

אחוזה בכבלי הפרדוקס: היא שואפת למיזוג עם המודרנה, כאשר התיאולוגיה שלה איננה מוכנה להכיר במודרנה אמיתית, קרי: בקיום שאין בו מקום מהותי לאלוהים. היא שמה בראש דגלה את נס הדרושי עם העולם החילוני; אך היא מקעקעת כל אפשרות לשיח שכזה בעולמה התיאולוגי (שוורץ תשנ"ו, עמ' 273).

יוסקה אחיטוב אף הוא מצביע במאמרו בקובץ זה³ על ה'קולות הצורמים' בציונות הדתית כיום. כגון: יהודה המובילה לזלזול באחר ולביטול ערכי המדינה הישראלית החילונית; דחייתו של כל שיח אידיאולוגי או תרבותי עם העולם הציני-חילוני וצמצומו של השיח לתחום הפרקטי בלבד; כך פורצים יסודות מטפיזיים ומשיחיים שהיו נסתרים בעבר, ללא כל ביקורת ואיון מצדה של הציונות החילונית שאינה יכולה להיות עוד (וספק אם היתה אי-פעם) שותף אמיתי לדיאלוג בעיני הציונות הדתית. אחיטוב קורא לנסיגה מהשאיפה ל'השתלטות טוטלית על המדינה ומערכותיה על ידי אחד הצדדים', החילוני או הדתי:

באופן פרדוקסלי ניתן לומר, כי מימוש מיטב החלומות של כל צד הוא הרה-אסון למימקם החברתי של החברה הישראלית. [...] דווקא חוסר שלמותה [של המדינה ומערכותיה] וחוסר הטוטליות שלה מאפשרים הזדהות וחיים בצוותא...⁴

ביקורות אלו מעלות בכל תוקפה את שאלת כינונה של הגות ציונית-דתית אחרת. אך לפני שאגש לשרטוט מאפייניה של הגות כזו ואצביע על כמה מהוגיה המרכזיים, ברצוני להוכיח את הטענה כי הפער בין ההגות הציונית-דתית הקלסית לבין הגות 'חדשה' זו, מקביל, במידה רבה, לפער ולניגוד שבין הגות מודרניסטית לזו המכונה פוסט-מודרניסטית. לשם כך אקדים סקירה קצרה על מאפייניה של ההגות הפוסט-מודרנית כפי שהם משתקפים בתרבות ובמחשבה של המחצית השנייה של המאה העשרים.⁵

א. מהי הגות פוסט-מודרנית?

ההגות הפוסט-מודרנית, שהתפתחה בעיקר כריאקציה למודרנה,⁶ מאופיינת בכמה מאפיינים

3 ראה יוסקה אחיטוב, 'לקראת ציונות דתית בלתי אשלייתית', לעיל, עמ' 7-29.

4 ראה שוורץ תשנ"ו, עמ' 215-228.

5 ראה סיום מאמרו של אחיטוב בקובץ זה.

6 כמו כל ניסיון להגדיר זרמים מחשבתיים בחולדות הרוח האנושית, גם במקרה שלנו ההגדרות 'מודרנה' ו'פוסט-מודרנה' יש בהן הרבה מן השרירותיות. הניסיון לצקת תוכנות מסוימות המופיעות בתקופה נחונה לחוף הגדרה צרה כזו או אחרת, נידון מראש לשטחיות ואי-דיוק. עם זאת, לצורך הדיון כאן, דומני שהגדרות אלו, עם כל מוגבלותן, מועילות ותורמות להארת המאפיינים השונים של הלכיי-הרוח של המודרני והפוסט-מודרני. זאת ועוד: בהגדרה הרחבה שאציג להלן למרכיבי הפוסט-מודרניזם לא אוכל לתאר את כל מאפייניו של הפוסט-מודרניזם בתרבות סוף המאה העשרים, אלא רק את אלו הרלוונטיים לנושא שבו אנו עוסקים.

7 Richard J. Bernstein, *The New Constellation*, Cambridge, Massachusetts 1992, עמ' 11 (להלן, ברנשטיין 1992); David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Massachusetts; (1992), עמ' 48 (להלן, הרוי 1989).

