחרת, הגדרתו העצמית של עם ישראל המקראי (והיהודי לדורותיו) הייתה ונשארה הגדרה לאומית – לא שבטית, לא גזעית, לא אזרחית-מדינית, לא קהילתית, וגם לא דתית. כמובן הבלתי לאומי שיש לשאר הדתות.

⁴² בהקשר זה ראוי להזכיר את טענותיו של ההיסטוריון אנתוני סמית, המציין את העברים בני תקופת המקרא, יחד עם הארמנים, ואולי גם היפנים והקוריאנים של ימי הביניים, כמי שהציגו "תצורות חברתיות" פרה-מודרניות המתקרבות מאד להגדרה המודרנית המקובלת של "לאומים". ראה

Anthony D. Smith, **Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism**, (London: Routledge, 1998), p.190.

“גזע” עברי, ויתרה מזאת: לפי חלוקת האנושות המקראית לגזעים (שם, חם ויפת) אין לומר אפילו שעם ישראל שייך חד וחלק לגזע השמי. אסנת המצרית אשת יוסף, ציפורה המדיינית-כושית אשת משה, איזבל הפיניקית אשת אחאב ורכבות הנשים הכנעניות שאיתן התחתנו אנשי ממלכת ישראל, מהלו את הדם השמי בדמו של גזע-חם,⁴³ ויש לשער שהרמונו של שלמה הכיל גם נשים מעמי גזע-יפת. זאת ועוד, גם אם נתייחס רק ליסודות השמיים של עם ישראל, מבליט התנ”ך את ההטרוגניות שלהם: ארבע ה”אמהות” היו ארמיות; בית דוד היה נצר לרות המואבייה.

הגיוון האתני הזה הוא שורש ההבדל בין עם ישראל ובין שאר עמי קדם. כותבי התנ”ך יצרו אומה, שהיא זהות קיבוצית מלאכותית במוצהר. השתייכות לעם היא עובדה ביולוגית; השתייכות לאומה היא השתייכות תודעתית ל”קהילייה מדומיינת”, כמינוחו של בנדיקט אנדרסון.⁴⁴ “מדומיינת” – כלומר סיפורית במהותה. זיכרון משותף וייעוד משותף – יסודות סיפוריים – מכוננים את האומה, ועל כן, כדברי ארנסט גלנר, “הלאומיות אינה התעוררות של אומות לתודעה עצמית: היא ממציא אומות במקום שהן לא היו קיימות”.⁴⁵ במישור העובדתי, האתני-ביולוגי, הכילה כנען עמים ילידיים ונוודים, שמיים ומסופוטמיים והינדו-אירופיים; במישור התודעתי, הומצאה בה אומה.

קהילייה מדומיינת זו נעשתה מדומיינת יותר ויותר באלפיים שנות הגלות היהודית. בכל פזורה יהודית התרחשו נישואי תערובת והליכי גיור שבעטיים נעשתה זהותן האתנית של פזורות ישראל בלתי רלוונטית להגדרתן כפזורותיה של האומה היהודית. דווקא משום כך התמצקה הזהות היהודית כזהות לאומית, התלויה במסורות וביעדים משותפים, לא בדם משותף, ביולוגי-עובדתי (ברלין עצמו, אגב, הדגיש נקודה זו במכתב שכתב ב-23 בינואר 1959 בתשובה לשאלתו של בן-גוריון “מיהו יהודי?”).⁴⁶ והרעיון הלאומי, ששותרר מתלותו במאפיינים אתניים, שוחרר באלפיים שנות הגלות גם מתלות כלשהי בטריטוריה משותפת, ואפילו מן התלות בלשון משותפת; בניגוד לאמרתו הנודעת של מרקס, ההוויה נקבעה על ידי התודעה.

⁴³ כוש, מצרים וכנען יצאו מחלציו של חם, לפי בראשית י 6-14.

⁴⁴ בנדיקט אנדרסון, *קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה* [1991], תרגום: דן דאור, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב 1989, עמ' 36-37.

