|  |  |
| --- | --- |
| Introduction – Two Justifications of Multiculturalism | Introduction – Two Justifications of Multiculturalism |
| The two main justifications that have been offered for multiculturalism are the communitarian argument and the argument from autonomy. Both of these points of departure are fundamental to the discourse about multiculturalism in contemporary political thought as well as in a range of social contexts (media, education, cultural public resources, academia, political representation). | The two main justifications that have been offered for multiculturalism are the communitarian argument and the argument from autonomy. Both of these points of departure are fundamental to the discourse about multiculturalism in contemporary political thought as well as in a range of social contexts (media, education, cultural public resources, academia, political representation). |
| Ostensibly, if both points of departure lead to similar conclusions, one should be able to employ both arguments in a discussion of the question of multiculturalism in education and use them in similar ways. In this article, I will argue that although the two arguments reach similar conclusions, investigation of the foundations of the communitarian argument and the argument from autonomy reveals a different educational approach to multiculturalism from that which we might have intuitively concluded if we took only the conclusions of the arguments into account. In other words, even if the different justifications arrive at similar conclusions at the surface level of a thin description, we ought to remain committed to the original assumptions of each approach, which lead in practice to a significantly different thick description of multiculturalism. | Ostensibly, if both points of departure lead to similar conclusions, one should be able to employ both arguments in a discussion of the question of multiculturalism in education and use them in similar ways. In this article, I will argue that although the two arguments reach similar conclusions, investigation of the foundations of the communitarian argument and the argument from autonomy reveals a different educational approach to multiculturalism from that which we might have intuitively concluded if we took only the conclusions of the arguments into account. In other words, even if the different justifications arrive at similar conclusions at the surface level of a thin description, we ought to remain committed to the original assumptions of each approach, which lead in practice to a significantly different thick description of multiculturalism. |
|  |  |
| Education and Multiculturalism: From Personal Autonomy to Institutional Autonomy | חינוך ורב-תרבותיות : מאוטונמיה פרסונלית לאוטונומיה מוסדית  |
| Introduction – Two Justifications of Multiculturalism | מבוא – שתי ההצדקות לרב-תרבותיות  |
| 1. The two main theoretical justifications for multiculturalism are the communitarian argument and the argument from autonomy. These two starting points are at the basis of the discussion of the multicultural position in contemporary political thought and in a variety of social contexts (media, education, cultural-public resources, academia, political representation).
 | 1. שני הנימוקים התאורטיים המרכזיים להצדקתה של הרב-תרבותיות הם הנימוק מן הקהילתנות והנימוק מן האוטונומיה. שתי נקודות המוצא הללו הן בבסיס הדיון בעמדה הרב-תרבותית במחשבה הפוליטית העכשווית ובמגוון הקשרים חברתיים (תקשורת, חינוך, משאבים תרבותיים-ציבוריים, אקדמיה, ייצוג פוליטי).  |
| 1. It would appear that if the two starting points lead to a similar conclusion, then from that point on it is possible to enlist the two justifications to a shared discussion of the question of multiculturalism in education and use them similarly. In this article I will assert that despite the shared conclusion, consideration of the basis of the two justifications requires a different educational approach than that which we would have intuitively concluded if we if we took only the conclusions of the arguments into account. In other words, even if the justifications reach a similar conclusion on the title level, on the narrow descriptive level we must remain committed to that which is assumed and that which in practice leads to a thick description of multiculturalism, which is significantly different.
 | 2. לכאורה נדמה שאם שתי עמדות המוצא מובילות למסקנה דומה הרי שמכאן ואילך ניתן לגייס את שתי ההצדקות לדיון משותף בשאלת רב-התרבותיות בחינוך ולהשתמש בהן באופן דומה. במאמר זה אטען, כי למרות המסקנה הדומה, הרי שעיון בבסיס טענות הקהילתנות והאוטונומיה דורש תפיסה חינוכית אחרת של רב-תרבותיות מזו שהיינו מסיקים אינטואיטיבית אם היינו פועלים דרך המסקנה עצמה. משמע, גם אם ההצדקות מגיעות למסקנה דומה ברמת הכותרת, ברמת התיאור הרזה, עלינו להישאר מחויבים למה שנמצא בהנחות ואשר מוביל בפועל לתיאור גדוש של רב-תרבותיות ושונה משמעותית.  |
| 1. This article, then, will review the communitarian argument, and afterwards will review the justification from autonomy, and will then critically assess the meanings that are less discussed, which I refer to as the “blind spots” in the assertion. Finally, the article will mark the way that these differences affect the question of the relationship between multiculturalism and education.
 | 3. המאמר אם כך יסקור את ההצדקה הקהילתית, לאחר מכן יסקור את ההצדקה מן האוטונומיה, בנקודה זו המאמר יבחן ביקורתית משמעויות שפחות נמצאות בדיון, מה שאני מכנה "שטחים מתים" (blind spots) בטיעון. לבסוף המאמר יסמן את האופן בו הבדלים אלו משליכים לשאלת היחס בין רב-תרבותיות וחינוך.  |
| 1. In the section addressing “blind spots” the article will aim to show two things:
 | 4. ב"שטחים מתים" המאמר יכוון להראות שני דברים: |
| 1. The communitarian position is mainly based on the view of consciousness as demand. The article will show the degree to which the flipside of this demand entails various capabilities and practices that require a complex and dynamic view of consciousness that cannot merely be satisfied by a demand for recognition by the subject, on the basis of its being a right, but rather also require the development of significant autonomous skills.
 | a. העמדה הקהילתנית נשענת בעיקרה על תפיסת ההכרה כתביעה. המאמר יראה עד כמה מצדה השני של תביעה זו שוכבות יכולות ופרקטיקות שונות שמחייבות תפיסת הכרה מורכבת ודינמית שאינה יכולה להסתפק בתביעה בלבד להכרה מצד הסובייקט, על בסיס היותה זכות, אלא מחייבות גן פיתוח כשרים אוטונומיים משמעותיים.  |
| 1. Following this, I will show, in relation to the justification from autonomy, that here too there are dead spaces. Here too there are capabilities and practices that stand at the basis of autonomy as something that has the function of serving the good life, and here too these skills and practices cannot take place in the context of the general public sphere.
 | b. בהמשך לכך אראה ביחס לטיעון מן האוטונומיה שגם כאן מתקיימים שטחים מתים. גם כאן קיימות יכולות ופרקטיקות שעומדות בבסיס האוטונומיה כמי שתפקידה לשרת את החיים הטובים, וגם כאן כשרים ופרקטיקות אלו לא יכולים להתקיים במסגרת המרחב הציבורי הכללי.  |
| 1. Finally, I will assert that only in the educational field can these dead spaces receive concrete expression. The educational space is autonomous in the sense that it has autonomous logic, has its own aims, its own sense of subject, and is based on its own practices.
 | **5.** לבסוף אטען כי רק בשדה החינוכי שטחים מתים אלו יכולים לקבל ביטוי ממשי. המרחב החינוכי הוא אוטונומי במובן זה שהוא בעל הגיון אוטונומי, בעל מטרות משלו, תפיסת סובייקט משלו, הוא נשען על פרקטיקות משלו.  |
|  |  |
|  |  |
| The communitarian justification | הנימוק מן הקהילתנות |
| 1. John Rawls’s canonical book *A Theory of Justice* (1971) set as a liberal political ideal the character of the impartial subject, a subject who, in the spirit of Kant’s approach, is capable of placing himself behind the veil of ignorance regarding his personal placement in a particular social system, and still has full information and complete understanding of all of the particular society’s layers (sociological, economic, cultural, religious, political, legal). This subject is capable of reaching, based on this information—based on general universal rational considerations, and based on game theory considerations—a theory of justice that acts on behalf of all sides, including he himself, in a manner that is fair and mutual.[[1]](#endnote-1)
 | 1. ספרו הקאנוני של ג'ון רולס (Rawls) *Theory of Justice* (1971) העמיד כאידאל פוליטי ליברלי את דמותו של הסובייקט הלא מוטה (impartial). זהו סובייקט שברוח תפיסתו של קאנט מסוגל להעמיד עצמו תחת *מסך של בע*רות (veil of ignorance) באשר למיצוב האישי שלו במערכת חברתית מסוימת, ועדיין יש לו אינפורמציה מלאה והבנה מלאה של כלל הרבדים לאותה חברה (סוציולוגית, כלכלית, תרבותית, דתית, פוליטית, משפטית). סובייקט זה מסוגל להעמיד מתוך מידע זה - מתוך שיקולים רציונליים אוניברסליים כללים, ומתוך שיקולים של תאוריית המשחקים - תיאוריה של צדק שפועלת לטובת כל הצדדים, כולל הוא עצמו, באופן שהוא הוגן והדדי[[2]](#footnote-1).  |
| 1. Rawls’s position places the subject’s character as facing difficult opposition from the communitarian camp, which saw it as a character that was implausible and unfair towards the manner of human existence—a character who is amorphic, a-particular, and who in fact drags Rawls’s discussion towards a metaphysical discussion, which he himself attempts to avoid. For example, McIntryre, in his alternative and opposing description of the human subject, writes as follows:
 | 2. עמדתו של רולס מעמידה דמות של סובייקט שנתקלה בהתנגדות קשה מצד המחנה הקהילתני (communitarian), שראה בה דמות בלתי סבירה ולא הוגנת כלפי אופן הקיום האנושי. דמות שהיא אמורפית, א-פרטיקולרית, ואשר למעשה גוררת את הדיון של רולס לעבר דיון מטפיזי, דיון שממנו הוא עצמו מנסה להימנע. כך לדוגמא כותב מקינטייר (McIntyre) בתארו באופן חלופי ולעומתי את הסובייקט האנושי:  |
| [w]e all approach our own circumstances as bearers of a particular social identity. I am someone's son or daughter, someone else’s cousin or uncle; **I am** a citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; I **belong** to this clan, that tribe, this nation. Hence what is good for me has to be the good for one who inhabits these roles. As such, I **inherit from the past** of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of **debts,** **inheritances, rightful expectations and obligations**. These **constitute** the **given** of my life, my moral standing point. This pan is what gives my life its own moral particularity. (1984: 220)[[3]](#endnote-2) | [w]e all approach our own circumstances as bearers of a particular social identity. I am someone's son or daughter, someone else's cousin or uncle; **I am** a citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; I **belong** to this clan, that tribe, this nation. Hence what is good for me has to be the good for one who inhabits these roles. As such, I **inherit from the past** of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of **debts,** **inheritances, rightful expectations and obligations**. These **constitute** the **given** of my life, my moral standing point. This pan is what gives my life its own moral particularity. (1984: 220)[[4]](#footnote-2) |
| One should note the aspect that would appear to be deterministic to the point of being fatal, in the descriptions entailed in this description “I am,” “belong,” “I inherit,” “expectations and obligations,” “debts,” “constitute the given.” In other words, people are historical creatures against their will, they “carry” a particular narrative history on their backs, and they interpret and evaluate situations in light of this history. They are unable to ignore it, and are also unwilling to ignore it because it is their identity. Taylor continues this line of discussion in pointing out that a significant part of the horizons from which we act, plan, and adapt future actions are connected to existing communal commitments, identifications, oppositions, values, norms, and expectations. | יש לשים לב לממד, לכאורה דטרמיניסטי עד כדי פטלי בתיאורים שטמונים בתיאור זה ,’I am' `belong’, ‘I inherit’, ‘expectations and obligations', ‘debts’, ‘constitute the given’. משמע, בני אדם הם יצורים היסטוריים בעל כורחם, הם "סוחבים" היסטוריה נרטיבית מסוימת על גבם, והם מפרשים ומעריכים סיטואציות לאור היסטוריה זו. הם אינם מסוגלים להתעלם ממנה, והם גם אינם רוצים להתעלם ממנה שהרי זו זהותם. טיילור (Taylor) ממשיך קו דיון בהצביעו כי חלק משמעותי מהאופקים שמתוכם אנו פועלים, מתכננים, ומתאימים פעולות עתידיות קשורות למחויבויות, הזדהויות, התנגדויות, ערכים, נורמות וציפיות קהילתיות קיימות.  |
| My **identity is defined** by the **commitments and identifications** which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. )1989:27)[[5]](#endnote-3).  | My **identity is defined** b'y the **commitments and identifications** which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. )1989:27)[[6]](#footnote-3).  |
| 1. It is important to note that despite the anti-liberationist bias, this is not a position that denies the day-to-day phenomenology of people’s choices. Rather, it asserts that a more fair and realistic position would accept the fact that even if we act out of a particular past, these choices express elements of “freedom to” rather than “freedom from.” And if we use the later expression by Berlin, we act primarily out of positive freedom rather than negative freedom (1997: 191–242). In addition Geertz, in his discussion of the question of culture, proposes understanding it as closely connected to a view of positive freedom: “man is an animal suspended in webs of significance he himself spun, I take culture to be these webs.” (1973:311)
 | 3. חשוב לסייג שלמרות ההטיה האנטי-חרותנית זו אינה עמדה שמתכחשת לפנומנולוגיה היום—יומית של בחירות שאנשים עושים. אלא שעמדה הוגנת ומציאותית יותר תקבל את העבודה שגם אם אנחנו פועלים מתוך עבר מסוים, הרי בחירות אלו מבטאות ממדים של חופש ל... (freedom to) מאשר חופש מ.... ((freedom from. ואם להשתמש בניסוחו המאוחר יותר של ברלין(Berlin) אנו פועלים בעיקר מתוך חירות חיובית מאשר חירות שלילית(1997:191-242) . גם גירץ (Geertz), בדיונו בשאלת התרבות מציע להבינה כקשורה הדוקות בתפישה של חירות חיובית: |
|  | man is an animal suspended in webs of significance he himself spun, I take culture to be these webs (1973:311).  |
| If we continue this metaphor of a web, in fact the size of the web’s wholes, and its changing and dynamic scale, are that which define the measuring stick of “freedom to” (positive freedom) that a/the particular culture presents. So, the more the particular culture is tighter in terms of values, norms, rules, expectations, and the like, the degree of “freedom to” that it allows the individual is limited, and the reverse is true as well. Geertz, in fact, acknowledges the forceful power of culture, because he describes the individual as “held” by the web, but to the same degree, the fact that he is held provides him existential security/confidence. These positions recognize the special value of community and culture for the individual, and, following this, the unfairness and naivete of demanding of him to engage in thought and action elevated up to “a view from nowhere,” as the Kantian-Rawlsian ideal demands. | אם נמשיך מטפורה זו של רשת הרי למעשה גודל החורים ברשת, היקפה המשתנה והדינמי של הרשת הם שמגדירים את אמת המידה לחירות ל... (חירות חיובית) שהתרבות המסוימת מעמידה. כך, ככל שהתרבות המסוימת צפופה יותר במונחים של ערכים, נורמות, כללים, ציפיות וכד' הרי שמידת החופש ל.. שהיא מותירה לפרט מצטמצמת, ולהפך. גירץ למעשה מכיר בכוחה הכופה של התרבות, שהרי הוא מתאר את האדם, כ'אחוז' באותה רשת, אבל באותה מידה העובדה שהוא אחוז משרה עליו ביטחון קיומי. עמדות אלו מכירות בערך המיוחד של הקהילה והתרבות עבור האדם ובהמשך לכך בחוסר ההוגנות, והנאיביות, לתבוע ממנו חשיבה ופעולה שמתרוממת לעבר 'מבט משום מקום' (a view from nowhere), כפי שהאידיאל הקאנטיאני-רולסיאני תובע.  |
| 1. Thus, the communitarian approach in fact proposes cultural identity as a social fact at the center of which is the community, its values, and its vocabulary. Yet this isolationist (?) position appears to undergo a transformation in Taylor’s discussion, which points out that the communitarian position does not end with placing the subject as having an identity that looks only inwards, to his community, but also necessarily looks outwards. In his article “The Politics of Recognition” (1992), Taylor proposes a double extrapolation of Hegel’s classic assertion of the master-slave model. According to this model, individuals formulate their sense of self out of dialectical relations of recognition with the other, which presents recognition as an existential need (Hegel 1953: 399–410; see also Kelly 1993). The first extrapolation is in that without recognition, which occurs through dialogue with the other, the sense of self, and thus the dignity of the individual, is significantly harmed, because “Non-recognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being” (1992: 25).