אנטי-מודרניסטיים.⁸ אם המודרניות ביטאה אופטימיזם ואמונה ברעיונות כמו קדמה והתפתחות, אשר יצעירו את העולם לתיקונו או גאולתו, הרי שהלך-הרוח הפוסט-מודרני מצטיין בזוהירות רבה ובהססנות. העריצות והסבל הנורא, שאפיינו את ימי מלחמת-העולם השנייה, הביאו לתהליך של התפכחות ואכזבה מן הרעיונות המודרניים שהבטיחו עולם חדש וטוב. לא זו בלבד שההבטחות לא קוימו, אלא שעתה הסתבר כי העולם שייצר האדם המודרני היה הנורא מכל העולמות. אף המדע המתפתח לא גאל את האנושות מסבלותיה, אלא נתן כלי משחית יעילים יותר בידי הרודנים החדשים. האכזבה מפתרונות גלובליים המבטיחים ישועה לתחלואי האנושות זירזה תהליכים הפוכים שהדגישו את מגבלות ההכרה האנושית ואת האשליה בדבר מציאת 'פתרון-על' אחד ויחיד. מכאן, שהפתרונות שהוצעו על-ידי האידיאולוגיות המודרניות נתפסו על-ידי הוגים פוסט-מודרניים כאשליה, שיש להתפכח ממנה: לא עוד אמונה בכניית עולם חדש על חורבות הישן. במקום האידיאולוגיות הגדולות שנכשלו לא צמחה אידיאולוגיה חדשה — אלא התפתחה תודעה חדשה המדברת על עידן 'קץ האידיאולוגיות'. המודרנה אמנם חרתה על דגלה את 'מות האלוהים', אך האמינה כי התכונה האנושית היא ה'אל' החדש. עתה, בעידן הפוסט-מודרני, מתו כל ה'אלים', שהמודרנה טיפחה בנאמנות. ל'אל המת' לא נמצא תחליף.

התבססותן של תיאוריות פילוסופיות המערערות על מוסכמות הרציונליות הנאורה (כמו, למשל, בחיבוריהם של לוי-שטראוס בתחומי האנתרופולוגיה, ותומאס קון בתחומי המדע ועוד) והדגשת הרקע התרבותי-סוציולוגי של כל חברה כגורם דומיננטי בהתפתחות עמדות עיוניות — יצרו גל הגותי חדש שקרא תיגר על יומרתה של המחשבה האנושית. מתקריו של פוקו, העוסקים באינטרסים הכוחניים המסתתרים מאחורי סטרוקטורות מחשבתיות והתנהגותיות, הגותם המהפכנית של ויטגנשטיין ותלמידיו בתחומי השפה כמו גם התפתחותו של הזרם הדקונסטרוקטיבי בחקר הספרות, נוסח בית-מדרשו של דרידה ותלמידיו — השפיעו גם הם על ההגות הפוסט-מודרנית, כפי שהשתקפה בשדה האנתרופולוגיה, הקרימינולוגיה, הסוציולוגיה, והפילוסופיה.

נמנה כמה מן המאפיינים של ההגות הפוסט-מודרנית:

הרס המטא-נרטיב:⁹ לדעת הוגים פוסט-מודרניים, המודרנה, כמו הפילוסופיות

על הוויכוח בדבר תיארוכה של התנועה הפוסט-מודרנית ועל הקשיים בהגדרתה כשל אופיה האמורפי, ראה מאמרי: 'הגות יהודית אורתודוקסית נוכח עולם פוסט-מודרני: ניסיונות התמודדות ראשוניים', בתוך: 'יהדות פנים וחוץ' — דיאלוג בין עולמות, בעריכת אבי שגיב, דוד שוורץ וידידיה שטרן, ירושלים תש"ס, עמ' 346-387.

8 כדי להימנע מאי-דיוקים יש להבהיר ולומר כי ההגות הפוסט-מודרנית אינה קוראת תיגר רק על החשיבה המודרנית, אלא היא יוצאת נגד מורשת הפילוסופיה לדרותיה. מקורן של עמדות שונות המצויות במודרנה במסורות פילוסופיות ודתיות קדומות. כך, למשל, הניסיון להעמיד את הריבוי על יסוד אחד, החחירה אחר המכלול (מטא-נרטיב) או הצבת חזון גאולה אוניברסלי — מצויים בדתות מונותאיסטיות ובשיטות פילוסופיות קלאסיות. לכן יותר מאשר מסמן 'פוסט-מודרניזם' — לאתר המודרנה — במונח של זמן (after), הוא משקף אחרות, שונות מכל מה שהיה מקובל במחשבה לפניו.