⁴⁵ Ernest Gellner, *Thought and Change*, (London: Weidenfeld and Nicholson, 1964), p. 168

⁴⁶ “אדם המזהה את עצמו כשייך די-צורכו לקהילה יהודית, ראוי להיחשב יהודי גם אם אמו אינה יהודיה ואינה גיורת” (We should make a man to be a Jew, if he were in most respects identified with a Jewish community, despite the fact that his mother may be an unconverted non-Jewess”)
(מי יהודי? קובץ תשובות של חכמי ישראל, בית בן-גוריון, תל-אביב, ללא תאריך, עמ' 80). ברלין היה אחד מחמישים אנשי-הרוח היהודים שאליהם שיגר בן-גוריון מכתב שבו ביקש מהם לחוות את דעתם בשאלת מעמדו הלאומי של אדם שנוולד לאב יהודי ולאם שאינה יהודיה (שאלה שזכתה בדיעבד לכותרת “מיהו יהודי?”), לאחר שבקיץ 1958 התפטרו השרים הדתיים מממשלתו במחאה על החלטתו של שר-הפנים לרשום מבקשי-אזרחות כ”יהודים” על סמך הצהרתם של מבקשי-האזרחות כי יהודים הם, ולא לדרוש מהם להציג הוכחות לכך, כפי שנדרש מהם עד אז. תשובתו של ברלין מאלפת, לענייננו, משום שהיא מעידה על כך שהזהות היהודית היתה תלויה, לדעתו, בהשתייכות תודעתית – לא ביולוגית-עובדתית.

לכן הוגדרה מדינת ישראל כמדינת היהודים, לא כמדינת הישראלים. אין לאום ישראלי; יש לאום יהודי, והלאום הזה פזור ברחבי העולם, על שלל עדותיו ועל שלל לשונותיו.⁴⁷ אינך פחות יהודי אם אינך ישראלי, וגם היהודים החיים בישראל אינם "עם" במובן הביולוגי-האתני. מדינת הלאום היהודית המודרנית מגשימה אפוא את הרעיון הלאומי שהומצא בתנ"ך וזוקק בגלות. גזעים, עמים, שבטים, ציביליזציות, לשונות, ממלכות – כל אלה התקיימו, כמסופר בספר בראשית, משחר ההיסטוריה; לא אומה. ההשתייכות לקהילייה המדומיינת "אומה" היא אפשרות מהפכנית שהוצעה בתנ"ך, והצעה זו עיצבה לימים את אירופה.

מעצמות על-לאומיות עיצבו את אירופה עד סוף המאה השמונה-עשרה,⁴⁸ כשם שמעצמות, בריתות ודינמיקות על-לאומיות עיצבו ומעצבות את העולם המערבי, ולא רק אותו, במאה השנים האחרונות.⁴⁹ אבל אין להסיק מכך שהתפרצותה של הלאומיות האירופית במאה התשע-עשרה היא זו שהולידה והפיצה את הרעיון הלאומי. עד המאה התשע-עשרה העדיפו האירופים להגדיר את עצמם על פי קטגוריות על-לאומיות (כנתינים של אימפריות, כקתולים, כפרוטסטנטים) או תת-לאומיות (כנתינים של נסיכויות, כתושבי חבלי-ארץ), והם העדיפו זאת בשל אלף ואחת סיבות טובות וגרועות; אבל כמארחי היהודים וכחניכי התנ"ך מאז התנצרותה של אירופה, קל וחומר מאז הרפורמציה, הם הכירו את הרעיון הלאומי ואת גילומו המוחשי, והגיבו עליו תמיד, במילים וברדיפות.

ברור שכיבושי נפוליאון עוררו בתחילת המאה התשע-עשרה ריאקציה לאומית מספרד עד רוסיה, וברור שזוהי נקודת המוצא ההיסטורית לסיפור התפשטותה של הלאומיות האירופית בעידן המודרני. אבל מי שמספר את סיפור התפשטותה של הלאומיות האירופית במאה התשע-עשרה כסיפור לידתו של הרעיון הלאומי, חוטא לאמת לא רק כהיסטוריון אלא גם כפילוסוף. שכן, דיון פילוסופי ברעיון הלאומי מחייב הכרה בכך שזהו אכן רעיון – לא סתם סימפטום רגשי, מודרני-ריאקציוני.