 | 4. בכך, התפיסה הקהילתנית למעשה מציעה את הזהות התרבותית כעובדתיות חברתית שבמרכזה הקהילה, ערכיה ואוצר המילים (vocabulary) שלה. אולם עמדה מסתגרת זו לכאורה מקבלת תפנית בדיונו של טיילור אשר מצביע כי העמדה הקהילתנית לא מסתיימת בהעמדת סובייקט שזהותו פונה רק פנימה, אל הקהילה שלו, אלא היא אף פונה בהכרח החוצה. טיילור מציע במאמרו The Politics of Recognition (1992) אקסטרפולציה כפולה לטיעונו הקלאסי של היגל (Hegel) במודל האדון והעבד. ע"פ מודל זה בני אדם מגבשים את תפיסת העצמי שלהם מתוך יחסי הכרה דיאלקטיים עם הזולת, מה שמעמיד את ההכרה כצורך קיומי (Hegel, 1953: 399-410; see also Kelly 1993). האקסטרפולציה הראשונה היא בכך שללא הכרה, שמתבצעת דרך דיאלוג עם ה"אחר", הרי תפיסת העצמי וממילא כבודו העצמי (dignity) של האדם נפגע משמעותית, שכן: |
|   | Non-recognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being.(1992: 25)  |
| In so doing, Taylor assumes that each individual has such a right to demand, and the other has an obligation to respond to this demand to *assist* him in formulating is his sense of self in general, and beyond this in making it more precise. This is an approach that places a substantive obligation on the subject, the community, or the state towards the other. Is there in fact such an obligation? It appears important to distinguish here between non-recognition and misrecognition. Taylor does not appear to make a meaningful distinction between the absence of recognition as too strong an obligation and misrecognition, which refers to a situation in which there is a process of recognition which harms the other, and therefore we have an obligation to fix it in a process of renewed recognition. I will also discuss this later. | בכך טיילור מניח שקיימת לכל אדם קיימת זכות כזו לתבוע אילו ולזולת קיימת חובה להיענות לתביעה זו **לסייע** לו בגיבוש תפיסת עצמי בכלל, ומעבר לזה מדייקת. יש כאן תפיסה שמטילה חובה חיובית על הסובייקט, הקהילה או המדינה ביחס לזולת. האם אכן קיימת חובה כזו? נדמה שחשוב להבחין כאן בין העדר הכרה (Non-recognition) לבין הכרה שגויה (misrecognition). נדמה שטיילור לא עורך כאן הבחנה שהיא משמעותית בין העדר הכרה שהיא בבחינת חובה חזקה מדי לבין הכרה שגויה שמתייחסת למצב בו התרחש תהליך של הכרה אשר יצר היזק לזולת, ולכן קיימת עלינו חובה לתקנו בתהליך הכרה מחודש. על כך גם אדון בהמשך.  |
| 1. The second, more radical extrapolation that Taylor makes is in transforming the concept to political rather than only moral. When we are engaged in the personal dimension, the process of recognition remains moral and interpersonal (recognition between a mother and child, or a teacher and student), but people are subjects whose individual identities include a significant cultural component, and this component also requires recognition. Such recognition can primarily be provided from political entities and public institutions, because only they have the power to provide such recognition. It also cannot be only on the level of consciousness and communication but also obligates enabling capabilities of conservation and flourishing (infrastructure, budgets, legal protections). In this way Taylor brings the discussion from the moral to the political sphere, to the concept of rights:
 | 5. האקסטרפולציה השנייה שטיילור עושה, והרדיקלית יותר, היא בהפיכת המושג לפוליטי ולא רק מוסרי. כאשר אנו עוסקים בממד האישי הרי שתהליך ההכרה נותר מוסרי ובין-אישי (הכרה בין אם לילד, מורה לתלמיד), אלא שבני אדם הן יצורים שזהותם האישית כוללת מרכיב תרבותי משמעותי, וגם חלק זה נזקק להכרה. הכרה כזו יכולה להינתן בעיקר מגורמים פוליטיים ומוסדות ציבוריים שרק בכוחם לתת הכרה כזו. והיא אינה יכולה להיות רק "תודעתית"-תקשורתית אלא היא מחייבת אפשור של יכולות שימור ושגשוג (תשתיות, תקציבים, הגנות חוקיות). בכך למעשה טיילור מקפיץ את הדיון מהאזור המוסרי אל זה הפוליטי, אל מושג הזכות:  |
| This presumption would help explain why the demands of multiculturalism build on the already established principles of the politics of equal respect. If withholding the presumption is tantamount to a denial of equality, and if important consequences flow for people’s identity from the absence of recognition, then a case can be made for **insisting on the universalization of the presumption of a logical extension of the politics of dignity. Just as all have equal civil rights, and equal voting rights, regardless of race or culture, so all should enjoy the presumption that their traditional culture has value** (1992:68). | This presumption would help explain why the demands of multiculturalism build on the already established principles of the politics of equal respect. If withholding the presumption is tantamount to a denial of equality, and if important consequences flow for people's identity from the absence of recognition, then a case can be made for **insisting on the universalization of the presumption of a logical extension of the politics of dignity. Just as all have equal civil rights, and equal voting rights, regardless of race or culture, so all should enjoy the presumption that their traditional culture has value**. (1992:68)  |
| Since recognition is based on otherness, and when matters reach cultural recognition, the same significant/meaningful other is not blood and flesh but rather an oppositional dominant culture, and when referring to the possibilities of conservation and flourishing, this other is the state (which acts as otherness in reference to every particularistic intra-state culture); this is another in the form of law, institutions, and the public sphere. | הואיל והכרה נשענת על אחרות, וכאשר הדברים מגיעים להכרה תרבותית, הרי שאותו אחר משמעותי אינו בשר ודם אלא תרבות דומיננטית נגדית, וכאשר מדובר באפשרויות שימור ושגשוג הרי האחר הזה הוא המדינה (שמהווה אחרות ביחס לכל תרבות פרטיקולרית פנים-מדינתית); זהו אחר בדמות החוק, מוסדות ומרחב ציבורי.  |
| 1. It is important to distinguish here between the concept of recognition to that of tolerance. Taylor’s position extends beyond the value of tolerance accepted in liberal thought—tolerance is a passive position that enables opinions and practices to exist in society in the face of opposing positions that expose dominant values, but it does not entail legitimacy, empathy, or recognition of importance towards the other. It is not a full pluralist approach, but rather at most a de facto pluralism; it is an approach that seeks to avoid using force in the public sphere, that is aware of the power of doubt, and therefore enables, based on doubt, or a concern for public stability and quiet, a multitude of opinions. Tolerance by nature enables other values to exist alongside a certain approach, but at its basis maintains an attitude of bitterness or suspicion towards the value being tolerated, and therefore although it enables inclusion but does not necessarily enable the legitimacy for the flourishing and thriving of the other value or culture; it does not provide honor to the other culture. Tolerance remains hierarchical in its foundation towards the “other” opinion, and the honor it appears to accord is primarily instrumental and paternalistic (Cohen A. J., 2014; McKinon, 2006: 3–34)
 | 6. חשוב להבחין כאן בין מושג ההכרה לזה של הסובלנות. עמדתו של טיילור חורגת מערך הסובלנות המקובל במחשבה הליברלית. שהרי הסובלנות בעמדה פסיבית, כזו שמאפשרת לדעות ופרקטיקות להתקיים בחברה לנוכח עמדות נגדיות שמבטאות ערכים דומיננטיים, אבל אין בה לגיטימציה , אמפתיה, או הכרה בחשיבותה עבור הזולת. זו אינה תפיסה פלורליסטית מהותית אלא לכל היותר פלורליזם עובדתי; זו תפיסה שמשתדלת להימנע מהפעלת כוח במרחב הציבורי, שמכירה בכוחו של הספק, ולכן מאפשרת מתוך ספק, או דאגה לשקט ויציבות ציבורית, ריבוי דעות. הסובלנות מטבעה מאפשרת לערכים אחרים להתקיים לצד תפיסה מסוימת אבל בבסיסה היא שומרת על יחס של טינה או חשד לערך שנמצא תחת סובלנות, ולכן היא אומנם מאפשרת הכלה אבל לאו דווקא לגיטימציה לפריחה ושגשוש של ערך או תרבות אחרת; היא לא מעניקה כבוד לאותה תרבות. הסובלנות נותרת היררכית ביסודה לדעה ה"אחרת" והכבוד לכאורה שהיא מפגינה הוא אינסטרומנטלי ופטרנליסטי בעיקרו (Cohen A. J., 2014; McKinon, 2006: 3-34 ).  |
| 1. Tolerance is close in this sense to the ethically neutral approach in liberalism, according to which a particular all-encompassing view of the good is permitted to be enacted in the private sphere, whereas in the public sphere only certain dimensions of that view of the good are permitted to be expressed—those that are not excessively overbearing and can be abided in various ways—again, by tolerance. Yet this is an illusion, because the private view of the good must often be applied within public cultural spaces, because culture in its essence is expressed in public (Geertz, 1973:10–13). It does not exist only in the mind or personal space of the individual, nor only in narrow close circles like family, but requires interpersonal practices that take place in broad physical spaces. Schools are an excellent example of this, primarily in the context of the question of how much neutrality acts as an excessive burden and how appropriate it is that they be neutral (de Marneffe, 2002). Kymlicka even adds that in practice action in the spirit of ethical neutrality creates in public spheres and other “tolerated” spheres such as the education sphere a de facto ethical-political vacuum which abandons space to the political market forces (“majority opinion”) or the general cultural hegemony (such as neoliberalism, consumption culture, and the like) to act unfettered, such that it practice there is no neutrality (1995b:4–6).
 | 7. הסובלנות קרובה מבחינה זו לתפישת הניטרליות הערכית בליברליזם, לפיה במרחב הפרטי רשאית להתקיים תפיסת הטוב המסוימת והכוללת, ואילו במרחב הציבורי, יכולים להתקיים רק ממדים מסוימים של אותה תפיסת טוב שאינם מעיקים יתר על המידה ויכולים להיות מוכלים בצורות שונות, שוב ע"י סובלנות. אלא שזוהי אשליה שהרי תפיסת הטוב הפרטית נצרכת להתקיים לא מעט בתוך מרחבים תרבותיים ציבוריים, שהרי התרבות במהותה משוחקת באופן ציבורי (Geertz, 1973:10-13). היא לא מתקיימת רק במוחו של הפרט או בד' אמותיו, גם לא רק במעגלים קרובים מצומצמים כמשפחה, היא נדרשת לפרקטיקות בין אישיות שמתקיימות במרחבים פיזיים רחבים. בתי ספר הם דוגמא מצוינת לכך בעיקר על רקע השאלה עד כמה הניטרליות מהווה מעמסה(burden) גדולה מדי ועד ראוי שהם יהיו ניטרליים (de Marneffe, 2002). קימליקה (Kymlicka) אף מוסיף כי בפועל פעולה ברוח הנייטרליות הערכית מייצרת למעשה במרחב הציבורי, ובמרחבים מוכלים כמו המרחב החינוכי, וואקום ערכי-פוליטי אשר מפנה מקום לכוחות השוק הפוליטיים ("דעת הרוב"), או ההגמוניה התרבותית הכללית (למשל נאו-ליברליזם, תרבות צריכה וכד') לעשות את שלהם, כך שבפועל אין ניטרליות (1995b: 4-6).  |
| 1. As can be seen, the position of the communitarians places community as a primary existence, prior to liberal individualism. As a starting point to thinking about multiculturalism, this position not only appears natural, but is the only one for the purpose justifying the discussion of multicultural policy, and therefore challenged liberal individualistic thought. Will Kymlicka responds to this challenge, offering a liberal-Rawlsian interpretation that places the individual at its center yet still successfully integrates multiculturalism as a liberal position. Does this position narrow or broaden Taylor’s discussion? I intend to assert that it is a position that actually broadens his discussion, and yet still creates within it a lacuna the public sphere cannot confront.
 | 8. כפי שניתן לראות עמדתם של הקהילתניים מציבה את הקהילה כיש ראשוני, קודם לאינדיבידואליזם הליברלי. כנקודת פתיחה למחשבה על רב-תרבותיות עמדה זו לא רק נראית טבעית אלא היחידה לצורך הצדקת הדיון במדיניות רב-תרבותית, ולכן הציבה אתגר למחשבה הליברלית האינדיבידואליסטית. ויל קימליקה נענה לאתדר זה ומציע פרשנות ליברלית-רולסיאנית, כזו שמעמידה את האינדיבידואל במרכזה ועדיין צליחה לשלב רב-תרבותיות כעמדה ליברלית. האם עמדה זו מצמצמת או מרחיבה את דיונו של טיילור? בכוונתי לטעון שמדובר בעמדה שדווקא מרחיבה את דיונו, ועדיין היא מייצרת בתוכה לקונה שהמרחב הציבורי אינו יכול להתמודד עמה.  |
| Multiculturalism and the Argument from Autonomy | רב-תרבותיות והנימוק מן האוטונומיה |
| 1. Will Kymlicka is without a doubt the central liberal thinker on the question of multiculturalism. In a set of books and articles, he successfully moves in his discussions between the philosophical-theoretical to the concrete-circumstantial plane (Kymlicka, 1995a; Kymlicka, 1995b; Kymlicka, 1989). Kymlicka proposes important distinctions regarding the question of culture and community while offering a theoretical alternative to the communitarian discussion, while still requiring multiculturalism as the central position in liberalism. In contrast to the communitarian position that abandons the assumptions at the basis of Rawls’s approach, Kymlicka continues those assumptions and even proposes expanding them.
 | 1. ויל קימליקה הוא ללא ספק ההוגה הליברלי המרכזי בשאלה של רב-תרבותיות. במכלול של ספרים ומאמרים קימליקה מצליח בדיוניו לנוע בין המישור הפילוסופי-תאורטי לזה הקונקרטי-נסיבתי (Kymlicka, 1995a; Kymlicka, 1995b; Kymlicka, 1989). קימליקה מציע הבחנות חשובות לשאלת התרבות והקהילה תוך שהוא מציע חלופה מחשבתית לדיון הקהילתני, ועדין מחייב רב-תרבותיות כעמדה מרכזית בליברליזם. להבדיל מהעמדה הקהילתנית שמפנה עורף להנחות היסוד שעומדות בבסיס תפיסתו של רולס הרי קימליקה ממשיך את אלו ואף מציע הרחבה להן.  |
| Kymlicka’s starting point is the distinction Rawls proposes regarding primary goods as at the basis of the good life. Kymlicka identifies, beyond the primary goods that Rawls identifies (freedom of thought and conscience, political freedoms, freedom of assembly, the right to body and property) an additional good that is necessary for the good life, that of action through a particular cultural approach (Kymlicka, 1989: 166). In contrast to the goods that Rawls identifies, and which are close to the liberal concept of rights and thus close to the concept of negative freedom, culture is important specifically because of the similarity it bears to the concept of positive rights.[[7]](#endnote-4) Although the rights provided to us protect us from a forceful outside power and enable (negative) freedom, yet they are lacking a substantive context from which people interpret their choices; they are primarily procedural. Culture completes them—and in this aspect Kymlicka’s position is similar to that of the communitarians—it provides a context for the choices we make both in terms of the possibilities we face, both in terms of the value entailed in things and in terms of the ability to renew and improve this culture (Kymlicka, 1995b: 76; 1989: 166). | 2. נקודת המוצא של קימליקה היא ההבחנה שרולס מציע בעניין הטובין הראשוניים (primary goods) כמי שעומדים בבסיס החיים הטובים. קימליקה מזהה מעבר לטובין הבסיסיים שרולס מזהה (חופש מחשבה ומצפון, חירויות פוליטיות, חופש ההתארגנות, הזכות על הגוף והרכוש) טוב נוסף, הכרחי לחיים הטובים, זה של הפעולה מתוך תפיסה תרבותית כלשהי (Kymilicka, 1989: 166). להבדיל מהטובין שרולס מזהה, ואשר קרובים למושג הזכות הליברלית ובכך קרובים למושג החירות השלילית, הרי התרבות חשובה דווקא משום הדמיון שהיא נושאת עמה לנושא החירות החיובית[[8]](#footnote-4). הזכויות שמוענקות לנו מגינות עלינו אומנם מכוח חיצוני כופה, ומאפשרות חירות (שלילית) אולם הן חסרות הקשר סובסטנטיבי שמתוכו בני אדם מפרשים את בחירותיהם; הן נוהליות (פרוצדורליות) בעיקרן. התרבות משלימה אותן - ומבחינה זו עמדתו דומה לזו של הקהילתניים - היא מקנה הקשר לבחירות שאנו עושים הן מבחינת האפשרויות שעומדות בפנינו, הן מבחינת הערך שטמון בדברים והן מבחינת היכולת לחדש ולשכלל תרבות זו (Kymlicka, 1995b: 76; 1989: 166 ).  |
| 1. Culture, in this sense, acts as a completion/ complement of the ideal of autonomy in liberalism. When the concept of personal autonomy is analyzed, it is possible to notice that it refers primarily to procedural characteristics (planning, discretion, skepticism, thinking for various time scales, the ability to separate from cultural-social pressures, reflection) (Dworkin, 1988). Yet every procedure requires a reference point for the materials from which it functions. In terms of its functionality it is indeed independent of particular materials, but its intentional structure requires them.