9 למקורו של הביטוי ומשמעותו ראה ליאוטאר: Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition*,

והרתות הקלסיות, משקפת צורך אנושי עמוק למציאת פשר, למציאת הסבר כוללני אחד ('מטא-נרטיב') לכל הכאוס הסובב אותנו. אחת השאיפות האנושיות החזקות ביותר, טוען ברלין¹⁰ ובעקבותיו אף רורטי,¹¹ היא מציאת מרקם אחיד, אשר בו 'יהיה כל הניסיון — של עבר, הווה ועתיד, ניסיון ממשי ואפשרי שלא הגיע לידי שלמות — מוסדר בשיטתיות' (ברלין, עמ' 159). אין ספק כי תפיסה כזו — שמאחורי כל התווה וכוהו שבו אנו חיים קיים סדר, קיים הסבר כוללני, רציונלי ואוניברסלי — היא תפיסה נוחה ומרגיעה. 'שמיכה מטפזית' זו מצילה אותנו מעולם 'בלתי-מסודר, אכזרי, ומעל לכל, כנראה, חסרת-כליתיות' ומעבירה אותנו אל 'תחום שהכל בקרבו הרמוני, בהיר, מוכן, מתנשא אל שיא מושלם כלשהו, המספק את תביעות ה"תבונה", או רגש אסתטי, או דחף מטאפיסי או כמיהה דתית' (ברלין, עמ' 161-162).

וכך, בניגוד לתפיסה המודרנית המאמינה כי כל פרט ופרט הוא חלק מהתמונה הכללית, גישה פוסט-מודרנית רואה את הריבוי, הרב-גוניות, הסתירות, והפרגמנטיות (קטעיות) כמאפיינים של המציאות האנושית. הפוסט-מודרניזם אינו מכיר כלל ב'משמעות-על' של היש, מפני שזו אינה בנמצא, או — בניסוח זהיר יותר — משום שמשמעות זו אינה ניתנת להכרה על-ידי המתבונן במציאות.

החשיבה הפוסט-מודרניסטית מבקרת את המודרניות, אשר כדת הקלסית¹² הציבה פתרון-על למציאות הסבוכה, בהציגה הסבר-על חובק כול, או בהענקת משמעות אחת, עליגה, לחיים. תנועות כמו סוציאליזם, קפיטליזם, קומוניזם, ושאר 'איזמים' למיניהם, ממלאות את תולדות ימי המודרנה. הפוסט-מודרניזם, לעומתם, אינו מתחייב לציר אחד הכורך סביבו את כל האירועים, אלא הוא מציב את ריבוי האלטרנטיבות כמצוי ואף כראוי. כהגדרתו של ליאוטאר, מי שנחשב לאבי המונח 'פוסט-מודרניזם': 'אני מגדיר פוסט-מודרניזם כספקנות וכחדנות כלפי כל "מטא-נרטיב"'.¹³ לשיטתו, אין טעם בחיפוש אחר משמעות טוטאלית לכל התופעות אלא כל תיאוריה היא פרשנות אפשרית אחת מבין אפשרויות רבות. הרס הרצף ההיסטורי: חשיבה פוסט-מודרניסטית מתאפיינת בכך, שאינה מקבלת עוד את המוחלטות ואת האחידות של ההיסטוריה, ולכן היא מתקשה לדבר על תהליך רציף, או על מגמה אחת המניעה את האירועים השונים והמגוונים. מעתה, אין לדבר על תיאוריה כוללנית המסבירה את התופעות השונות, ואין לדבר על עידנים או תקופות כמובן של רצף כרונולוגי ושל גורם ותוצאה. תפיסת ההיסטוריה הקגליינית, אשר ראתה את ההיסטוריה כתהליך תכליתי ותבוני — מיצתה את עצמה. על-כן חלק מן ההוגים הפוסט-מודרניסטים

tr. by G. Benington and B. Massumi, Minneapolis 1984, pp. 2-3, 60, 80-81 (להלן, ליאוטאר 1984).

10 ישעיהו ברלין, ארבע מסות על חרות, תרגם יעקב שרת, תל-אביב 1987 (להלן, ברלין 1987).