מדוע זכה ברלין במוניטין של ליברל שהכיר בחשיבותה של הלאומיות ושהחדיר את ההכרה בחשיבותה לעולם-השיח הליברלי? אולי בזכות הרטוריקה שהוא הפעיל כשהתייחס ללאומיות: רטוריקה של השתאות מעצם קיומה, ושל השתאות מכך שכל ההוגים המרכזיים של המאה התשע-עשרה לא הכירו כמוהו בחשיבות התופעה. "שום הוגי דעות של ממש מן הידועים לי", הוא כתב, "לא חזו לה [ללאומיות] עתיד שבו תמלא תפקיד מרכזי";⁵⁰ אמנם "שום הוגה דעות חברתי או פוליטי שחי במאה התשע-עשרה לא היה בלתי מודע ללאומנות בתור תנועה בעלת

⁴⁷ מתוך 13 מיליון היהודים החיים כיום, 5.7 מיליון חיים בארצות-הברית, 5 מיליון במדינת ישראל, והשאר 2.3 מיליון פזורים בין מדינות אחרות. האנגלית היא שפתם של 6.5 מיליון יהודים (אמריקנים, קנדים, אנגלים, אוסטרלים, ניו זילנדים ודרום-אפריקנים), כלומר, 50 אחוז מן היהודים החיים כיום הם דוברי אנגלית, 38.5 אחוז הם דוברי עברית, ושאר היהודים (11.5 אחוז) הם דוברי שפות אחרות (שהבולטות שבהן הן רוסית, צרפתית וספרדית).

⁴⁸ האימפריה ההלניסטית, האימפריה הרומית, הכנסייה הקתולית, האימפריה הקרולנגית, שושלות המלוכה הרב-לאומיות.

⁴⁹ ברית-המועצות, הגוש המזרחי, האו"ם, ברית נאט"ו, איחוד אירופה, הגלובליזציה.

⁵⁰ ברלין, "הלאומיות: הזנחתה בעבר ועוצמתה בהווה" [1978], נגד הזרם, 443.

השפעה בזמנו", אבל "אף על פי כן, במחצית השנייה של המאה [התשע-עשרה], ובעצם עד מלחמת העולם הראשונה, היא נחשבה תנועה שוקעת",⁵¹ ובכך הוכיחו כל אותם הוגי דעות קוצר ראות משווע, שהרי "עלייתה של הלאומיות היא כיום תופעה חובקת עולם, אולי הגורם היחיד בעל העוצמה הרבה ביותר במדינות החדשות ולעתים גם בקרב אוכלוסיות המיעוט במדינות הוותיקות".⁵²

הפוסל, במומו פוסל. קוצר ראותם של הוגי הדעות בני המאה התשע-עשרה באשר לשגשוגה של הלאומיות במאה העשרים, לא היה משווע יותר מקוצר ראותו של ברלין באשר לדינמיקה הפוסט-לאומית, שהותנעה עם שוך מלחמת העולם השנייה. הצפתן של ארצות-הברית ואירופה בעשרות מיליוני מהגרים (מוסלמים ואחרים) ודרישתם של מהגרים אלו ושל אינטלקטואלים מהשמאל הרדיקלי-פוסט-מודרניסטי להגדרה אזרחית "רב-תרבותית", לא לאומית; העדנה המחודשת של המרקסיזם (שולל הלאומיות) בשיח האינטלקטואלי המערבי מאז מהומות הסטודנטים ב-1968; הגלובליזציה של כוחות השוק שהתפתחה על חשבונן של כלכלות-הלאום (מי שולט בכלכלה בעידן הגלובליזציה – ראשי ממשלות או ראשי תאגידים?) והגלובליזציה התקשורתית של עידן הטלוויזיה ומוזיקת הפופ, שהתפתחה על חשבונן של תרבויות הלאום (מי שולט בתודעה בעידן הגלובליזציה – שרי החינוך או אם-טי-וי והוליווד?) – כל התהליכים הללו, שחברו ליצירתה של הסיטואציה הפוסט-לאומית, התרחשו בימיו ומול עיניו של ברלין. כשכתב על הלאומיות בשנות השבעים, הוא לא חזה ולא אמר היה לחזות את כניסתו של העולם לעידן האינטרנט ואת איחודה של אירופה במפנה המאות, אבל התקופה שבה כתב על הלאומיות הייתה תקופה פוסט-לאומית דיה גם בלי האינטרנט ומטבע היורו. אילו גילה יחס רציני ללאומיות, היה מתמודד עם הטענות הפוסט-לאומיות שהפכו לבון-טון האינטלקטואלי בדורו.