 | 3. התרבות מבחינה זו מהווה השלמה לאידאל האוטונומיה בליברליזם. כשמנתחים את מושג האוטונומיה הפרסונלית ניתן לזהות שמדובר באפיונים פרוצדורליים בעיקרם (תכנון, שיקול דעת, ביקורתיות, חשיבה לטווחי זמן שונים, יכולת להתנתק מלחצים תרבותיים-חברתיים, רפלקסיה) (Dworkin, 1988). אבל כל פרוצדורה זקוקה לנקודת התייחסות, לחומרים שמתוכם היא פועלת את עצמה. מבחינת הפונקציונליות שלה היא אומנם אינה תלויה בחומרים ספציפיים דווקא, אבל המבנה האינטנציונלי שבה מחייב אותם.  |
| 1. Moreover, Kymlicka, as a liberal, accepts the assumption that we require a cultural world from which we provide thick meanings (Geertz, 1973: 5-10) to our actions, yet on the other hand he does not accept the limiting assumption that the individual is unable to arise, through reflexively judgment, above the culture to which he is born, and even to provide his own option, whether intra-cultural or even extra-cultural—to withdraw from the culture he was born into, or to adopt his own cultural position. According to Kymlicka, people have two layers—they go about their everyday live based on the worldview within which they are submerged, but on the other hand they can reflexively arise above that private worldview (and as such implement the liberal persona), and thus are able to break free of it if needed (Kymlicka, 1995a: 81-82; Nagel 1991).[[9]](#endnote-5) Like the communitarians, he adopts the view that people judge, evaluate, examine, plan, and even define themselves out of a cultural worldview. Yet, and here is the significant difference, in contrast to communitarians, he subjugates culture to the value of liberal autonomy rather than that of community existence (Kymlicka, 1995a*:* 81-82); Kymlicka sees culture as an epistemological value, whereas the communitarians identify it as a sociological fact, and thus his position maintains individualism and freedom as primary foundations. People require a cultural context—epistemologically, morally, and politically—but can choose the culture like any other choice.
 | 4. יתרה מזאת, קימליקה כליברל מקבל את ההנחה שאנו זקוקים לעולם תרבותי שמתוכו אנו מעניקים משמעויות גדושות (Geertz, 1973: 5-10) לפעולותינו, אולם, מאידך אינו מקבל את ההנחה הכובלת שהפרט אינו מסוגל להתרומם רפלקסיבית-שיפוטית מעל התרבות לתוכה נולד, ואף להעמיד אופציה שלו, פנים-תרבותית ואף חוץ-תרבותית. משמע, לסגת מתרבות מולדת, או לאמץ עמדה תרבותית חדשה משלו. לתפיסתו של קימליקה בני אדם הם יצורים דו ממדים, הם ביום-יום חיים את חייהם מתוך תפיסת עולם שבתוכה הם משוקעים אבל מאידך הם מסוגלים להתרומם רפלקסיבית מעל אותה תפיסת עולם פרטית (ובכך ממשים את הפרסונה הליברלית), ובהמשך לכך הם מסוגלים להתנער ממנה אם יש צורך (Kymlicka, 1995a: 81-82; Nagel 1991)[[10]](#footnote-5). כמו הקהילתניים הוא מאמץ את התפיסה שבני אדם שופטים, מעריכים, בוחנים, מתכננים ואף מגדירים את עצמם מתוך תפיסת עולם תרבותית. אלא, וכאן טמון ההבדל המשמעותי, שבניגוד לקהילתניים הוא מכפיף את התרבות לערך של אוטונומיה ליברלית ולא לזה של עובדתיות קהילתית (Kymlicka, 1995a*:* 81-82); קימליקה רואה בתרבות ערך אפיסטמולוגי ואילו הקהילתניים מזהים עובדה סוציולוגית, לכן עמדתו שומרת על אינדיבידואליזם וחירות כיסודות ראשונים. בני אדם זקוקים להקשר תרבותי – אפיסטמולוגית, מוסרית, פוליטית - אבל הם יכולים לבחור בעצם התרבות כמו כל בחירה אחרת.  |
| 1. There is, of course, an apparent difficulty of circularity, because it is then unclear based on which context people choose specifically culture x rather than culture y if they require a cultural-epistemological context. Yet of course this is a logical problem more than it is a concrete problem, because empirically even Kymlicka recognizes that people are born into a particular culture and have a meaningful relationship towards it, one of belonging and apathy that certainly binds them to it as a leading interpretive option (Kymlicka,1989: 164-165). His assertion is that despite this intimate relationship, the implementable liberal ideal of autonomy enables them to arise above these constraints.
 | 5. יש כאן כמובן לכאורה קושי של מעגליות שהרי אז לא ברור מתוך איזה הקשר בוחרים בני אדם דווקא בתרבות x ולא y אם הם זקוקים להקשר תרבותי-אפיסטמולוגי. אלא כמובן שזו בעיה לוגית יותר מאשר ממשית שהרי אמפירית גם קימליקה מכיר בכך שבני אדם נולדים לתוך תרבות מסוימת וכי יש להם יחס משמעותי אליה, יחס של שייכות ואפתיות שבוודאי קושר אותם אליה כאופציה פרשנית מובילה (Kymlicka,1989: 164-165). טענתו היא שלמרות יחס אינטימי זה האידאל הליברלי הישים של אוטונומיה מאפשר להם להתרומם מעל אילוצים אלו. |
| 1. Kymlicka’s position does not emphasize the human interest in culture as stemming from a preexisting identity of which the price of abandoning is very high, but from its being a meaningful good that expresses continual design, choice, reflection, and development and serve the Aristotelian view of the good life. This generous interpretation of the concept of culture receives extreme expression in the work of Walderon, who proposes a thick liberal approach of cultural “juggling.” Walderon points out that there are many people who move among various cultural resources (e.g., living in San Francisco, loving Chinese food, wearing Korean clothes, listening to Verdi arias, and participating in Buddhist meditations), and in practice design for themselves a cultural environment that is autonomous-individualistic and cosmopolitan (Waldron, 1995). More than we speak about culture in its classical and monolithic meaning, we speak about a contemporary puzzle created through personal choice towards the construction of one’s life in a particular way.
 | 6. עמדתו של קימליקה אינה מדגישה את האינטרס האנושי בתרבות, כנובע מזהות קיימת שהמחיר של ויתור עליה הוא גבוה מדי, אלא מהיותה טובין משמעותיים שמבטאים בחירה, רפלקציה, פיתוח ועיצוב מתמיד ומשרתים את התפיסה האריסטוטלית של החיים הטובים. פרשנות נדיבה זו של מושג התרבות מקבלת ביטוי קיצוני אצל ולדרון (Walderon) כאשר זה מציע תפיסה ליברלית גדושה של "להטוט" תרבותי. ולדרון מצביע שיש לא מעט אנשים שנעים בין משאבים תרבותיים שונים (חי בסאן-פרנציסקו, אוהב אוכל סיני, לובש בגדים קוריאנים, מאזין לאריות של ורדי ומשתתף במדיטציות בודהיסטיות), ולמעשה מעצבים מעטפת תרבותית באופן שהוא אוטונומי-אינדיבידואליסטי וקוסמופוליטי (Waldron, 1995). יותר משאנו מדברים על תרבות במובנה הקלאסי והמונוליטי אנו מדברים על פאזל עכשווי שנבנה מתוך בחירה אישית לעצב את החיים באופן מסוים.  |
| 1. Thus if, for example in Israel, when we generally speak about cultural frameworks we refer to relatively concrete—and generally ethnocentric—structures such as Mizrahi culture, Ashkenazi culture, and Arab culture, according to this more flexible and fluid approach, people design for themselves—autonomously—their own cultural systems. There will be some who choose to design a cultural framework that provide central expression to the manner people are connected to their geographical surroundings, such as an emotional connection to the earth, the topic of sustainability, and the like, while there will be others who will seek a cultural framework that defines itself as a liberal culture and which is guided by canonical liberal text, emphasis on liberal history, appropriate social involvement on questions of distributive justice, marking central events in liberal history (Martin Luther King Jr. Day, Universal Human Rights Day). Others will “identify” themselves as Mizrahi but simultaneously “identify” themselves as vegan. In other words, it is also possible to use Kymlicka’s assertion to introduce new cultures and belongings, and to belong to more than one culture. Those who are interested in such cultures are not obligated to prove belonging to an experience that has history, ethos, a textual corpus, preexisting customs and ceremonies, but rather they can demand the right to define this environment in a dialogical, developing, and responsive manner.
 | 7. כך שאם, לדוגמא בישראל, לרוב כשמדברים על מסגרות תרבותיות הרי מתייחסים למסגרות קשיחות יחסית – ולרוב אתנוצנטריות - כמו תרבות מזרחית, תרבות אשכנזית ותרבות ערבית הרי שבתפיסה הנזילה והגמישה יותר בני אדם מעצבים לעצמם – אוטונומית - את המערכת התרבותית. יהיו כאלו שיבחרו לעצב מסגרת תרבותית שיש בה ביטוי מרכזי לאופן בו בני אדם קשורים לסביבתם הגיאוגרפית, למשל קשר רגשי לאדמה, נושא הקיימות וכד', לעומתם יהיו כאלו שיחפשו אחר מסגרת תרבותית שתגדיר עצמה כתרבות ליברלית ואשר מודרכת ע"י טקסטים ליברליים קאנונים, הדגשת ההיסטוריה הליברלית, מעורבת חברתית מתאימה בשאלות של צדק חלוקתי, ציון אירועים מרכזיים בהיסטוריה הליברלית (יום מרטין לותר קינג, יום זכויות האדם האוניברסליות). או, יהיו ש"יזהו" עצמם מזרחיים אבל בו הזמן "יזהו" עצמם כטבעוניים. משמע, אפשר להשתמש בטיעון של קימליקה גם כדי להעמיד תרבויות ושייכויות חדשות, וגם כדי להשתייך ליותר מתרבות אחת. מי שמעוניינים בתרבותיות מעין אלו אינם מחויבים להוכיח שייכות להוויה קיימת שיש לה היסטוריה, אתוס, קורפוס טקסטואלי, מנהגים וטקסים קיימים, אלא הם יכולים לתבוע לעצמם הזכות לעצב מעטפת זו באופן דיאלוגי, מתפתח ומגיב.  |
| 1. One can see that Kymlicka’s approach maintains certain lines that connect it to the communitarian approach (being born into a culture, the emotional connection to a culture, the meaning of culture to future life, the ontological status a culture has over individuality), although at the same time there are salient differences that emphasize the possibly dynamism in transition between groups: the instrumental-epistemological, rather than ethical importance of culture (in terms of identity), of culture as a resource but not necessarily as deterministic, and first and foremost culture as an autonomous-individual choice.
 | 8. ניתן לראות כי תפיסתו של קימליקה שומרת על קווים מסוימים שקושרים אותה לתפיסה הקהילתנית (ההיוולדות לתוך תרבות, הקשר הרגשי אל התרבות, המשמעות של תרבות לחיים עתידיים, המעמד האונטולוגי שיש לתרבות על פני האינדיבידואליות), אם זאת לצד זאת ניכרים הבדלים שמדגישים את הדינמיות האפשרית במעבר בין קבוצות: החשיבות האינסטרומנטלית-אפיסטמולוגית ולא האתית (זהות) של התרבות, התרבות כמשאב אבל לא כהכרח דטרמיניסטי, ובראש ובראשונה התרבות כבחירה אוטונומית-אינדיבידואלית.  |
| 1. But is communitarianism indeed so foreign to the ideal of autonomy? Does the liberal public sphere in fact appropriately represent the ideal of autonomy regarding culture? In the next section I will show that in the two approaches there are what I call “dead spaces” regarding these questions.
 | 9. אבל האם הקהילתנות אכן כה זרה לאידיאל האוטונומיה? האם המרחב הציבורי הליברלי אכן מייצג כראוי את אידאל האוטונומיה כאשר מדברים על תרבות? בסעיף הבא אראה שבשתי התפיסות קיימים מה שאני מכנה "שטחים מתים" ביחס לשאלות אלו.  |
| “Dead Spaces” In the Communitarian Approach and the Approach from Autonomy | "שטחי ראיה מתים" בתפיסה מן הקהילתנות ובזו מן האוטונומיה |
| 1. The communitarian approach represents community and culture, which are, according to the communitarian approach, prior to individuality. It points out how individuals identify themselves first and foremost through community and only afterwards as individuals. In the current discussion I intend to show that the communitarian approach is characterized by many aspects of personal autonomy. By personal autonomy I mean a thick interpretation of the concept, without which, I believe, the concept loses its power and meaning as an expression of formal choice based on freedom. In my view, these are aspects that express dynamism, skepticism, reflection, and moral bravery.
 | 1. העמדה הקהילתנית מייצגת קהילה ותרבות שקודמים, ע"פ תפיסת הקהילתנים, לאינדיבידואליות, היא מצביעה על האופן בו אינדיבידואלים מזהים עצמם בראש וראשונה דרך הקהילה ורק לאחר מכן כאינדיבידואלים. בדיון הנוכחי ברצוני להראות שהעמדה הקהילתנית מאופיינת במאפיינים לא מעטים של אוטונומיה פרסונלית. באומרי אוטונומיה פרסונלית אני מכוון לפרשנות גדושה של המושג שבלעדיה, אני מאמין, המושג כביטוי של בחירה פורמלית מתוך חירות מאבד מעוצמתו ומשמעותו. עבורי אלו פנים שמבטאים דינמיות, ביקורתיות, רפלקסיה, אומץ לב מוסרי.  |
| 1. The importance of culture as a value is often tied to the fact of its being an expression of personal identity, yet it is not the case that identity becomes a component that primarily represents force and does not accord with the value of freedom? This is the case because culture is that which we were born into, what we see as social “nature,” that by which we acted from a young age (generally without reflection), which enables us at the stages in which we lack existential safety/confidence to act in the world in relative safety. Culture represents our parents’ past, the framework in which we and our friends act, and through it we concretize our interpersonal relations. This is a position that addresses collective memory that is perpetuated both in the cultural present and in personal memory (a memorial is a good example of collective memory with a presence), and, thus, personal identity; this is our existential environment, from which we understand ourselves. As such, culture creates not only an environment for us but also a normal sense of obligation: loyalty. It would appear that the use of the term loyalty moves us away from any possibility of autonomous action, yet does loyalty express such a complete denial of autonomy, or to the abilities at the basis of autonomous action? A deep examination of this issue exposes the degree to which it is actually close to the position of freedom, and the autonomy to be loyal means to understand that my identification with a particular person, community, or value can be in a certain degree, or full, conflict with my personal interest and yet nevertheless adopt the action that is in conflict with my interest and demanded of me, and despite my having the ability avoid such action. Only then loyalty receives meaning as a concept. In other words, to be loyal means to be in meaningful reflection and discretion, and to act out of freedom. The reference is not to complete and blind compliance but rather to a continual choice to be loyal. It is not obedience. In this manner, consent through loyalty is not a violation of human freedom. And, to use Frankfurt’s terms, it is a clear expression of what he calls second-order-volition (1971). This is the volition that says “I am interested in remaining loyal to community based on the desire to remain in community,” that this belonging entails an interest that is greater than the countervailing immediate interest. Someone who is loyal feels that the countervailing action is a sort of betrayal of the self, of memory, of people close to him who represent the same loyalty-demanding-object (family, loved ones, friends). On the other hand one can assert that the existence of such freedom cannot deny the cognitive dimension entailed in that loyalty object, nor can it deny the power of that object to act on the subject: to demand commitment that is not substantively and particularly dependent on the object but rather dependent on the fact of our being under the cultural category of a loyalty-demanding-object (tradition, religion, spouse, child, state). Again, this is not to deny the possibility of freedom, but rather the opposite, that as only in the presence of freedom this commitment can be called loyalty rather than obedience. Loyalty can also express gratitude to a continuous past from which identity arises, a gratitude that expresses a consciously chosen position. It is gratitude, rather than faith in the truth of the act asked of me itself, gratitude that justifies abandonment only in the case of a strong counterargument. Thus, if we take a well-known loyalty-object such as tradition, traditionalists do not see traditional ceremonies, such as prayer, as an expression of faith in God, faith in the transcendence in existence. It is sufficient for them that it be a meaningful ceremony that enables them to define themselves, to provide themselves historical, cultural, and biographical belonging, to maintain memory. Even if the rope of loyalty is overly taut, there is a need for a skeptical argument that identifies the necessity of abandoning the loyalty-object. What arises from this short discussion of loyalty to community, a loyalty that is certainly a communitarian value, is that it cannot take place without characteristics of autonomous thought.