11 R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, N.Y. 1989, pp. xv, 5-8, 189 (להלן, רורטי 1989).

12 השימוש במונח 'דת קלסית' נובע מהצורך להימנע מציון זמן, כגון: 'חשיבה ימי-בינימית'. זאת משום שגם בעת החדשה אנו מוצאים שימוש בהנחות יסוד מטפזיות כבסיסם של זרמים דתיים שונים, כמו למשל, זה הבא לידי ביטוי בהגות הרב קוק, וראה להלן בפרק ב של המאמר.

13 ליאוטאר 1984, עמ' xxiv.

מדברים על עידן 'קץ ההיסטוריה'. התיאוריות המודרניות דגלו בתיאור ההיסטוריה כתנועה בעלת כיוון ברור, תנועה כוללת, רציונלית ושיטתית. אף אחד מן העקרונות הללו אינו יכול לעלות בקנה אחד עם חשיבה פוסט-מודרנית.

מאוניברסליזם ואינדיבידואליזם לפרטיקולריות קהילתי: החשיבה הפוסט-מודרנית לא מתייחדת רק בהרס ופירוק המבנים הטוטאליים, ובביטול החלום האוניברסלי, אלא היא גם 'עושה שמות' במעמדו של היחיד, של הסובייקט. האדם המודרני שנותר בעולם ללא אלוהים, סבל מניכור וחרדה, מחד, אך מהערכה עצמית מופרזת ושאיפות נועזות לשנות ולתקן את העולם, מאידך. כנגד שאיפה יומרנית זו לחירות ולשחרור יוצאת הפוסט-מודרניות. שוב אין היחיד הסוכן העיקרי של השינוי החברתי. במקום המאבק לשחרור מסמכות (בעיקר דתית), שאפיינה את האדם המודרני, באה ההכרה בסמכויות רבות, בלגיטימיות של נורמה 'מקומית', גם כאשר אין היא נשענת על סמכות-על, גם כאשר אין לה תוקף אוניברסלי. החשיבה הפוסט-מודרנית מדגישה כי פעילותו של היחיד היא חלק ממערכת קהילתית, תרבותית והיסטורית. אין האדם יכול להשתחרר מהתרבות שלתוכה הוא, לכן אין לטשטש את ההבדלים בין תרבות לתרבות ואין מקום לדבר על 'האדם' באשר הוא, תוך התעלמות מהתרבות והמסורת הספציפית שבתוכה הוא פועל. במרכז התעניינותה של הגישה הפוסט-מודרנית מצויה אפוא הקהילה, אורח חייה, תרבותה ושפתה ואין היא חותרת לניסוח אמיתות גלובליות ואוניברסליות.

השפה אינה מייצגת מציאות, אלא יוצרת אותה: יתר-על-כן, לא זו כלבד שאין שאיפה לקנה-מידה אחד, אלא חלה הנמכה משמעותית ביחס לתוקפו של ההסבר. אין מקום לחיפוש אחר המהות (אסנציאליות), ניתן לדבר רק על פרשנות 'מקומית'. עמדה פוסט-מודרנית מכירה בכך שאין אפשרות לשקף באופן 'אובייקטיבי' מציאות כל שהיא הנמצאת 'שם'. כשם שפרו הפרובוקטיבי של רורטי: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979 — הפילוסופיה צריכה להכיר בכך שהיא איננה המראָה של הטבע. אידיאולוגיות ושיטות פילוסופיות שונות מייצגות זוויות-ראייה שונות על אותה מציאות והשוני שביניהן מבטא הבדלים תרבותיים והיסטוריים שבין חברות ועמים. השקפת-עולם פוסט-מודרנית מוותרת על התקווה לשקף בפילוסופיה, שהיא מציגה, משהו הקיים מחוץ לעולמם של המשקיפים עצמם.¹⁴ עולמות תרבותיים שונים, או כפי שליאוטאר קורא להם, בעקבות ויטגנשטיין: 'משחקי שפה'¹⁵ שונים, מתקיימים זה ליד זה, ואין האחד שואב את הלגיטימיות שלו מהאחר.