קוצר הראות שלו נבע משתי סיבות. הוא נבע, ראשית, מכך שברלין היה נטוע במחצית הראשונה של המאה העשרים, ולא ניגב את משקפיו במחציתה השנייה. הסיטואציה הטוטליטרית שעיצבה את נעוריו המשיכה להתנות את מחשבתו בזקנתו, ומפרספקטיבה זו הצטיירו לו הנאורות של המאה השמונה-עשרה והלאומיות של המאה התשע-עשרה כשתי מגמות הופכיות-משלימות שהולידו את הבולשביזם, הפשיזם והנאציזם; נאורות דלקתית סופה בולשביזם, לאומנות דלקתית סופה פשיזם ונאציזם. יש בזה אמת, אבל אמת שנעשתה לא-אקטואלית באמצע המאה העשרים. הדיון בלאומיות בעידן הדמוקרטי-ליברלי שלנו, ההולך ומתברר כעידן פוסט-לאומי, הוא דיון שברלין היה בלתי ערוך לו.

הסיבה השנייה: הוא לא היה פלורליסט. אילו היה פלורליסט, היה תופס שהלאומיות היא פלורליסטית במהותה (בתנאי שאינה מידרדרת לשוביניזם), שהרי היא מקדמת זהויות

⁵¹ ברלין, "הענף הכפוף: על עליית הלאומיות" [1972], האנושות – בול עץ עיקש, 228.

⁵² שם, 235.

פרטיקולריות. ג'וזפה מאציני – המופת הגדול של הלאומיות האירופית במאה התשע-עשרה – ביקש לעזור לכל תנועות הלאום, לא רק לתנועת הלאום האיטלקית; הוא רצה עולם רב-לאומי, שבו תורמת כל אומה את תרומתה הסגולית לשאר האומות, וזוהי העמדה הלאומית במיטבה. האנגלי הלאומי אינו רוצה שהיפנים יהיו יותר אנגלים; הוא רוצה שהם לא ידמו לו. הוא רוצה עולם שיש בו זן-בוזהיזם והייקו, אמנויות לחימה, תיאטרון נו' וכו' – עולם שמציע בין שאר הצעותיו את מורשת יפן, הנפלאה בשונותה – והוא רוצה שיהיה לו מה לתת ליפנים. לא יהיה לו מה לתת להם אם לא יהיה אנגלי.

הזיקה ההדוקה בין לאומיות לפלורליזם היא הפילוסופיה של הרדר על רגל אחת. ברלין העריץ את הרדר, הפליג בשבחיו בעשרות ממסותיו, אך לא הפליג בשבחיו מהסיבות הנכונות. הרדר, שטבע את המונח "רוח העם" (Volkgeist), היה פלורליסט לאומי, וברלין המציא מין הרדר שאינו לאומי: פלורליסט לכאורה, ולמעשה ליברל.⁵³ כשם שברא את הרומנטיקנים בצלמו כדמותו, ברא ברלין את הרדר בצלמו כדמותו; הרומנטיקה והלאומיות לא ניצבו מולו כהשקפות אלא כהשתקפויות של עמדתו. חמור מזה: דווקא לשיטתו היה עליו להשגיח בזיקה בין לאומיות לפלורליזם, שהרי הלאומיות, לשיטתו, נולדה מהרומנטיקה, והרומנטיקה, לשיטתו, דגלה בפלורליזם. כלומר, דווקא על-סמך שתי הנחות-היסוד שלו (א: הלאומיות היא רומנטית, ב: הרומנטיקה היא פלורליסטית), היה עליו לגזור את המסקנה שיש קשר הדוק בין לאומיות לפלורליזם. כך היה מסיק, אילו היה פלורליסט.

ה

מאחר שכתב כהיסטוריון של אידיאות במקום לנסח את השקפת עולמו בצורה ישירה וחשופה, נתפס ברלין כפלורליסט. כתיבתו השרתה, כאמור, תחושה של שוטטות סקרנית, רחבת אופקים, בין זרמים רעיוניים שפרחו וקמלו במהלך ההיסטוריה, וכך הסתווה הקיפור כשועל. עד כמה הצליחה פעולת ההסוואה, אפשר ללמוד הן מקריאת השבחים האופייניים שהומטרו על ברלין והן מקריאת הביקורות האופייניות שנמתחו עליו. באשר לשבחים: "מסותיו של ישעיה ברלין בהיסטוריה של האידיאות אינן כתובות מתוך נקודת מבט", השתפך רוג'ר האוזר במבוא שכתב לאחד מקובצי מסותיו של ברלין. "אין הן מכוונות במישרין להדגים או לחזק (ובעצם גם