 | 2. החשיבות של התרבות כערך נקשרת לא מעט לעובדת היותה ביטוי לזהות האישית אולם האם בכך הזהות לא הופכת למרכיב שמייצג כפיה בעיקרו ואינה עולה בקנה אחד עם ערך החירות? שהרי התרבות היא מה שנולדנו אליו, מה שאנו תופסים כ"טבע" חברתי, מה שמגיל צעיר פעלנו לפיו (לרוב ללא רפלקציה), מה שמאפשר לנו בשלבים חסרי הביטחון הקיומי לפעול בעולם בבטחה יחסית. התרבות מייצגת את העבר של הורינו, את המסגרת שבתוכה אנו וחברינו פועלים, ודרכה אנו ממשים את יחסינו הבין אישיים. זו עמדה שפונה לזיכרון הקולקטיבי שמונצח גם בהווה התרבותי וגם בזיכרון האישי (אנדרטה היא דוגמא טובה לזיכרון קולקטיבי נוכח), ובהמשך לכך לזהות האישית; זו הסביבה הקיומית שלנו שמתוכה אנו מבינים את עצמנו. בכך התרבות מייצרת לא רק סביבה עבורנו אלא אף תחושה נורמלית של מחויבות: נאמנות. לכאורה השימוש במינוח נאמנות מסיט אותנו מכל אפשרות של פעולה אוטונומית, אולם האם נאמנות מבטאת התכחשות כה מוחלטת לאוטונומיה? ליכולות שעומדות בבסיס הפעולה האוטונומית? בחינה עמוקה של סוגיה זה חושפת עד כמה היא דווקא קרובה לעמדת החירות והאוטונומיה. להיות נאמן משמעו להבין שההזדהות שלי עם אדם מסוים, קהילה מסוימת או ערך מסוים, עשויה לעמוד בסתירה מסוימת, או מלאה, לאינטרס אישי ועדיין למרות זאת לאמץ אותה פעולה שנמצאת בסתירה ונתבעת ממני, ולמרות שיש לי דרך להסתלק מפעולה זו. רק אז הנאמנות מקבלת משמעות כמושג. משמע, להיות נאמן, הוא להיות ברפלקציה ושיקול דעת משמעותיים, ולפעול מתוך חירות. אין כאן ציות מוחלט ועיוור אלא בחירה מתמדת להיות נאמן. זו אינה צייתנות. מבחינה זו הסכמה מתוך נאמנות אינה פגיעה בחירות האנושית. ואם להתבטא במונחי פרנקפורט (Frankfurt) היא ביטוי מובהק למה שהוא מכנה רצון מסדר שני (second-order-volition) (1971). זהו רצון שאומר "אני מעוניין להישאר נאמן לקהילה מתוך רצון להישאר בקהילה", יש בשייכות הזו אינטרס שגובר על האינטרס המיידי האחר. מי שנאמן חש שפעולה נגדית מהווה מעין בגידה בעצמי, בזיכרון, באנשים קרובים שמייצגים את אותו אובייקט-תובע-נאמנות (משפחה, אהובים, חברים). מנגד ניתן לטעון שקיומה של חירות כזו אינו יכול להתכחש לממד הקונטינגנטי שיש באותו אובייקט נאמנות, וגם לא להתכחש לכוחו של אותו אובייקט לפעול על הסובייקט; לתבוע מסירות, שאינה תלויה סובסטנטיבית ופרטיקולרית באובייקט אלא מעצם היותנו תחת קטגוריה תרבותית של אובייקט-תובע-נאמנות (מסורת, דת, בן/ת זוג, ילד, מדינה). שוב, זה אינו בא להתכחש לאפשרות החירות אלא ההפך מכך, שכן רק בהתקיים חירות מסירות זו יכולה להיקרא נאמנות ולא צייתנות. נאמנות גם יכולה לבטא הכרת תודה לעבר מתמשך שמתוכו הזהות עולה, הכרת תודה אשר מבטאת עמדה מודעת ובוחרת. זוהי הכרת תודה ולא אמונה בצדקת הדבר עצמו שנדרש ממני, הכרת תודה אשר מצדיקה נטישה רק תחת נימוק נגדי כבד משקל. כך אם ניקח אובייקט-נאמנות מוכר כמו מסורת, הרי מסורתיים לא רואים בטקסים של המסורת, בתפילה לדוגמא, ביטוי של אמונה בקיום האל, אמונה בטרנצדנסיה שבקיום. די להם בהיות הדבר מעין טקס משמעותי שמאפשר להם להגדיר עצמם, לשייך עצמם היסטורית, תרבותית, ביוגרפית, לשמר את הזיכרון. גם אם חבל הנאמנות נמתח יתר על המידה קיים צורך בנימוק ביקורתי שמזהה הכרח לנטוש את אובייקט-הנאמנות. מה שעולה מהדיון הקצר הזה בנאמנות לקהילה, נאמנות שהיא בוודאי ערך קהילתני, הוא שזו לא יכולה להתקיים ללא מאפיינים של חשיבה אוטונומית.  |
| 1. Let us now return to the question of recognition and consider what it means to recognize culture. Although Taylor, following Hegel’s classical master-slave model and other writers such as Honneth (1995), presents a convincing account of the importance of recognition, here I seek to withdraw the discussion slightly from the concept of recognition that semantically refers primarily to consequences, towards the process at its basis, especially towards the concept of dialogue that Taylor places at its center. According to Taylor,
 | 3. נחזור כעת לשאלת ההכרה ונבחן מה זה אומר להכיר בתרבות? טיילור אומנם מציג בצורה משכנעת, בהמשך לעמדתו הקלאסית של היגל (Hegel) במודל האדון והעבד (master-slave), ובדומה לכותבים אחרים כמו הונת' (Honneth, 1995) את חשיבות ההכרה, אולם כאן אני מבקש להסיג מעט את הדיון במושג 'הכרה' שסמנטית מתייחס בעיקרו לתוצאה שבדבר לעבר התהליך שעומד בבסיסו, ובמיוחד לעבר מושג הדיאלוג שטיילור מעמיד במרכזו. ע"פ טיילור: |
|  The crucial feature of human life is its dialogical character. We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, **through our acquisition** of rich human languages of expression…. The genesis of the human mind is in this sense not mono-logical, not something each person accomplishes on his or her own, but dialogical (1992b: 32, emphasis is mine).  |  The crucial feature of human life is its dialogical character. We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, **through our acquisition** of rich human languages of expression…. The genesis of the human mind is in this sense not mono-logical, not something 0each person accomplishes on his or her own, but dialogical. (1992b: 32, emphasis is mine)  |
| In other words, recognition and the formulation of a sense of self are not a dichotomous matter for a decision of “yes” or “no” (on the part of the מער or recognized subject) but is rather the cumulative result of a dialogue from which the sense of self and recognition come forth. It is a dynamic process that has bipolar and interdependent. From here several questions arise. | משמע, הכרה וגיבוש תפיסת עצמי אינם עניין דיכוטומי להכרעה של 'כן' או 'לא' (מצד הסובייקט המער או המוכר) אלא היא תוצאה מצטברת של דיאלוג שמתוכו מתהווה תפיסת העצמי וההכרה. מדובר בתהליך דינמי שיש לו שני קטבים ותלות הדדית. מכאן עולות מספר שאלות.  |
| 1. First, even if we agree that we have an obligation to provide recognition—since without it there is a violation of the other’s ability to establish his sense of self and thus a violation of his human dignity—this does not mean that provision of recognition is necessarily provision of positive recognition, as clearly if I view someone else as morally flawed and spend time with him, still, in a dialogic meaningful relationship this does not mean I must violate personal integrity and honesty and provide him positive recognition. In other words, in a manner that may sound strange at first, the fact that we have a negative vie of the other does not deny our obligation, or right, to express or communicate this view, specifically based on our commitment to him as a person, since, according to Taylor, our commitment to recognition does not stem from a particular piece of content that we are interested in or must transmit, but rather from the right of the individual to a self, and therefore if our view of him is negative, from reasons of human dignity we must express this view to him.[[11]](#endnote-6) As Taylor himself explains, regarding Dworkin’s will-known distinction, liberalism is primarily procedural rather than substantive, and the obligation to human dignity is primarily procedural, which leaves the substantive dimension given to considerations of truth, tact, and authenticity but it certainly cannot obligate lying (Taylor, 1992: 56).
 | a. ראשית, גם אם נסכים לכך שמוטלת עלינו חובה להעניק הכרה - שהרי בהעדרה יש פגיעה ביכולת של הזולת להעמיד תפיסת עצמי וממילא יש כאן פגיעה בכבוד האדם שלו - זה אינו אומר שלהעניק הכרה הוא בהכרח להעניק הכרה חיובית. הרי יוסכם שאם אני תופס אדם אחר ממולי כפגום מוסרית ואני נמצא אתו, עדיין, בקשר דיאלוגי משמעותי זה אינו אומר שאני צריך לחטוא לכנות וליושרה האישית ולהעניק לו הכרה חיובית. משמע, באופן שעלול להישמע מוזר בשמיעה ראשונה, העובדה שיש לנו תפיסת זולת שלילית לא שוללת את חובתנו, או זכותנו, לבטא או לתקשר עמו תפיסה זו, דווקא מתוך מחויבות כלפיו כאדם. שהרי, אליבא דטיילור, המחויבות שלנו להכרה לא נובעת מתוכן מסוים שאנו מעוניינים או צריכים להעביר, אלא מעצם זכותו של האדם לעצמי ולכן גם אם תפיסתנו אותו היא שלילית, הרי מטעמים של כבוד האדם אנו מחויבים להעביר אליו תפיסה זו[[12]](#footnote-6). כפי שטיילור עצמו מסביר, ביחס להבחנה ידועה של דבורקין (Dworkin), הליברליזם הוא בעיקרו נוהלי (פרוצדורלי) ולא סובסטנטיבי והמחויבות של כבוד האדם היא נוהלית בעיקרה, מה שמשאיר את הממד הסובסטנטיבי נתון לשיקולים של אמת, טקט ואותנטיות אבל בוודאי לא יכול לחייב שקר (Taylor, 1992: 56).  |
| 1. Secondly, Taylor speaks about recognition not only as non-recognition but also as misrecognition. It is not clear how much non-recognition indeed places an opposing obligation on the other to enter dialogue, whether the fact that I feel that I require something places on the other the obligation to provide it to me, certainly, when we are speaking about a public space in which relations between individuals are by definition not communal but rather reflect fairness and cooperation at most. On the other hand, misrecognition is something else. To say that recognition is mistaken means that unfair harm has been done as a result of a previous recognition process and thus it imposes an obligation on the sides to introduce a reparative dialogue or a protest. Such dialogue obligates the two sides to consider their basic positions (e.g., mutual preconceived notions), זה and to agree on means of communication and clarification.
 | b. שנית, טיילור מדבר על הכרה לא רק כהעדר הכרה (non-recognition) אלא גם כהכרה מוטעית (misrecognition). לא ברור עד כמה העדר הכרה אכן מטילה חובה נגדית על האחר להיכנס לדיאלוג, האם העובדה שאני חש שאני נזקק לדבר מסוים מטילה על הזולת את החובה לספק דבר זה. בוודאי כאשר אנו מדברים על מרחב ציבורי שהיחסים בין הפרטים אינם קהילתיים בהגדרה אלא משקפים הוגנות ושיתוף פעולה לכל היותר. לעומת זאת הכרה מוטעית היא דבר אחר. לומר שהכרה היא מוטעית משמעו שנגרם נזק לא הוגן כתוצאה מתהליך הכרה קודם ולכן הדבר מטיל חובה על הצדדים להעמיד דיאלוג מתקן או מאחה. דיאלוג כזה מחייב את שני הצדדים לבחון את עמדותיהם הבסיסיות (דעות קדומות הדדיות לדוגמא), זה להסכים על דרכי תקשורת ובירור.  |
| 1. Third, the question is asked as to why the need to recognize a particular culture entails the obligation to recognize each of the sentences in that culture’s vocabulary. Even if there is a right to recognition, for sufficient recognition to be provided it is sufficient that a significant part of its vocabulary, or its significant sentences, be recognized. If when we say of a certain person that he understands a particular language, does that imply that he is familiar with every word in the dictionary, in any grammatical formulation? Certainly not. Similarly, recognition of a culture does not require recognition of or agreement to every sentence in that culture. General recognition can take place even without recognition of a large amount of sentences in a group’s dictionary. When a subject asks for recognition of his culture, it is also reasonable to assume that he is willing to accept non-recognition of some of the sentences that make up his culture in the context of the dialogue of which we are speaking. The argument from recognition *is obligated to a certain degree of recognition, rather than particular recognition.* Thus, a liberal culture can certainly recognize the legitimacy of a culture that sets sexual modesty as one of its leading values, just as it can recognize a culture that sets sexual freedom as one of its values. But it cannot, on the other hand, recognize acts of violence done in the name of a family’s honor in the more conservative culture. This is a moral sentence the culture seeking recognition must remove from its discourse, or which will remain a point of disagreement between the two cultures. This still does not harm the possibility of recognition and, therefore, the right to recognition.
 | c. שלישית, נשאלת השאלה מדוע הצורך בהכרה בתרבות מסוימת מחייב הכרה בכל אחד ממשפטי אוצר המילים (vocabulary) שיש באותה תרבות. גם אם קיימת זכות להכרה הרי כדי שתתקיים הכרה מספיק שזו תתבצע רק ביחס לחלק משמעותי של אותו אוצר מילים, או ביחס למשפטים המשמעותיים שבו. האם כשאנו אומרים על אדם מסוים שהוא מבין שפה מסוימת זה אומר שהוא מתמצא בכל מלה במילון, בכל צירוף דקדוק אפשרי? בוודאי שלא. באופן דומה הכרה בתרבות אינה מחייבת הכרה או הסכמה לכל משפט באותה תרבות. הכרה כללית יכולה להתקיים גם בהיעדר הכרה לקבוצה גדולה של משפטים במילון של אותה קבוצה. כאשר סובייקט מבקש הכרה בתרבותו סביר גם להניח שהוא מוכן לקבל העדר הכרה בחלק מהמשפטים שמרכיבים את תרבותו במסגרת הדיאלוג שאנו מדברים עליו. הטיעון מן ההכרה **מחויב לסף מסוים של הכרה ולא להכרה פרטנית**. כך, תרבות ליברלית יכלה בוודאי להכיר בלגיטימיות של תרבות שמעמידה צניעות מינית כערך מוביל בתוכה כשם שהיא יכולה להכיר בתרבות שמעמידה ערך של חירות מינית בתוכה. אבל היא אינה יכולה להכיר לעומת זאת בפגיעה על רקע כבוד המשפחה בתרבות השמרנית יותר, זהו משפט מוסרי שהתרבות המבקשת הכרה תצטרך להוריד מהשיח שלה, או שיוותר במחלוקת בין שתי התרבויות. זה עדיין לא פוגע באפשרות ההכרה וממילא בזכות להכרה.  |
| 1. This, of course, raises to discussion the question of the criterion that distinguishes between certain values that can be recognized and those that cannot. It appears that in this case the criterion that Rawls sets, of reasonableness, can respond to this part of the discussion. In the bounds of this article I will not go into an in-depth discussion of the meaning of this criterion. It is sufficient for me to quote Rawls’s definition, as follows:
 | d. זה כמובן מעלה לדיון את שאלת הקריטריון שמבחין בין ערכים מסוימים שניתן להכיר בהם לבין כאלו שלא. נדמה שבמקרה כזה הקריטריון שרולס מעמיד של סבירות (reasonableness) יכול לענות על כך בדיון. לא אכנס בגבולות מאמר זה לדיון מעמיק במשמעותו של זה, די אם אצטט את הגדרתו של רולס לכך:  |
| Persons are reasonable in one basic aspect when, among equals say, they are **ready** to propose principles and standards as fair terms of cooperation and to abide by them willingly, given the assurance that others will likewise do so (2005: 49, Emphasis is mine).  | Persons are reasonable in one basic aspect when, among equals say, they are **ready** to propose principles and standards as fair terms of cooperation and to abide by them willingly, given the assurance that others will likewise do so (2005: 49, Emphasis is mine).  |
| But what does it mean to be ready? One way of interpreting it is in the psychological level, meaning psychological willingness to enter into a sort of negotiation with another group. But there is another way, to look at it as epistemological willingness as beings with an advanced capability of offering conditions of cooperation. This is the capability of correctly reading the other’s positions, crises, needs, and possibilities. Of course, the two possibilities do not deny each other and may even complement each other. This is in contrast with rationality, which is an internal consequence of a certain view of the same culture, one that has values, moral assumptions, approaches from which things are deduced and judged as rational, and thus it is not appropriate as a criterion. In other words, in the public sphere groups cannot justify their positions and attempt to convince others through the use of arguments that are internal to their own positions. Sen continues this line of thought in pointing out that the idea of justice means that there are various points of view that represent various dominant values (internal to a theory) but all of those who holds those values can justify their choices in a relatively convincing manner, not only for themselves but also for the “opposite” position according to its parameters (2009:12-14). A secular person, for example, will view rights theory as expressing human essence, an Ultraorthodox person will present it through a different description, based on consequentialist ethical, at the very least as a means of protecting minorities. Yet both of them will be able to use rights as an agreed moral fact in discourse with each other. In other words, the agreement on shared “values” is an agreement on the rules of the game of discussion, interaction, and decision; it is rhetorical from the point of view of the general public and does not necessarily reflect moral, political, and metaphysical depth. Like in a game, what determines our ability to play together is our agreement to play by the same rules, not necessarily to use the same justifications for those rules. | אבל, מה זה אומר 'להיות מוכן' (ready)? דרך אחת לפרש זאת היא במישור הנפשי, משמע מוכנות נפשית להיכנס לסוג של מו"מ עם קבוצה אחרת. אבל קיימת הדרך הנוספת, להסתכל על זה כמוכנות אפיסטמולוגית, כבעלי יכולת משוכללת להציע תנאים של שיתוף פעולה. זו יכולת לקרוא נכונה את עמדות האחר, מצוקותיו, צרכיו, אפשרויותיו. כמובן ששתי האפשרויות לא שוללות אחת את השנייה ואולי אף משלימות. זאת לעומת רציונליות אשר נגזרת פנימית ביחס לתפיסה מסוימת של אותה תרבות, כזו שיש לה ערכים, הנחות מוסריות, תפיסות שמתוכם נגזרים הדברים ונשפטים הדברים כרציונליים, ולכן היא לא מתאימה כקריטריון. משמע, במרחב ציבורי קבוצות לא יכולות לנמק את עמדתם ולנסות לשכנע אחרים ע"י שימוש בנימוקים שהם פנימיים לעמדה שהם מחזיקים. סן (Sen) ממשיך קו מחשבה זה בהצביעו על כך שרעיון הצדק משמעו שקיימות נקודות מבט שונות שמייצגות ערכים דומיננטיים שונים (פנים תאורטיים) אולם כל אחד מהמחזיקים באותם ערכים יכולים לנמק בצורה משכנעת יחסית את בחירתם, לא רק עבורם, אלא ביחס לעמדה "הפוכה" על פי פרמטרים שלה (2009:12-14). אדם חילוני לדוגמא יתפוס את תורת הזכויות כמבטאת מהות אנושית, אדם חרדי יעמיד אותה תחת תיאור אחר, מתוקף אתיקה תוצאתנית, לכל היותר כאמצעי הגנה על מיעוטים. עדיין שניהם יוכלו להשתמש בזכויות כעובדה מוסרית מוסכמת בשיג ושיח עם הקבוצה האחרת. משמע, ההסכמה על "ערכים" משותפים היא הסכמה על כללי משחק של הידברות, התנהלות והכרעה; היא רטורית מנקודת מבט כלל ציבורית ולא משקפת בהכרח עומק מוסרי, פוליטי ומטפיזי. כמו במשלק מה שמכריע את היכולת שלנו לשחק ביחד היא ההסכמה לשחק לפי אותם כללים לאו דווקא להשתמש באותם נימוקים לאותם כללים.  |
| 1. What does the concept of dialogue impose on us as a bilateral process? From the moment we speak about a dialectical process, the process becomes biconditional. The side that demands recognition is ethically and epistemologically obligated to certain conditions of communication—normative, epistemological, ethical, and even aesthetic. There is no right here to recognition as a natural right completely independent of the other, like, e.g., the right to one’s body. There is no natural right here that arises above any condition; if there is a right here it is a sort of product dependent on a process. The same is the case for the recognizing side. What, then, is involved in such a process? It is not my intent to point at all the components in multicultural dialogue, but I will provide several characteristics in short, in order to concretize the complexity in the matter and the autonomous skills required.
 | e. מה מטיל עלינו מושג הדיאלוג כתהליך דו צדדי? מרגע שאנו מדברים על תהליך דיאלקטי הרי התהליך הופך למותנה הדדית. הצד שתובע הכרה מחויב אתית ואפיסטמולוגית בתנאי תקשורת מסוימים: נורמטיביים, אפיסטמולוגיים, אתיים ואף אסתטיים. אין כאן זכות להכרה כזכות טבעית שלא תלויה בזולת בשום צורה, כמו הזכות על הגוף לדוגמא. אין כאן זכות טבעית שמתרוממת מעבר לכל נסיבה; אם יש כאן זכות אז היא מעין תוצר מותנה לתהליך. כנ"ל לגבי הצד המכיר. מה אם כך כרוך בתהליל כזה? אין הכוונתי לעמוד על כלל המרכיבים שיש בדיאלוג בין-תרבותי אבל אביא מספר מאפיינים ובקצרה על מנת להמחיש את המרכבות שיש בדבר ואת הכשרים האוטונומיים שנדרשים.  |
| 1. First of all, the side demanding recognition asks to be listened to. This is listening in its thick sense—it asks that he be enabled to explain the depth of a particular practice in culture, its historical context, its symbolism, the degree it is widespread, and the like. The side providing recognition also asks to be listened to. For example, it can show the degree to which a particular practice challenges it as a countervailing culture, the degree to which it is foreign to that side, and the like. Moreover, unlike natural rights, this is not a process that from the moment we recognize the right of a group to culture, from that point on the obligation to dialogue and its instrumental importance cease. In other words, multiculturalism requires including within it continual and significant dialogical elements between cultures, certainly between the minor culture (e.g., a minority ethnic group) and the major culture (e.g. nationalism as a culture).
 | f. ראשית, הצד שתובע הכרה מבקש הקשבה. זו הקשבה במובנה הגדוש, הוא מבקש שיאפשרו לו להסביר את עומקה של פרקטיקה מסוימת בתרבות, הקשרה ההיסטורי, הסמליות זה, עד כמה היא נפוצה וכד'. גם הצד שמעניק הכרה מבקש הקשבה. הוא לדוגמא יכול להראות עד כמה פרקטיקה מסוימת מאתגרת אותו כתרבות נגדית, עד כמה היא זרה לו וכן הלאה. מעבר לכך, שלא כמו זכויות טבעיות אין כאן מהלך שמרגע שאנו מכירים בזכותה של הקבוצה לתרבות, מכאן והלאה המחויבות לדיאלוג והחשיבות האינסטרומנטלית שבו מסתלקת. במילים אחרות, רב-תרבותיות חייבת להכיל בתוכה מרכיבים דיאלוגים מתמידים ומשמעותיים בין התרבויות, בוודאי בין התרבות המינורית (קבוצה אתנית לדוגמא) לבין התרבות המג'ורית (הלאומיות כתרבות לדוגמא).  |
| 1. Second of all, a dialogical encounter is first and foremost an encounter of exposure. Exposure is a position that imposes on the exposed certain obligations. It must, for example, be authentic, it cannot hide certain sides, it must bring itself as a whole and not only the sides that are convenient; it is self-exposure before it is exposure to the other. In exposure, one is obligated to look at everything being exposed, to search for hidden areas that one would prefer to hide. Exposure means to remove many layers we wear and which serve us to broadcast ourselves to the public sphere, and to instead be naked. It requires bravery and willingness to deal with the results to our environment and to us. This is a visibility that is difficult to avoid addressing. At the moment there is exposure questions arise, answers are required, and understanding, empathy, the ability to explain and justify, and other characteristics are needed. Of course, such exposure also places an opposite obligation on the exposed listener: to be empathetic, to respond with a concomitant exposure, to be careful about being judgmental, to accept feelings, and the like.
 | g. שנית, מפגש דיאלוגי היינו בראש ובראשונה מפגש של היחשפות. היחשפות היא פוזיציה שמעמידה את הנחשף במחויבויות מסוימות. הוא חייב להיות לדוגמא אותנטי, הוא לא יכול להסתיר צדדים סמויים, הוא חייב להביא את עצמו בכללותו ולא רק הצדדים הנוחים לו; היא היחשפות עצמית קודם לזה היא היחשפות כלפי הזולת. בהיחשפות אתה מחויב להסתכל על כל מה שנחשף, לחפש אזורים סמויים שאני כנחשף מעדיף להחביא. היחשפות משמעה להסיר הרבה שכבות שאנו לובשים ומשמשות אותנו כדי לשדר עצמנו אל הציבורי, ולהיות במקום זה ערומים. זה דורש אומץ ומוכנות להתמודד עם התוצאות לסביבה ולנו. זו נראות שקשה להימנע כבר מהתייחסות אליה. ברגע שיש היחשפות צצות שאלות, מתחייבות תשובות, נדרשת הבנה, יכולת אמפתית, יכולת להסביר, יכולת להצטדק ועוד. כמובן שהיחשפות כזו מטילה גם חובה נגדית על השומע הנחשף: להיות אמפתי, להגיב בהיחשפות נגדית, להיזהר שיפוטית, להכיל רגשות ועוד.  |
| 1. Moreover, the fact that there is a constant dialogical need is liable to place the subject who seeks recognition in a position in which, in order to attain such recognition, he will even be forced to express his values differently, and will even possibly want to reinterpret his values, and possibly to express flexibility about them, and even to abandon certain sentences in his vocabulary. Schools that are not separated, and which expose students to critical and open discourse, in practice take a cultural risk on behalf of the groups to which students belong. The cultural exposure can, on the one hand, maintain the culture and even enable an understanding of its depth and a capability to identify with it through deep convincing, but it can also offer critique that obligates normative intra-cultural changes and even, in the most extreme case, motivate abandoning culture.
 | h. יתרה מזאת, העובדה שקיים צורך דיאלוגי מתמיד עשוי להציב את הסובייקט מבקש ההכרה, בעמדה שבה על מנת לזכות בהכרה כזו, הוא אף ייאלץ לפרש את ערכיו אחרת, אולי אפילו ירצה לפרש את ערכיו אחרת, אולי להתפשר עליהם, ואף לוותר על משפטים מסוימים באוצר המילים שלו. בתי ספר שאינם נפרדים, ואשר חושפים את הילדים לשיח ביקורתי ופתוח לוקחים למעשה סיכון תרבותי מבחינת הקבוצה לה שייך הילד. ההיחשפות התרבותית עשויה מחד לשמר את התרבות ואף לאפשר הבנת עומק שלה ויכולת להזדהות אתה מתוך שכנוע עמוק, אבל היא גם עשויה להציע ביקורת שמחייבת שינויים נורמטיביים פנים-תרבותיים ואף במקרה הקיצוני יותר להוות זרז עד כדי סיבה לנטישת התרבות.  |
| 1. To be in dialogue also expresses loyalty. One who is in cultural dialogue is one who has a starting point from which he enters dialogue. As Burth points out, following Callan’s discussion (1997), to act autonomously is not necessarily to act—out of a distant and uninvolved view—choosing a preferred direction from a number of possibilities, but rather to act out of an existing situation (Burth, 2003: 183-193), out of one’s being, out of the encumbered self that one is (Sandle, 1984). Individuals are indeed born into tradition, memory, and culture, and do not act in a vacuum, or from Kantian subjectivity. What Rawls proposes can serve as a starting point for drawing political guidelines but it cannot describe the concrete human existence in which we act out of a particular cultural identity. This impossibility does not mean that autonomous action is impossible but rather that it must come out of an existing situation and only from there it can bear the possibility of change, convincing and even abandonment. To choose out of naive preference expresses lesser autonomous capability than to choose out of critical identification, crisis, existential questions, and self-questioning. The initial loyalty is the starting point for choice even if at the end abandonment may result. The choice of a person lacking prior preferences to be secular is different from that of a religious person to abandon a particular religious system “because he can no longer bear it” and to choose secularism in its place. The two choices, to abandon and to start anew, have a very different existential meaning from the choice to simply prefer secularism to religiosity.
 | i. להיות בדיאלוג מבטא גם נאמנות. מי שנמצא בדיאלוג תרבותי זה מי שיש נקודת מוצא שמתוכה הוא נכנס לתוך דיאלוג. כפי שמצביעה בורט (Burth), בעקבות דיונו של קאלאן (Callan, 1997) לפעול אוטונומית אינו בהכרח לבחור - מתוך מבט מרוחק ולא מעורב - מתוך תפריט של אפשרויות את זו המועדפת, אלא לפעול מתוך מצב קיים, (Burth, 2003: 183-193), מתוך היותך, מתוך האדם המשוקע (Encumbered self) שהנך (Sandle, 1984) . בני אדם אכן נולדים לתוך מסורת, זיכרון ותרבות והם אינם פועלים מתוך חלל ריק, או מתוך סובייקטיביות קאנטיאנית. מה שרולס מציע יכול לשמש כנקודת פתיחה להתוויית קווי מסגרת פוליטיים אבל אינו יכול לתאר קיום אנושי ממשי שבו אנו פועלים מתוך זהות תרבותית מסוימת. אי אפשר זה אינו אומר שפעילות אוטונומית לא יכולה להתקיים אבל היא צריכה לצאת מתוך מצב קיים ורק משם היא יכולה לשאת אפשרות של שינוי, שכלול ואף נטישה. לבחור מתוך העדפה סתמית מבטא כושר אוטונומי מופחת מאשר לבחור מתוך הזדהות ביקורתית, מתוך מצוקה ושאלות קיומיות, מתוך תהייה עצמית. הנאמנות הראשונית היא נקודת המוצא לבחירה גם אם בסופה עשויה להיווצר נטישה. אין דומה בחירה של אדם, חסר העדפות מוקדמות, בלהיות-חילוני, לבחירה של אדם דתי לנטוש מערכת דתית מסוימת, "כי אינו יכול עוד" ולבחור במקומה בחילוניות. שתי הבחירות, לנטוש ולבחור מחדש, הן בעלות משמעות קיומית אחרת מזו שפשוט מעדיפה חילוניות על פני דתיות.  |
| 1. From all the above, a picture arises that reflects significant autonomous capabilities: self-reflection, skepticism, openness, honesty, the capability to deal with competing positions, epistemological capabilities that accompany ethical capabilities. It should be said that the assertion does not come to state that Taylor became a liberal individualist but rather that he is more modest and still sufficient for the continuation of the discussion: recognition involves significant autonomous capabilities.
 | 4. מכל האמור לעיל עולה תמונה שמשקפת יכולות אוטונומיות משמעותיות: רפלקסיה עצמית, ביקורתיות, פתיחות, כנות, יכולת להתמודד עם עמדות מתחרות, יכולות אפיסטמולוגיות שמלוות יכולות אתיות. ייאמר, הטיעון אינו בא לומר שטיילור הפך עורו לליברל אינדיבידואליסט אלא הוא צנוע יותר ועדיין מספיק להמשך הדיון: ההכרה כרוכה ביכולות אוטונומיות משמעותיות. |
| 1. It would appear that I have led Taylor’s position towards Kymlicka’s position, in pointing out the autonomous components involved in this view, and in so doing have concluded the discussion. Yet now I intend to show that even in Kymlicka’s starting point there are certain “dead spaces” that should be considered and shed light on, spaces that will also lead to the educational field.