⁵³ כפי שמעירה איילין קלי: "התנגדותו [של ברלין] לחזונות הגאולה מולידי העריצות של תנועת הנאורות, גרמה לו להזהות-יתר עם הקונטרה-נאורות של ויקו, הרדר והאמאן; החיבה שהוא רחש לחריגים אלה, סימאה את עיניו מלהבחין בכך שהאי רוציונליזם שלהם אינו עולה בקנה אחד עם הפלורליזם הליברלי שלו עצמו". Aileen Kelly, "The Legacy of Isaiah Berlin", p. 4. "A Revolutionary Without Fanaticism". וכפי שמנסח זאת מארק לילה: "מהותה של הקונטרה-נאורות הייתה עוינותה כלפי כל מה שכלול במושג נאורות, ולפיכך שללה הקונטרה-נאורות את הערכים המוסריים והפוליטיים שעליהם הגן ברלין עצמו" (Mark Lilla, "Wolves and Lambs", The Legacy of Isaiah Berlin, p. 38). הווה אומר: ברלין היה ליברל, ובתור שכזה הוא היה ממשיכה של תנועת הנאורות (שאותה הוא גינה), ולא ממשיכה של הקונטרה-נאורות (שאותה הוא הליל).

לא לתקוף או לערער) שום תורה, משנה או אידיאולוגיה היסטורית או מדינית מסוימת; [...] כל-כולן חקרניות ובלתי דוגמטיות [...]. אולי פחות מכל הוגה דעות אחר מניח ברלין שמצויה ברשותו איזו אמת פשוטה, שלאורה הוא ניגש אחר כך לפרש את העולם ולסדרו מחדש.⁵⁴ ובאשר לביקורת: "איני מוצא בכתביו בסיס לוגי או פילוסופי כלשהו שינפה אותו מאשמת הרליטיביזם", כתב נורמן פודהורץ שנתיים לאחר מותו של ברלין.⁵⁵ זה הדימוי השגור שנכרך סביב ברלין בידי חסידיו ומבקריו כאחד. האיש הרצה וכתב, כביכול, "לא מתוך נקודת מבט" אלא ממעוף הציפור, ולכן אין למצוא אצלו פרשנות מגמתית של תולדות המחשבה המערבית, בין שהעדר מגמתיות זה נזקף לזכותו (כדעתו של האוזר), ובין שהוא נזקף לגנותו (כדעתו של פודהורץ). המבט האולימפי, האובייקטיבי הזה, שייחסו לברלין חסידיו ומבקריו, היה רק אפקט.

נתעלם מן האפקט ונדבר על התוכן. האם הטיעון הפילוסופי של ברלין היה, כפי שמקובל לחשוב, טיעון פלורליסטי? הנה כך תמצת ברלין, בריאיון שנערך עימו ב-1988, את מה שהוא החשיב כעמדה פלורליסטית: "אפשר לבחור באורח חיים אחד או באחר, אבל לא שניהם; ואין אמת מידה כוללת לקביעת הבחירה הנכונה; אדם בוחר כפי שהוא בוחר, ואף אחד מסוגי החיים אינו יכול להיחשב אובייקטיבית לנעלה מן האחר."⁵⁶ מכאן המסקנה המעשית, הפוליטית: "יש לפנות מקום לחיים שבהם כמה ערכים יתבררו כבלתי תואמים, כדי שאם נרצה למנוע עימות הרסני, יהיה צורך למצוא פשרות, ורמה מסוימת של סובלנות, גם אם כפויה, תהיה הכרחית."⁵⁷ לכאורה, לפנינו טיעון רב-תרבותי בדבר ההכרה הפלורליסטית בתוקפם של "אורחות" (או "סגנונות") חיים שונים. אך כשברלין מסביר ביתר הרחבה את טיעונו, מתברר שכוונתו למה שהוא אחר: "אני חושב כי חלק מן הערכים האולטימטיביים שעל פיהם חיים בני האדם אינם יכולים להתיישב או להשתלב זה בזה [...]. אינך יכול לשלב חירות מלאה עם שוויון מלא. [...] צדק ורחמים, ידע ואושר, עשויים להתנגש זה בזה", ולכן "לא ייתכן להגות רעיון בדבר פתרון מושלם לבעיות האדם – איך לחיות, למשל. [...] פתרונות אוטופיים אינם עקביים ואינם אפשריים. [...] לכן חייבות להיעשות בחירות. בחירות עשויות להיות מכאיבות מאוד. אם אתה בוחר בא', תיאלץ לוותר על ב'. אי-אפשר להימנע מבחירות בין ערכים אנושיים אולטימטיביים. [...] כל אמונה קנאית באפשרות למצוא פתרון סופי, ולא חשוב איך מגיעים אליו, אינה יכולה להביא אלא לסבל, לייסורים, לשפיכות דמים ולדיכוי נורא."⁵⁸