 | 5. לכאורה הובלנו את עמדתו של טיילור אל העמדה של קימליקה, בזה שהצבענו על המרכיבים האוטונומיים שכרוכים בתפיסה זו, ובזה הסתיימו הדברים. עם זאת, ארצה להראות שגם בנקודת המוצא של קימליקה קיימים "שטחים מתים" מסוימים שיש לבחון ולהאיר אותם, שטחים שגם הם יובילו אל השדה החינוכי.  |
| 1. First of all, as mentioned, the individualistic-liberal starting point—in leaning on the concept of autonomy—could have hinted, if only intuitively, at a narrowing of the possibilities of multicultural diversity. Yet in fact, the position expands these possibilities. As mentioned, the communitarian position starts from the assumption that people are born into a culture that simultaneously hardens and enables, even if not completely, the horizons of their thought. It is a world with its own ontology, its reference point is the past that already exist and defines the possibilities of multicultural dispersion. Kymlicka’s discussion, on the other hand, proposes culture as having instrumental value and thus it arises that the liberal personality is not specifically bound to one particular of many views of the good (including a religious view), the sources of which are in a historical or ethnic past, but rather expresses the unique human capability to be in a type of dynamism of improving self and culture, including even the creation of new cultural possibilities, the legitimacy of which is the fact of their desire and their fitting external conditions of being culture (practices, norms, rules, ceremonies, ethos, sufficient demography, accompanying ceremonies, and the like).
 | 6. ראשית כפי שציינו נקודת המוצא האינדיבידואליסטית-ליברלית – בהישענותה על מושג האוטונומיה - עשויה הייתה לרמז, ולו אינטואיטיבית, על צמצום באפשרויות הריבוי הרב-תרבותי. אולם למעשה עמדה זו מרחיבה אפשרויות אלו. כפיי שציינו העמדה הקהילתנית יוצאת מתוך הנחה שבני אדם נולדים לתוך תרבות, אשר מקבעת ומאפשרת בו בזמן, גם אם לא באופן מוחלט, את אופקי החשיבה שלהם. זהו עולם בעל אונטולוגיה משלו, נקודת ההתייחסות שלו היא העבר שכבר נמצא ומקבע את אפשרויות הביזור הרב-תרבותי. דיונו של קימליקה לעומת זאת מציע את התרבות כבעלת ערך אינסטרומנטלי ומכאן גם עולה שהאישיות הליברלית אינה כבולה דווקא לתפיסת טוב קיימת כזו או אחרת (בכלל זה תפיסה דתית), כזו שמקורותיה הן בעבר היסטורי או אתני, אלא מבטאת את היכולת הייחודית האנושית להיות במין דינמיות של שכלול עצמי ותרבותי, בכלל זה אף יצירת אפשרויות תרבויות חדשות שהלגיטימציה שלהן היא עצם הרצון והעמידה שלהם בתנאים חיצוניים של היות-תרבות (פרקטיקות, נורמות, כללים, טקסים, אתוס, דמוגרפיה מספקת, טקסטים מלווים וכד').  |
| 1. Alongside this, in contrast to the communitarian position, which maintains a monistic, tight relationship between culture, identity, and community, Kymlicka’s position is primarily epistemological-functional. For him, culture is a context that is *situationally* required and form which we act and interpret. And as Strike mentions, communitarianism matches a temperament of tribal-cultural closedness, and does not match the state of urban modernity, in which we lean not only on one central culture but rather on a cultural diversity from which we constitute ourselves, and thus we also cannot always identify ourselves culturally in a singular way (2003:82-87). It is worth making a significant distinction between multiculturalism based on identity, which we shall call embedded multiculturalism, and the liberal concept of multiculturalism, which requires a less tight and monistic relationship, one that expresses affiliative multiculturalism (Feinberg and McDonough, (2003): 3-8).
 | 7. לצד זה, להבדיל מהעמדה הקהילתנית שמקיימת יחס מוניסטי, הדוק בין תרבות, זהות וקהילה, הרי עמדתו של קימליקה היא בעיקרה אפיסטמולוגית-פונקציונלית. עבורו התרבות היא הקשר (context) שנדרש **סיטואציונית** ואשר מתוכו אנו פועלים ומפרשים. וכפי שסטרייק (Strike) מציין, הקהילתנות תואמת מזג של סגירות שבטית-תרבותית, ואינה תואמת את המצב של המודרניות-האורבנית, בו אנו נשענים לא רק על תרבות מרכזית אחת אלא על מגוון תרבותי שמתוכו אנו מכוננים עצמנו, ולכן גם איננו יכולים תמיד לזהות עצמנו תרבותי באופן חד-ערכי (2003:82-87). לכן מן הראוי לערוך הבחנה משמעותית בין רב-תרבותיות שנשענת על זהות. לכך נקרא רב-תרבותיות משוקעת (embedded), לבין מושג הרב-תרבותיות הליברלי, שדורש יחס פחות הדוק ומוניסטי, יחס שמבטא רב-תרבותיות מסנפת (affiliative) (Feinberg and McDonough, (2003): 3-8). . |
| 1. It can also be seen that regarding Taylor’s position that identifies recognition as the basis of multiculturalism, Kymlicka’s position better expresses a liberal temperament. Taylor presents recognition as the individual’s *need* that is placed in the lap of the other/society. Yet, if indeed it is a need thrown on the other, it is not clear why such a need places on the other (the state) a countervailing obligation to recognize it (a right). For example, we will all certainly praise a person who out of compassion acts on behalf of the other whose life circumstances harmed him, but alongside this compassion, we will be hard-pressed to assert that he is obligated to act in this way. Taylor’s position leaves the state in the position of the compassionate—it in practice provides the state power and creates a dependence on the state. In contrast, Kymlicka depends on the concept of the individual’s autonomy, a concept that is intuitively “natural to liberal thought. This is an approach that, although it recognizes the individual’s need to act out of a particular cultural context, it at the same time does not see why such a context requires recognizing the other. It is an approach of rights and perfectionism. Here, recognition does not stem from dialogue but rather it expresses a right, it does not demand such a complex theory of dialectic, dependence on the other and its good will.
 | 8. ניתן גם לראות כי ביחס לעמדתו של טיילור שמזהה את ההכרה כבסיס לרב-תרבותיות הרי עמדתו של קימליקה מבטאת נכונה יותר מזג ליברלי. אצל טיילור ההכרה מוצגת **כצורך** של הפרט שמוטל לחיקו של הזולת/החברה. אבל, אם אכן מדובר בצורך שמושלך אל הזולת לא ברור מדוע צורך כזה מטיל על הזולת(המדינה) חובה נגדית להכיר בו (זכות). משל למה הדבר דומה, כולנו בוודאי נשבח אדם שמתוך חמלה יפעל לטובת הזולת שנסיבות החיים פגעו בו אבל לצד חמלה זו נתקשה לטעון שחובה מוטלת עליו לפעול בהתאם. העמדה של טיילור מותירה את המדינה בעמדת החומל, היא למעשה מעניקה לה כוח, היא מייצרת תלות בה. לעומת זאת קימליקה נשען על מושג האוטונומיה של הפרט, מושג שהוא מבחינה אינטואיטיבית "טבעי" למחשבה הליברלית. זו תפיסה שאומנם מכירה בצורך של הפרט לפעול מתוך הקשר תרבותי מסוים אבל בו בזמן לא רואה מדוע הקשר כזה מחייב הכרה של הזולת, זו תפיסה של זכות ושל פרפקציוניזם. כאן, ההכרה לא נובעת מתוך פעולה דיאלוגית אלא היא מבטאת זכות, היא לא תובעת תאוריה כה מורכבת של דיאלקטיקה, תלות בזולת וברצונו הטוב.  |
| 1. Some, like Margalit and Halbertal (1994), may assert that implication of such an approach is that the individual has a right to culture, but not necessarily to his own culture. According to them, this serves as an “alibi” for the state to abandon its commitment to a specific culture and to make do with enabling the subject access and assimilation into a particular “shelf” culture, or even into a culture the state has an interest in, to the point of erasing his original identity. Therefore, they sharpen Kymlicka’s view of rights to the point of the individual’s right to his own culture. As we saw in the above discussion, such a position does not accord with a thick and authentic view of autonomy but rather narrows it to an uninformed, if independent choice. In this sense it continues the assertion made by Margalit and Halbertal. Yet, moreover, Margalit and Halbertal themselves remain within the discourse of rights, lacking perfectionistic characteristics. It is important at this point of the discussion to identify the relationship between the type of space and the space’s logic (Walzer, 1983). When we act in the public sphere, the primary logic that is used is the discourse of rights. In the context of such a discourse the other/community/state has an obligation towards the individual. When there is such a right, the individual needs not provide a special justification in making a demand. He need not provide personal information, motivations, explanations, and the like in order to demand that this right be provided; the mere fact of a right is sufficient. In this way, it is a discourse that has a non-perfectionistic tendency, and a tendency to alienation. Raz, in his discussion of the question of multiculturalism, points at the way modernity and urbanism are landmarks in individuals’ tendency to seek for themselves anonymity in the public sphere (1994: 171-172). In this manner the weaponry of rights is a convenient means of conducting a discourse that does not require deep discussion and discourse. It is a sphere that has difficulty conducting a discourse of caring or one that involves debate. Of course, this need not necessarily be the case, and indeed there may be those who alongside the discourse of rights see the need to make room for a discourse that includes compassion, caring, empathy, mutual recognition, particularism, dialogicity, and the like ((Glendon,1991;) Sagi, 2006:135-142). Yet still, even if such an approach should be adopted, it is impossible to ignore the “character” of the public sphere, and, moreover, the lack, in practice, of appropriate practices in such a sphere for conducting such a discourse.
 | 9. יהיו כאלו שיטענו, כמו מרגלית והלברטל (Margalit and Halbertal, 1994), שמשתמע מתפיסה כזו שלפרט יש זכות לתרבות, אבל לא בהכרח לתרבות שלו. לטענתם, הדבר מהווה "אליבי" למדינה לברוח ממחויבות לתרבות ספציפית ולהסתפק בכך שהיא מאפשרת לסובייקט גישה והיטמעות לתוך תרבות "מדף" כלשהי, או אף לתרבות שהמדינה מעוניינת בה, עד כדי מחיקת זהותו המקורית. ולכן הם מחדדים את תפיסת הזכות של קימליקה לכדי זכות של הפרט לתרבותו שלו. כפי שראינו בדיון לעיל עמדה כזו לא עולה בקנה אחד עם תפישה גדושה ואותנטית של אוטונומיה אלא מרדדת אותה לכדי בחירה סתמית גם אם עצמאית. מבחינה זו הדבר ממשיך את טענתם של מרגלית והלברטל. אלא שמעבר לכך מרגלית והלברטל עצמם נשארים בתוך שיח זכויות, חסר מאפיינים פרפקציוניסטים. חשוב בנקודה זו של הדיון לזהות את היחס בין סוג המרחב והגיון המרחב (Walzer, 1983). כאשר אנו פועלים במרחב ציבורי, השיח העיקרי שמתקיים הוא שיח זכויות, במסגרת שיח כזה קיימת חובה על הזולת/קהילה/מדינה כלפי הפרט. כאשר קיימת זכות כזו הפרט אינו נדרש להצדקה מיוחדת בפעולת התביעה. הוא אינו חייב להביא מידע אישי, מוטיבציות, הסברים וכד' על מנת לדרוש שהזכות הזו תמומש, עצם היותה זכות הוא מספיק. מבחינה זו זהו שיח שיש בו נטייה לא-פרפקציוניסטי ולניכור. רז (Raz) בדיונו בשאלה של רב-תרבותיות מצביע על האופן בו המודרניות והאורבניזם מהווים נקודת ציון בנטייה של הפרטים לבקש לעצמם אנונימיות במרחב הציבורי (1994: 171-172). מבחינה זו הנשק של הזכות מהווה אמצעי נוח לנהל שיח שלא מחייב היכרות ושיח עמוקים. זהו מרחב שמתקשה לנהל שיח של אכפתיות, שיח מתדיין. זו כמובן אינה גזירת שמיים, ואכן יהיו כאלו שגם לצד שיח הזכויות יראו לפנות מקום לשיח שמכיל חמלה, אכפתיות, אמפתיה, היכרות הדדית, פרטיקולריזם, דיאלוגיות וכד' (Glendon,1991;) Sagi, 2006:135-142). ועדיין, גם אם יש לאמץ גישה כזו, לא ניתן להתעלם מ"אופיו" של המרחב הציבורי ועוד יותר מזה מהיעדרן בפועל של פרקטיקות מתאימות במרחב כזה שניתן יהיה לנהל שיח כזה.  |
| 1. Sen and Nussbaum offer, in contrast with shallow approaches of dignity, a more complex approach that includes what they call capabilities. When capabilities are early building blocks in human development that provide future meaning to the capability of functioning as people and citizens, “The capability of a person reflects the alternative combinations of functionings the person can achieve, and from which he or she can choose one collection” (Sen, 1993:31).
 | 10. סן (Sen) ונוסבאום (Nussbaum) מציעים כנגד תפיסות שטוחות של כבוד סגולי (dignity) תפיסה מורכבות יותר שמכילה מה שהם מכנים יכולות capabilities)). כאשר יכולות הן אבני בנין מוקדמות בהתפתחות האנושית שמקנות משמעות עתידית ליכולות התפקוד כבני אדם ואזרחים,  |
|  | The capability of a person reflects the alternative combinations of functionings the person can achieve, and from which he or she can choose one collection. (Sen, 1993:31).  |
| In fact, capabilities are prior to actual life, which Sen calls functioning: | למעשה, היכולות מקדימות את החיים בפועל, מה שסן מכנה פונקציונליות.  |
| Functioning represents parts of the state of a person – in particular the various *thin*gs that he or she manages to do or be in leading a life. The capability of a person reflects the alternative combinations of functioning the person can achieve, and from he or she can choose one collection (Sen, 1993: 31). | Functioning represents parts of the state of a person – in particular the various *thin*gs that he or she manages to do or be in leading a life. The capability of a person reflects the alternative combinations of functioning the person can achieve, and from he or she can choose one collection.(Sen, 1993: 31)  |
| In other words, the two are dependent on each other. It is impossible to imagine sufficient functioning without appropriate capabilities, and without appropriate functioning (the possibility of implementation in various spheres), capability is meaningless. | משמע, הא בהא תליא, לא ניתן לדמיין פונקציונליות משביעת רצון ללא יכולות מתאימות, וללא פונקציונליות מתאימה (יכולת מימוש במרחבים שונים) אין משמעות ליכולות.  |
| 1. Sen’s position was primarily formulated in regards to the value of equality, and it presents initial and non-perfectionistic equality, yet this distinction can also serve us in the context of the discussion of multiculturalism and as an expansion of a perfectionist concept like autonomy. When we are dealing with multiculturalism in the public sphere, we are in the stage of functioning, a stage that comes after that of capabilities. This is the stage of the concrete encounter of the situation at hand, of the functioning of the concept. This is a stage that cannot offer capabilities. The sphere that can offer the development of such capabilities cannot exist in the public.
 | 11. עמדתו של סן נוסחה בעיקרה ביחס לערך השוויון, והיא מציגה שוויון ראשוני וא-פרפקציוניסטי, אולם אבחנה זו יכולה לשמש אותנו גם בהקשר של הדיון ברב-תרבותיות וכהרחבה למושג פרפקציוניסטי כמו האוטונומיה . כאשר אנו עוסקים ברב-תרבותיות במרחב הציבורי, אנחנו בשלב של התפקוד, שלב שמאוחר לשלב היכולות. זהו השלב של המפגש הממשי, של הסיטואציה על הפרק, של התפקוד של המושג. זהו שלב שלא יכול להציע יכולות. המרחב שיכול להציע פיתוח יכולות כאלו לא יכול להתקיים בציבורי.  |
| 1. At this point it is important to consider the meaning of one of the well-know assertions regarding the limit of recognition of cultural legitimacy. Both communitarians and liberals submit that every individual has an exit option from the culture in which he acts. Lacking such a right, it is difficult to see legitimacy in the recognition of culture, as such a lack critically harms the right to freedom. In practice, lacking an exit option, it is impossible to have a multicultural policy that recognizes cultures. I intend to use this agreement to understand what is at its basis and, then, what lacks, and to show how this lack can lead us to the educational field and to the capabilities approach in that field.
 | 12. בנקודה זו חשוב לבחון את המשמעות של אחת מהטענות הידועות בדבר מגבלה על הכרה בלגיטימיות תרבותית. גם קהילתניים וגם ליברלים מעמידים את העובדה שלכל אדם קיימת זכות יציאה (exit option) מהתרבות בה הוא פועל. בהעדרה של זכות כזו קשה לראות לגיטימיות להכרה בתרבות, שהרי העדר כזה פוגע אנושות מדי בזכות לחירות. למעשה בהעדרה של אפשרות יציאה לא ניתן להעמיד מדיניות רב-תרבותית שמכירה בתרבויות. ברצוני להשתמש בהסכמה זו כדי להבין מה עומד בבסיסה ומתוך זה מה היא חסרה, ולהראות כיצד חסר זה, יכול להוביל אותנו אל השדה החינוכי ואל גישת היכולות שם.  |
| 1. Often the formal option for an adult to exit the culture in which and form which he grew up is presented in liberalism naively. The assertion is formally and legally correct, but sociologically and psychologically it avoids the emotional-cultural complexity involved in such a step. To leave a culture means not only to refuse something but also to not live in self-delusion, to be skeptical, to be willing to separate from a significant part of one’s personal identity, to separate—in many cases—from people who are close (family, friends), from familiar ways of living, from existential safety, from a sense of home. It is an assumption that carries, on its flipside, a meaningful autonomous subject. When liberalism assumes an exit option it also makes a strong assumption that adults in the public sphere have this capability, and if they lack this capability then it is their responsibility, the liberal postulate, according to which we act in the public sphere, is that people in this sphere have such an autonomy. It is a discussion that assumes that the individual not only has a right but also the capability of functioning. Multicultural ethics cannot make do with a formal approach to the right toa multicultural approach. Unlike other rights that are prerogatives (such as the right to movement), the right to be a part of a particular culture, to oppose that culture form within, to abandon a culture from within, requires submitting capabilities rather than only formal possibilities.
 | 13. לא מעט פעמים אפשרות היציאה הפורמלית של מבוגר מתוך תרבות שלתוכה ובתוכה גדל, מוצגת בליברליזם באופן שהוא נאיבי. מבחינה פורמלית וליגאלית הטענה נכונה, אבל סוציולוגית ופסיכולוגית היא מתעלמת מהמורכבות הרגשית-תרבותית שכרוכה בצעד כזה. לצאת מתוך תרבות משמעותו לא רק לסרב לדבר מסוים אלא לא לחיות תחת הונאה עצמית, להיות ביקורתי, להיות מוכן להתנתק מחלק משמעותי בזהות האישית של אדם, להתנתק לא מעט פעמים מאנשים קרובים (משפחה, חברים), מדרכי חיים מוכרות, מביטחון קיומי, מתחושת בית. זו הנחה שנושאת מצדה השני סובייקט אוטונומי משמעותי. כאשר ליברליזם מניח זכות יציאה הוא גם מניח הנחה חזקה שלפיה מבוגרים במרחב הציבורי הם בעלי יכולת כזו, ואם הם חסרי יכולת כזו הרי שזו הינה אחריותם; הפוסטולט הליברלי, לפיו אנו פועלים במרחב הציבורי, הוא שיש לאנשים במרחב זה אוטונומיה כזו. זהו דיון שמניח שלא רק זכות עומדת לפרט, אלא גם יכולת תפקודית. אתיקה רב-תרבותית אינה יכולה להסתפק בתפיסה פורמלית של זכות לתפיסה רב-תרבותית. שלא כמו זכויות אחרות שהן בגדר פרוגרטיבה (הזכות לתנועה לדוגמא), הרי הזכות להיות חלק מתרבות מסוימת, להתנגד מבפנים לאותה תרבות, לנטוש תרבות מבפנים, מחייבת העמדת יכולות ולא רק אפשרות פורמלית.  |
| 1. On the other hand, any attempt to educate the individual to autonomy in the public sphere is problematic because it requires pedagogical, paternalistic, educational, and formative capabilities that generally have no place in the public sphere. The solution to this complication is moving the weight of the discussion to the educational field.
 | 14. מאידך, כל ניסיון לחנך את הפרט לאוטונומיה במרחב הציבורי הוא בעייתי שכן הוא מחייב יכולות פדגוגיות, פטרנליסטיות, חינוכיות, מעצבות שלרוב אין להן מקום במרחב ציבורי. הפתרון לסבך הזה הוא העברת כובד המשקל של הדיון אל השדה החינוכי.  |
| Multiculturalism, Autonomy, and Education | רב-תרבותיות, אוטונומיה וחינוך |
| 1. Margalit and Halbertal in practice reject the argument of multiculturalism from autonomy in favor of a view of multiculturalism as a “natural” right to one’s own culture. A person has a right to culture, including to determine, even arbitrarily, on behalf of his own culture, even if it does not honor the principle of autonomy (Margalit & Halbertal, 1994: 491-492). Tamir continues this line and asserts that in rights-based liberalism there is a higher chance of cultural pluralism (Tamir, 1999). Tamir ignores that societies that do not accept the ideal of autonomy will not enable dialogue with other cultures, will oppose any possibility of cultural separation from their midst, and also will not enable tools for individuals to formulate other parallel cultural possibilities. Thus in practice the pluralist that she asserts on behalf of liberalism from rights, will reasonably at most express an existing situation but not enable further development form its midst. This is a pluralism that connects itself to the value of tolerance at most and thus does not involve continual improvement as a result of intercultural discourse. In addition, the tolerance she discusses generally comes from liberals who identify with tolerance as a consequence of the ideal of freedom, but not from non-liberal societies for which tolerance is at most a modus vivendi rather than an embodiment of the liberal good virtue.
 | 1. מרגלית והלברטל, דוחים למעשה את הנימוק של רב-תרבותיות מן האוטונומיה לטובת תפיסה של רב-תרבותיות כזכות "טבעית" לתרבות שלי. לאדם יש זכות לתרבות ובכלל זה להכריע ולו שרירותית לטובת תרבותו שלו, גם אם זו אינה מכבדת את עקרון האוטונומיה (Margalit & Halbertal, 1994: 491-492). תמיר ממשיכה קו זה וטוענת, כי בליברליזם-מבוסס-זכות קיים סיכוי גבוה יותר לפלורליזם תרבותי (Tamir, 1999). תמיר מתעלמת מכך שחברות שאינן מקבלות את אידיאל האוטונומיה לא יאפשרו פעילות דיאלוגית עם תרבויות אחרות, יתנגדו לכל אפשרות לפיצול תרבותי מתוכם, וגם לא יאפשרו כלים לפרטים לגבש אפשרויות תרבותיות אחרות מקבילות. כך שפועל הפלורליזם שהיא טוענת לזכות הליברליזם מן הזכות סביר יבטא לכל היותר מצב קיים ולא יאפשר התפתחות נוספת מתוכו. זהו פלורליזם שקושר עצמו לערך הסובלנות לכל היותר ולכן לא כרוך בו שכלול מתמיד כתוצאה משיח בין-תרבותי. גם הסובלנות שהיא מציינת מגיעה לרוב מצד הליברלים עצמם שמזדהים עם הסובלנות כנגזרת של אידיאל החירות, ולא מצד חברות א-ליברליות שעבורם הסובלנות היא לכל היותר מודוס ויוונדי ולא גילום של המידה הטובה הליברלית.  |
| 1. Yet in both cases it appears that the sides do not distinguish between the argument from autonomy and the argument for the right to autonomy Even if, as they assert, it is impossible to force adults to act out of autonomy, even if the autonomous model is too perfectionistic, even if it is possible to identify pluralism specifically in societies that are not autonomous or perfectionistic, this still does not contradict the individual’s right to receive capabilities for autonomy. When we engage with an adult, we find difficulty in explaining how at this stage of his life we can form and demand for him autonomous capabilities. Yet in regards to a child, there is a built-in interest in forming the conditions of autonomy, and the special circumstances of education place such an obligation on us. The assertions of Margalit, Halbertal, Tamir, and others regarding the existence of a right to culture that does not obligate action from autonomy depend on the concept of human dignity and the fact that an individual can refuse autonomy as a formative value in his culture, yet such a refusal can only be accepted with understanding and from recognition of human dignity as a prior value only when the refusal is one of a concrete value, one behind which is a deep understanding of the meaning of the refusal. Such an argument cannot be accepted in education, because in education the question is of a child, whose human dignity specifically requires exposing him to this possibility in a meaningful way and only then making a determination. An adult individual can and is permitted to refuse the value of autonomy only when it has been offered to him in concretely rather than only theoretically. In other words, one must distinguish between a right from autonomy to the right to autonomy. An individual who refuses, in the public sphere, to live his life from the liberal ideal of autonomy, which Sen refers to as functioning, still does so from the force of his right to autonomy. One must distinguish between a moment of determination that is autonomous and a manner of functioning that is not autonomous.
 | 2. אולם בשני המקרים נדמה שהצדדים לא מבחינים ביו טיעון מן האוטונומיה לבין טיעון לזכות לאוטונומיה. גם אם לטענתם לא ניתן לכפות על בני אדם בוגרים פעולה מתוך אוטונומיה, גם אם המודל האוטונומי הוא פרפקציוניסטי מדי, גם אם ניתן לזהות פלורליזם דווקא בחברות לא אוטונומיות ופרפקציוניסטיות, זה עדיין לא סותר את הזכות של הפרט לקבל כלים (capabilities) לאוטונומיה. כאשר אנו עוסקים באדם בוגר הרי שנתקשה להסביר כיצד בשלב זה של חייו נוכל לעצב ולדרוש עבורו יכולות אוטונומיות. אולם כאשר הדבר נוגע בילד קיים אינטרס מובנה בעיצוב תנאי האוטונומיה, והנסיבות המיוחדות של חינוך מציבות חובה כזו עלינו. הטיעונים של מרגלית, הלברטל תמיר ואחרים באשר לקיומה של זכות לתרבות שלא מחייבת פעולה מתוך אוטונומיה נשענת על מושג כבוד האדם ועל העובדה שפרט יכול לסרב לערך של אוטונומיה כערך מכונן בתרבותו, אולם סירוב כזה יכול להתקבל בהבנה ומתוך הכרה בכבוד האדם כערך קודם רק כאשר מדובר בסירוב בעל ערך ממשי, כזה שמאחוריו עומדת הבנה עמוקה של משמעות הסירוב. טיעון כזה לא יכול להיות מוכל בחינוך שכן שם מדובר בילד, דווקא כבוד האדם שלו מחייב אותו להיחשף לאפשרות זו בצורה משמעותית ורק אז להכריע. פרט בוגר יכול ורשאי לסרב לערך של אוטונומיה רק כאשר זו הוצעה לו באופן ממשי ולא תאורטי. משמע, יש להבחין בין זכות מאוטונומיה לזכות לאוטונומיה. פרט שמסרב במרחב הציבורי לחיות את חייו מתוך אידאל האוטונומיה הליברלי, מה שסן כינה לתפקד, עושה זאת עדיין מתוקף הזכות לאוטונומיה. יש להבחין בין מומנט ההכרעה שהוא אוטונומי לבין אופן התפקוד שאינו אוטונומי.  |
| 1. It would appear that this is an argument in favor of developing capabilities for autonomy rather than an argument regarding multicultural education. Yet specifically the awareness and understanding that people are cultural creatures—and on this point no one disagrees with the communitarians’ contribution to the discussion—requires the integration of the topic of culture among these capabilities. Culture and multiculturalism cannot be avoided in this development of autonomous capability, and they must be a meaningful part of it; without reference to the cultural dimension, the meaningful epistemological functions cannot receive expression and develop.
 | 3. לכאורה זהו טיעון בעד פיתוח כשרים לאוטונומיה ופחות בנושא של חינוך רב-תרבותי. אולם דווקא המודעות וההבנה שבני אדם הם יצורים תרבותיים, ועל כך אין חולק על תרומת הקהילתניים לדיון, מחייבת שילובו של הנושא התרבותי בתוך כשרים אלו. התרבות ורב-התרבותיות לא יוכלו לחמוק מפיתוח זה של הכושר האוטונומי ובם חייבים להיות חלק משמעותי בו; ללא התייחסות לממד התרבותי הפונקציות האפיסטמולוגיות המשמעותיות לא יוכלו לקבל ביטוי ולהתפתח.  |
| 1. Mill, in his classical discussion of freedom of expression, points out that a certain assertion holds the value of truth, at least tentatively, only when it survives its conflict with opposing assertions. One can say that between two assertions, one of which survived the tests of opposing assertions and the other did not, we will provide more epistemological respect to the second assertion. The same is true in multicultural education. Specifically a position that acts from a desire to strengthen a particular culture, to maintain it as a vibrant culture, cannot provide culture education that is isolating, but rather education that presents various possibilities that oppose that culture. If in the discussion of personal autonomy we emphasized that beyond the dimension of the independence of choice, the dimensions that provide depth to the concept of autonomy are characteristics like reflection, imagination, the ability to stand in the face of environmental pressures, and skepticism, here too that which expresses institutional autonomy for an institution that educates towards a particular culture is not specifically the degree of formal freedom the institution has in the face of external pressures. What makes it autonomous is its ability to formulate a deep pedagogy that expresses the characteristics mentioned above. Multicultural education in which the educational space is lacking cultural identity and offers its participants a “neutral” choice from among a possible repertoire is also unreasonable. The space is in any event affected by external cultural influences; actually, the autonomous interest demands that the choice be made from a preexisting identity and from dialogue, which can ensure authenticity in the choice, and which express autonomous bravery (Burth, 2003:190).
 | 4. מיל בדיונו הקלאסי בחופש הביטוי מצביע כי טענה מסוימת מחזיקה בערך אמת, לפחות טנטטיבית, רק כאשר היא מחזיקה מעמד במאבק שלה מול טענות מתנגדות. אפשר לומר שמבין שתי טענות, האחת לא עמדה במבחנים של טענות מתנגדות, והשנייה עמדה במבחנים כאלו, אנחנו נעניק יותר כבוד אפיסטמולוגי לטענה השנייה. כך גם בחינוך רב-תרבותי. דווקא עמדה שפועלת מתוך רצון לחזק תרבות מסוימת, לשמר אותה כתרבות בעלת חיוניות, אינה יכולה להעמיד חינוך לתרבות שהוא חינוך מבודד אלא כזה שהוא מציג כנגדו אפשרויות מנוגדות ושונות. אם בדיון על אוטונומיה פרסונלית הדגשנו שמעבר לממד של העצמאות של הבחירה הממדים שמעניקים עומק למושג האוטונומיה הם מאפיינים כמו רפלקסיה, דמיון, עמידה בלחצים סביבתיים, ביקורתיות גם כאן מה שמבטא אוטונומיות ממסדית למוסד שמחנך לתרבת מסוימת אינו דווקא מידת החופש הפורמלי שיש למוסד בפני לחצים חיצוניים. מה שהופך אותו לאוטונומי היא היכולת שלו לגבש פדגוגיה עמוקה שמבטאת את המאפיינים שציינו לעיל. חינוך רב-תרבותי בו המרחב החינוכי הינו חסר זהות תרבותית ומציע לחבריו בחירה "ניטרלית" מתוך רפרטואר אפשרי גם היא אינה סבירה. המרחב ממילא נגוע בהשפעות תרבותיות חיצוניות, דווקא האינטרס האוטונומי תובע שהבחירה תיעשה מתוך זהות קיימת ומתוך דיאלוג שעשויים להבטיח אותנטיות בבחירה ומבטאים אומץ לב אוטונומי (Burth, 2003:190).  |
| 1. We must add to this assertion the fact that we will find difficulty in seeing the public sphere as a community, but rather at the very most we can see it as a collection of individuals that what connects them is at most a liberal ethos of rights, or, alternatively, a general civic-national ethos, but certainly not a sense of community. The classroom is, in this sense, an entity with characteristics of community. It contains intimate relationships among students, a shared physical space, shared practices, constant encounter, the lack of the possibility of flight to areas of anonymity in the space, and shared goals. One can say that alongside personal autonomy, the classroom entails institutional autonomy. Generally, when we refer to the concept of autonomy we refer to it in connection with its first part (“auto”), which pertains to the place of self-freedom, but the concept has a second part (“nomos”), which refers to the logic that leads the space in question and makes it unique. The *nomos* of the educational institution is one that enables, requires, and justifies a perfectionism of autonomy. If a public space seeks justice, we will have difficulty describing an educational classroom/school space that seeks a particular form of distributive justice. The view of the good life in education is not based on traditional-liberal goods like the rights Rawls proposes. The internal educational discourse will have difficulty accepting the rights discourse as its primary discourse; the central good that serves as an ideal is personal autonomy in its broader sense (without currently, in the narrow limits of this article, defining what it is exactly or what it includes, whether it seeks epistemological excellence, psychological welfare, or capability in the spirit of Sen and Nussbaum).Walzer correctly note that we should distinguish among goods and define them in reference to the particular space they apply to (1983:6). Multicultural education, if it seeks to continue the perfectionist line taken in this article, must be in the spirit of the elements noted up to here: open, creating encounters among cultures, skeptical, dialectical, exposing and exposed. Multicultural liberal education cannot be a defensive or isolating encounter, but must also come from an internal position, from a certain cultural autonomy.