כלומר, ברלין אינו מדבר, בעיקרו של דבר, על התנגשותן של מערכות ערכים (או תרבויות), אלא על התנגשותם של ערכים בתוך כל מערכת, בתוך כל תרבות. כל מערכת נורמטיבית מכילה, לדבריו, ערכים מוחלטים המוציאים זה את זה – ערכים שהבחירה באחד מהם היא פגיעה בלתי

⁵⁴ רוג'ר האוזר, "מבוא", נגד הזרם, 11.

⁵⁵ Norman Podhoretz, "A Dissent on Isaiah Berlin", *Commentary*, February 1999, p. 34.

⁵⁶ רמין יהנגבול, שיחות עם ישעיה ברלין [1992], תרגמה: נורית לוינסון, רשפים 2000, עמ' 51.

⁵⁷ שם, שם.

⁵⁸ שם, 135.

נמנעת בערך אחר. הבחירה בין ערכים מוחלטים ובלתי מתיישבים חייבת להיעשות, אבל אין זו בחירה שאפשר לנמקה על פי מערכת ערכים כלשהי. אדרבה: כל בחירה בערך כלשהו על חשבון ערך אחר בתוך אותה מערכת, הופכת את המערכת ללא-רלבנטית. שכן, לפי ברלין אינך אמור (ויתרה מזאת, אינך יכול) לממש מערכת ערכים כלשהי, אלא רק לממש ערכים אחדים שאינם מצטרפים לכדי מערכת ושאינם שאובים ממערכת אחת.

אם אתה בוחר, למשל, בערך השוויון, תוך פגיעה בלתי נמנעת בערך החירות, אין פירושו של דבר שבחרת במערכת הערכים הסוציאליסטית; בחרת רק בערך סוציאליסטי אחד, לא בערכים סוציאליסטיים אחרים כגון קידוש הקדמה הטכנולוגית וקידוש העבודה היצרנית. ואם בחרת, נניח, בערך הרחמים, תוך פגיעה בלתי נמנעת בערך הצדק, אין פירושו של דבר שבחרת בנצרות; הערך שבחרת הוא נוצרי במקרה; לא משום שזהו ערך נוצרי בחרת בו, אלא משום שגם אתה, כמו הנוצרים, מצדד בו. כמערכת ערכים, הנצרות זרה לך. אינך מאמין באלוהים, גם לא ב"בנו", מושגי-ערך נוצריים כמו "חסד", "אשמה" ו"כפרה" אינם אומרים לך דבר, והכנת הנשמה לחיים שלאחר המוות (שבקיומם אינך מאמין) אינה מטרת חייך. ובכן, אתה דוגל בשוויון, אבל לא בסוציאליזם, ודוגל ברחמים, אבל לא בנצרות. הרכבת לך, כמו טולסטוי בשעתו, אתוס פרטי תוצרת בית. טולסטוי היה נוצרי שלא הלך לכנסייה, סוציאליסט שהתנגד לקדמה טכנולוגית, ובודהיסט שלא תרגל מדיטציה בודהיסטית; הוא בחר ערכים, לא מערכת ערכים – וכך ראוי לבחור, לדעתו של ברלין.

ברלין אינו מכיר אפוא בתוקפה של מערכת ערכים כלשהי. הוא מכיר רק בבחירות מוסריות של יחידים: הכרעות על פי קולו של המצפון הפרטי. זהו אתוס אקלקטי – לא אתוס פלורליסטי, משום שפלורליזם מחייב הכרה בתוקפן של מערכות ערכים מתחרות.

אילו היה פלורליסט, היה ברלין אומר כך: "הנצרות מציעה לנו מוסר דתי, ואילו הבודהיזם והסוציאליזם מציעים לנו מוסר אתאיסטי; הנצרות והבודהיזם מציעות לנו גאולת נפש פרטית, ואילו הסוציאליזם מציע גאולה חברתית; הנצרות והסוציאליזם התפתחו במערב, ואילו הבודהיזם התפתח במזרח. ובכן, אף שאני אתאיסט אני מכיר בתוקפן העצמי של דתות, ולכן אני מכיר בתוקפו העצמי של המוסר הנוצרי; אף שאני אינדיבידואליסט אני מכיר בתוקפן העצמי של תורות גאולה חברתיות-קולקטיביסטיות, ולכן אני מכיר בתוקפו העצמי של המוסר הסוציאליסטי; ואף שאני מערבי אני מכיר בתוקפן העצמי של תרבויות המזרח, ולכן אני מכיר בתוקפו העצמי של המוסר הבודהיסטי. אין אני מסכים עם אף אחת משלוש מערכות הערכים הללו, אבל אגן על זכות קיומן משום שגיוון תרבותי, דתי ופוליטי – הגיוון כשלעצמו – הוא האתוס שלי".