 | 5. לטענה זו יש להוסיף את העובדה שאנו נתקשה לראות במרחב הציבורי קהילה, אלא לכל היותר צבר של אינדיבידואלים שמה שקשור בינהם הוא לכל היותר אתוס ליברלי של זכויות, או לחלופין אתוס לאומי-אזרחי כולל, אבל בוודאי לא תחושת קהילתיות. הכיתה היא מבחינה זו ישות שמקיימת מאפיינים של קהילה. מתקיימים בה יחסי אינטימיות בין התלמידים, מרחב פיזי משותף, פרקטיקות משותפות, מפגש מתמיד, העדר אפשרות לברוח לאזורים של אנונימיות במרחב, מטרות משותפות. אפשר לומר שצד האוטונומיה הפרסונלית הכיתה מהווה אוטונומיה מוסדית. לרוב כשאנו מתייחסים למושג אוטונומיה אנו מתייחסים אליו מצד חלקו הראשון של המושג ('אוטו') שמתייחס למקום של החירות העצמית, אבל למושג קיים גם חלק שני ('נומוס') שמתייחס להגיון שמוליך את המרחב בו מדובר ומייחד אותו. הנומוס של המוסד החינוכי הוא כזה שמאפשר, מחייב ומצדיק פרפקציוניזם של אוטונומיה. אם מרחב ציבורי מחפש אחר צדק אנחנו נתקשה לתאר מרחב כיתתי-חינוכי/בית ספרי שחותר לצדק חלוקתי מסוג מסוים. תפיסת החיים הטובים בחינוך לא נשענת על טובין ליברליים-מסורתיים כמו הזכויות שרולס מציע. השיח החינוכי-פנימי יתקשה להכיל את שיח הזכויות כשיח עיקרי, הטוב המרכזי שמשמש כאידיאה הוא האוטונומיה הפרסונלית במובנה הרחב (מבלי להגדיר כעת ובגבולות המצומצמים של מאמר זה מה היא בדיוק או מה היא כוללת, האם היא חותרת למצוינות אפיסטמולוגית, לרווחה נפשית או ליכולות ברוח גישתם של סן ונוסבאום). צודק וולצר (Walzer) בהבחנתו כי יש לחלק את הטובין וגם להגדיר אותם ביחס למרחב הפרטיקולרי בו מדובר (1983:6). חינוך רב-תרבותי, אם ברצונו להמשיך קו פרפקציוניסטי שמתקיים בדיון זה, מחויב להיות ברוח הדברים שצוינו עד פה: פתוח, מפגיש בין תרבויות, ביקורתי, דיאלקטי, חושף ונחשף. חנוך רב-תרבותי ליברלי אינו יכול להיות מפגש מתגונן או מתבודד, אבל גם חייב לצאת מתוך עמדה פנימית, מתוך אוטונומיה תרבותית מסוימת.  |
| 1. Moreover, a culture that demands, as an ideal, political multiculturalism in the public sphere, is obligated, given the limitations of the public sphere in multicultural dialogue, to a dynamic and open multicultural model. If the public sphere is closer to ideals of negative freedom, neutrality, and tolerance, and has difficulty accepting perfectionistic-autonomous practices (empathy, dialogicity, exposure, skepticism) as regulative ideals for the sphere, in contrast, the educational sphere is from the outset defined as such. In practice, if the student has a right **for** autonomy, in contrast with the citizen, who acts out of the right **from** autonomy, the consequence of this is that it also creates the right to institutional autonomy.
 | 6. יתרה מזאת, חברה שתובעת, כאידאה, רב-תרבותיות פוליטית במרחב הציבורי מחויבת, בשל מוגבלותו של המרחב הציבורי לדיאלוג רב-תרבותי, למודל חינוכי רב-תרבותי פתוח ודינמי. אם, המרחב הציבורי קרוב יותר לאידאות של חירות שלילית, ניטרליות וסובלנות ומתקשה בהכלת פרקטיקות פרפקציוניסטיות-אוטונומיות (אמפתיה, דיאלוגיות, היחשפות, ביקורתיות) כאידאות רגולטיביות למרחב, הרי לעומתו, המרחב החינוכי מראש מוגדר ככזה. למעשה, אם לתלמיד קיימת זכות **ל**אוטונומיה (right **for** autonomy), להבדיל מהאזרח שפועל מתוך הזכות **מ**אוטונומיה (right **from** autonomy), הרי עולה מכך שהדבר גם מייצר זכות לאוטונומיה ממסדית.  |
|  | 7.  |
| Bibliography | ביביליוגרפיה |
| 1. Appia KA (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.  | 1. Appia KA (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.  |
| 2. Berlin I (1997). Two Concepts of Liberty. In: HardyHandHausheer R (eds) *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, pp.191–242**.**  | 2. Berlin I (1997). Two Concepts of Liberty. In: HardyHandHausheer R (eds) *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, pp.191–242**.**  |
| 3. Burth S (2003). Comprehensive Education and Autonomy. In Feinberg W and McDonough K (eds) *Education and Citizenship in Liberal-Democratic Societies*. New-York: oxford University Press, pp.170-207.  | 3. Burth S (2003). Comprehensive Education and Autonomy. In Feinberg W and McDonough K (eds) *Education and Citizenship in Liberal-Democratic Societies*. New-York: oxford University Press, pp.170-207.  |
| 4. Callan E (1997). *Creating Citizens*. Oxford: Oxford University Press.  | 4. Callan E (1997). *Creating Citizens*. Oxford: Oxford University Press.  |
| 5. Cohen AG (2004) What Toleration Is. Ethics, 115 (1): 68-95. | 5. Cohen AG (2004) What Toleration Is. Ethics, 115 (1): 68-95. |
| 6. De Meneffe P (2002) Liberalism, Neutrality and Education. In Macedo S and Tamir Y (eds) *Moral and political Education*. New-York: New-York University Press, pp.221-243.  | 6. De Meneffe P (2002) Liberalism, Neutrality and Education. In Macedo S and Tamir Y (eds) *Moral and political Education*. New-York: New-York University Press, pp.221-243.  |
| 7. Dworkin G (1988). *The Theory and Practice of Autonomy***.** Cambridge, Cambridge University Press. | 7. Dworkin G (1988). *The Theory and Practice of Autonomy***.** Cambridge, Cambridge University Press. |
| 8. Geertz C (1973). *The Interpretation of Culture*. New-York: Basic Books.  | 8. Geertz C (1973). *The Interpretation of Culture*. New-York: Basic Books.  |
| 9. Frankfurt HG (1971) Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy* 68(1**):** 5-20.  | 9. Frankfurt HG (1971) Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy* 68(1**):** 5-20.  |
| 10. Feinberg W and McDonough K (2003) Introduction: Liberalism and the Dilemma of Public Education in Multicultural Societies. In Feinberg W and McDonough K (eds) *Education and Citizenship in Liberal-Democratic Societies*. New-York: oxford University Press, pp.1-19.  | 10. Feinberg W and McDonough K (2003) Introduction: Liberalism and the Dilemma of Public Education in Multicultural Societies. In Feinberg W and McDonough K (eds) *Education and Citizenship in Liberal-Democratic Societies*. New-York: oxford University Press, pp.1-19.  |
| 11. Glendon MA (191) *Rights Talk*. New-York, Free Press. | 11. Glendon MA (191) *Rights Talk*. New-York, Free Press. |
| 12. Hegel GF (1953). The Phenomenology of Spirit. In Friedrich CJ (ed) *The Philosophy of Hegel*, pp.399-519. | 12. Hegel GF (1953). The Phenomenology of Spirit. In Friedrich CJ (ed) *The Philosophy of Hegel*, pp.399-519. |
| 13. Honneth A (1995) The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, MA: MIT Press. | 13. Honneth A (1995) The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, MA: MIT Press. |
| 14. Kahneman D (2011) *Thinking, Fast and Slow*. New-York: Farrar, Straus and Giroux. | 14. Kahneman D (2011) *Thinking, Fast and Slow*. New-York: Farrar, Straus and Giroux. |
| 15. Kelly GA (1993). Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'. In Stern R (ed) *G.* *W. F. Hegel Critical Assessments*, Vol III, pp. 162-179.  | 15. Kelly GA (1993). Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'. In Stern R (ed) *G.* *W. F. Hegel Critical Assessments*, Vol III, pp. 162-179.  |
| 16. Kymilicka W (1989) Liberalism, Community and Culture | 16. Kymilicka W (1989) Liberalism, Community and Culture |
| 17. Kymlicka W (1995a) *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.  | 17. Kymlicka W (1995a) *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.  |
| 18. Kymlicka W (1995b) Introduction in Kymlicka W(ed) *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press. | 18. Kymlicka W (1995b) Introduction in Kymlicka W(ed) *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press. |
| 19. Margalit A and Halbertal M (1994) Liberalism and the Right to Culture. *Social Research* 61: 491-510.  | 19. Margalit A and Halbertal M (1994) Liberalism and the Right to Culture. *Social Research* 61: 491-510.  |
| 20. McIntyre A (1984). *After Virtue*. Notre dame, Indiana: Notre dame University Press. Mill JS (1961) *On Liberty*. In Cohen M (ed) *The Philosophy of John Stuart Mill*. New-York: The Modern Library, pp.185-320.  | 20. McIntyre A (1984). *After Virtue*. Notre dame, Indiana: Notre dame University Press. Mill JS (1961) *On Liberty*. In Cohen M (ed) *The Philosophy of John Stuart Mill*. New-York: The Modern Library, pp.185-320.  |
| 21. McKinon C (2006). *Toleration: A Critical Introduction*. London and Nwew-York: Routledge.  | 21. McKinon C (2006). *Toleration: A Critical Introduction*. London and Nwew-York: Routledge.  |
| 22. Nagel T (1991). Two Standpoints. In *Equality and Partiality*. New-York: Oxford University Press.  | 22. Nagel T (1991). Two Standpoints. In *Equality and Partiality*. New-York: Oxford University Press.  |
| 23. Rawls J (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press. | 23. Rawls J (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press. |
| 24. Rawls J (1971). Some Reasons for the Maximin Criterion. In Freeman S (ed) *John Rawls: Collected Papers*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, pp. 225-231. | 24. Rawls J (1971). Some Reasons for the Maximin Criterion. In Freeman S (ed) *John Rawls: Collected Papers*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, pp. 225-231. |
| 25. Rawls J (2005). *Political Liberalism*. New-York: Columbia University Press.  | 25. Rawls J (2005). *Political Liberalism*. New-York: Columbia University Press.  |
| 26. Raz J (1984). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press. | 26. Raz J (1984). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press. |
| 27. Raz J (1994). Multiculturalism: A Liberal perspective. In *Ethics in the Public Domain.* New-York: Oxford University Press, pp.170-191.  | 27. Raz J (1994). Multiculturalism: A Liberal perspective. In *Ethics in the Public Domain.* New-York: Oxford University Press, pp.170-191.  |
| 28. Sagi A (2006) Society and Law in Israel between Rights Discourse and Identity Discourse. In The *Jewish Quest: Questions of Identity and Culture* (In Hebrew)*.* Jerusalem: Shalom Hartman Institute, pp.135-154.  | 28. Sagi A (2006) Society and Law in Israel between Rights Discourse and Identity Discourse. In The *Jewish Quest: Questions of Identity and Culture* (In Hebrew)*.* Jerusalem: Shalom Hartman Institute, pp.135-154.  |
| 29. Sandle M (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge**:** CambridgeUniversity Press.  | 29. Sandle M (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge**:** CambridgeUniversity Press.  |
| 30. Sandle M (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. In *Political Theory*, 12(1): 81-96.   | 30. Sandle M (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. In *Political Theory*, 12(1): 81-96.   |
| 31. Sen A (2009). *The Idea of Justice.* Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press. | 31. Sen A (2009). *The Idea of Justice.* Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press. |
| 32. Sen A (1993) Capability and Well-Being. In Nussbaum MC and Sen A (eds) *The Quality of Life*. New-York: Oxford University Press, pp.9-29.  | 32. Sen A (1993) Capability and Well-Being. In Nussbaum MC and Sen A (eds) *The Quality of Life*. New-York: Oxford University Press, pp.9-29.  |
| 33. Strike K (2003) Freedom of Consciousness, Pluralism, Personal Identity. In Feinberg W and McDonough K (eds) *Education and Citizenship in Liberal-Democratic Societies*. New-York: oxford University Press, pp.75-95.  | 33. Strike K (2003) Freedom of Consciousness, Pluralism, Personal Identity. In Feinberg W and McDonough K (eds) *Education and Citizenship in Liberal-Democratic Societies*. New-York: oxford University Press, pp.75-95.  |
| 34. Tamir Y (1999) Two Concepts of Multiculturalism. In Mautner M, Sagi A and Shamir R (eds). *Multiculturalism in Jewish-Democratic State* (in Hebrew), pp. 79-92.  | 34. Tamir Y (1999) Two Concepts of Multiculturalism. In Mautner M, Sagi A and Shamir R (eds). *Multiculturalism in Jewish-Democratic State* (in Hebrew), pp. 79-92.  |
| 35. Taylor C (1989) *Sources of the Self***.** Cambridge, MA.: Harvard University Press. | 35. Taylor C (1989) *Sources of the Self***.** Cambridge, MA.: Harvard University Press. |
| 36. Taylor C (1992) The Politics of Recognition. In Gutmann A (ed) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, pp.25-73.  | 36. Taylor C (1992) The Politics of Recognition. In Gutmann A (ed) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, pp.25-73.  |
| 37. Waldron J (1995) Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. In Kymlicka W (ed) *The Rights of Minority Cultures*. Oxford, pp. 93-119. | 37. Waldron J (1995) Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. In Kymlicka W (ed) *The Rights of Minority Cultures*. Oxford, pp. 93-119. |
| 38. Walzer M (1983) *Spheres of Justice*. New-York: Basic Books.  | 38. Walzer M (1983) *Spheres of Justice*. New-York: Basic Books.  |

1. [↑](#endnote-ref-1)
2. הטענה בדבר אי מוטות ורציונליות אוניברסלית עשויים לייצר מצג שווא בדבר חשיבה שהיא אלטרואיסטית בטבעה או שאינה רואה באינטרס האישי אינטרס לגיטימי, אולם רולס מראה שאינטרס אישי יכול לקבל ביטוי גם בתפיסה שאינה מוטה. הדבר מתבטא בעיקר תחת עקרון המקסימין מתורת המשחקים שהוא אבן יסוד בלוגיקה שמנחה אותו בדיון, ראה Rawls, 1974 . [↑](#footnote-ref-1)
3. Emphasis is mine and intended to bold this factual dimension. [↑](#endnote-ref-2)
4. Emphasis is mine and intended to bold this factual dimension. [↑](#footnote-ref-2)
5. Emphasis is mine and intended to bold this deterministic dimension. See also Sandle, *1982:* 15-23. [↑](#endnote-ref-3)
6. Emphasis is mine and intended to bold this deterministic dimension. See also Sandle, *1982:* 15-23. [↑](#footnote-ref-3)
7. [↑](#endnote-ref-4)
8. For a discussion of negative liberty as opposed to positive liberty see Berlin's classic argument (Berlin, 1997). [↑](#footnote-ref-4)
9. [↑](#endnote-ref-5)
10. It is hard not to see the imagination to Kahneman's two systems of thinking. "System 1 operates automatically and quickly, with little or no effort and no sense of voluntary control", while, " System 2 allocates attention to the effortful mental activities that demand it, including complex computations. The operations of System 2 are often associated with the subjective experience of agency, choice, and concentration" (Kahneman, 2011: 21) [↑](#footnote-ref-5)
11. [↑](#endnote-ref-6)
12. Of course transferring this is under moral constraints like lack of cruelty, lack of humiliation, tact etc. [↑](#footnote-ref-6)