אבל ברלין אינו מכיר בתוקפן העצמי של מערכות ערכים. הוא מכיר, כאמור, רק בתוקפם של ערכים המשייטים בחלל מוסרי נטול הקשר והעומדים לבחירתו של המצפון הפרטי. האדם

המוסרי, לשיטתו של ברלין, הוא אדם הפטור מפלורליזם תרבותי (או דתי, או פוליטי), משום שאין הוא נדרש להכיר בערכן ובצידוקן העצמי של מערכות ערכים.

מכאן הבחנתו הנודעת של ברלין בין "חירות חיובית" לבין "חירות שלילית". "חירות חיובית", לשיטתו, היא הגשמה של מערכת ערכים כלשהי, ואילו "חירות שלילית" היא השתחררות מדיכוי.⁵⁹ ברלין דגל ב"חירות השלילית" והוקיע כל צורה של "חירות חיובית", משום שכל הגשמה של מערכת ערכים או צורת חיים ייחודית כרוכה לטענתו באי-סובלנות תוקפנית מצדם של מגשימיה כלפי אלה שאינם מעוניינים לחיות כמוהם.

ובכן, אתוס המתיר רק "חירויות שליליות" אינו פלורליזם כי אם ליברליזם. נחזור ונצטט את המסקנה המעשית שגזר ברלין מן האתיקה שלו: "אם נרצה למנוע עימות הרסני, יהיה צורך למצוא פשרות, ורמה מסוימת של סובלנות, גם אם כפויה, תהיה הכרחית". כלומר, המשטר הראוי היחיד הוא משטר של הסדרים מנטרלי-עימותים. המשטר הזה קובע את חוקי המשחק שאליהם יש להכפיף כל מערכת ערכים של כל קבוצה או קהילה בתוך המדינה. זהו משטר "סובלני" רק כלפי המצייתים לו; אין הוא סובלני כלפי שום חלופה (מלוכנית, תיאוקרטית, קומוניסטית וכו'). דמוקרטיה ליברלית, רק היא לגיטימית; לגיטימי רק עולם של "חירויות שליליות".

ייתכן שתהילתו של ברלין כפילוסוף פוליטי נבעה מכך שהוא אמר את "הדבר הנכון" בזמן הנכון: הוא פנה אל קהל שהוכה, כמוהו, בטרואומה של הנאציזם, הבולשביזם והפשיזם, ושמצא במסר האנטי-טוטליטרי שלו בשורה שאין צורך לדקדק במשמעותה כדי לאמץ אותה בחום. אבל מה שנשמע לאוזניים שצלצלו עדיין ממלחמת העולם השנייה כקולה של התבונה המוסרית עצמה, נשמע חמקמק לאוזניים בנות זמננו.

לא כל ההוגים הליברליים ולא כל המשטרים הליברליים של הדורות האחרונים לוקים בעמימות. המאבק העולמי הנוכחי בין ארצות-הברית ובין קנאי האיסלאם אינו מאבק בין פלורליסטים (שועלים) לדוגמטיקונים (קיפודים), אלא מאבק בין קיפודים לקיפודים – שני עולמות אידיאולוגיים בלתי מתפשרים. הממשל האמריקני הנוכחי לא השלה לרגע, לא את עצמו, לא את בוחריו ולא את שאר העולם, כאילו הדגל שבשמו הוא נאבק באויביו הוא דגל הפלורליזם. מתוך שאיפה בלתי פלורליסטית להשלטתה של השקפת העולם וצורת החיים הדמוקרטית-ליברלית על העולם כולו, מתוך אמונה דוגמטית בצדקתה המוחלטת, מתוך תחושת שליחות גואלת-עולם (שליחות אלוהית, אם תשאלו את הנשיא), נלחמת מעצמת-העל הליברלית בשאיפתם המשיחית המקבילה של קנאי האיסלאם, כשם שנלחמה בעבר בשאיפתם המשיחית המקבילה של הסובייטים.

כנות אידיאולוגית זו, המאפיינת את מדיניותה הבלתי מתחסדת של ארצות-הברית במאבקה נגד אויבי הליברליזם – הודאה ישרה זו בכך שהליברליזם הוא אתוס לוחמני וכוחני ככל אתוס

⁵⁹ ישעיה ברלין, "שני מושגים של חירות" [1958], ארבע מסות על חירות, 170-220.

אחר המתיימר לייצג את האמת ואת הצדק – נעדרה מכתבתו ה"פלורליסטית" של ברלין. האתגר הפילוסופי של צידוק הליברליזם מתעורר כשהליברל הופך מקורבן של משטרים עריצים, המתלונן על העוול הנגרם לו ומשלה את עצמו שתלונה זו היא פילוסופיית מוסר, לאדם הנושא באחריות מוסרית באשר הוא שייך למחנה השליט. רק אז מתחוורת לליברל הסתירה בין הסיסמאות הבלתי מחייבות על "פלורליזם" לבין השאיפה הליברלית הפנה להגמוניה רעיונית ופוליטית עולמית.

לשווא נחפש אצל ברלין התמודדות עם שאלת אחריותו של הליברל, המתעוררת כשהליברליזם הוא האתוס השליט. תודעתו של ברלין עוצבה על ידי ביוגרפיה קורבנית; הבולשביקים שרדפו בני-טובים שכמותו והנאצים שרדפו יהודים שכמותו, הרגילו אותו לתפוס את הפוליטי מנקודת הראות הקלה והנוחה (מבחינה רעיונית, לא מבחינה הישרדותית) של הַסֵר האונים, כלומר – הַסֵר האחריות. הקטגוריה החובקת "טוטליטריות" פטרה את ברלין מדיון דיפרנציאלי באידיאולוגיות האנטי-ליברליות שהשתלטו על רוסיה, על גרמניה, על איטליה, על ספרד. כלום אין הבדל בין אידיאולוגיה טוטליטרית שהושפעה מהאוטופיזם הרציונליסטי של הנאורות (הבולשביזם) לאידיאולוגיות טוטליטריות שדגלו בערכיה של הקונטרה-נאורות (הפשיזם, הנאציזם)?

לפי ברלין אין הבדל, ולכן אינך יודע אם היפוכו של הפלורליזם, לשיטתו של ברלין, הוא האוניברסליזם הרציונליסטי או השוביניזם האי-רציונלי. אין מכנה משותף לאויבי הפלורליזם שנגדם דיבר ברלין, מלבד הרדיקליזם; אך רדיקליזם הוא מזג העשוי לקלוט כל תוכן – לא רק תוכן "קיפודי", רציונליסטי-אוטופיסטי. היטלר ומוסוליני לא היו "קיפודים" אלא דווקא "שועלים", אם "שועליות" היא התנגדות לחזונה הרציונליסטי-אוטופיסטי של תנועת הנאורות. "הקיפוד מסוכן ללא ספק, אך בל נשכח שגם השועל מסוכן בה-במידה", מזכיר לנו רונלד דבורקין. "פשעים מוסריים הוצדקו באמצעות הטענה שערכים פוליטיים מרכזיים הם בהכרח ערכים מתנגשים, ושאי-אפשר, לפיכך, לומר שהבחירה בערך זה או אחר היא הבחירה הנכונה היחידה".⁶⁰

לכן הדיכוטומיות שהציע ברלין – "קיפודים"/"שועלים", "מוניזם"/"פלורליזם", "חירויות חיוביות"/"חירויות שליליות" – הן מקסימות במובן המזיק של המילה. הקסם שלהן הוא קסמן של הכללות בהירות לכאורה, הזורעות ערפל. כשמחלצים את הטיעון ה"פלורליסטי" של ברלין מן השטף הרטורי המקסים של מסותיו ומנסים לתמצתו ביבושת עניינית, מתגלה חיזורו המוסרי והפוליטי. אין הוא ממגיש לנו ציוד למלחמה הנוכחית, אבל דווקא משום כך חשוב להיזכר בו; הוא מזכיר לנו ממה התחמק המערב במחצית השנייה של המאה העשרים, כשהיה שאנן ונרדם בשמירה.

Ronald Dworkin, "Do Liberal Values Conflict?" *The Legacy of Isaiah Berlin*, p. 75. ⁶⁰