לפיכך, ההגות הפוסט-מודרנית אינה מקבלת טענות אמת על המציאות הטבעית או

14 ראה באומן Z. Bauman, 'A Sociological Theory of Postmodernity', in P. Beilharz, G. Robinson and J. Rundell (eds.), *Between Totalitarianism and Postmodernity*, Cambridge Massachusetts and London, 1992, pp. 151-152 (להלן, באומן 1992).

15 לורוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה והקדימה מבוא עדנה אולמן-מרגלית, ירושלים תשנ"ה, סעיפים 18, 19, 23, 27, 241, ובעיקר 81-83 (להלן, חקירות). ראה גם ליאוטאר 1984, עמ' 41-40.

האנושית. כל ניסוח של טענה (כתחומי החברה, ההיסטוריה, הדת או הפילוסופיה) כי 'כך הם פני הדברים', או 'כך ראוי שיהיו' — מועמד מיד לפירוש; לחשיפת הכוח והאינטרסים שמאחורי הטיעון הרציונלי, כביכול (פוקו), או לפרשנות אשר תחשוף את המטענים התרבותיים שהצמיחו אותו ותציב לצדו מיד טענות מתחרות (ליאוטר או פיטר ויניץ). לצורך חידוד ההבחנות בין התפיסה הקלסית והמודרנית לבין החשיבה הפוסט-מודרנית, נעיינ בהגדרותיו של רורטי — פילוסוף אמריקאי שנחשב כיום לאחד ממעצבי התודעה הפוסט-מודרנית¹⁶ — לשתי גישות אלו.¹⁷ גישה אחת, המכונה על-ידי רורטי בשם: השאיפה לאובייקטיביות, מבטאת רצון להגדרה עצמית ביחס למציאות הבלתי-אנושית, האובייקטיבית. האדם מבקש להגדיר את עצמו כחלק מהסיפור הגדול, כחלק מה'מטא-נרטיב'. הוא מאמין, כי באפשרותו לפרוץ מתוך הנתונים התרבותיים, הקונטנינגטיים, ולגלות את המהות האנושית האחת, המסתתרת מאחורי כל הגוונים התרבותיים השונים. הגישה השנייה נקראת, במונחים של רורטי, השאיפה לסולידריות. זו מבטאת ניסיון להגדיר את בני-האדם דרך תרומתם לקהילה שלהם, ולא דרך יציאה מה'אנחנו' הקהילתי אל מהות כוללת גלובלית ואובייקטיבית. ליאוטר יגדיר את הדרך השנייה כהסתפקות בינרטיביים קטנים' מקומיים.¹⁸

הגישה השואפת לאובייקטיביות היא ניסיון להיאחז במטפיזיקה, במציאות ה'לא אנושית', כדי להגיע ל'מהותם' של דברים. הגישה השואפת לסולידריות, בניגוד לכך, מעוניינת בסיפור של תרבות, של חברה מסוימת, ללא אשליה שניתן לומר משהו כללי, אוניברסלי. רורטי, נציג הפרגמטיזם הפוסט-מודרני, מנסח את הדברים בקיצוניות: 'טענה היא אמיתית — אם טוב בעבורי, או בעבור סביבתי, להאמין בה' (1991, עמ' 375). רורטי מתנגד להגדרה קבועה של 'הטוב' או 'האמת', נוסח אפלטון ואחרים. אם אי-אפשר לפרוץ מ'משחק השפה' בו אתה נתון, הרי שאי-אפשר לדבר על 'טוב' כללי, אלא רק על 'טוב' בעבור הסביבה המשחקת באותו משחק שפה.

פלורליזם: התוכנה הפוסט-מודרנית, היוצאת נגד ההנחה כי ניתן לאמוד ולהעריך תרבויות שונות לאור איזשהו סולם ערכים אידיאלי, מובילה לתפיסת-עולם פלורליסטית.¹⁹ היא שוללת את האמונה כי אי-שם קיים 'בית משפט גבוה לצדק של הפילוסופיה' (רורטי 1989, עמ' 197). גישה פלורליסטית רואה את תפיסות-העולם השונות ואת התרבויות המגוונות כניצבות זו לצד זו, ולא כנאבקות זו בזו על ההגמוניה לפרש ולהנחות את המכלול. השלילה המוחלטת של האמת האחת ושליטת כל קריטריון כאחרון וכבלעדי —

16 על רורטי ראה למשל: ברנשטיין 1992 (לעיל, הערה 7), עמ' 230–292. ראה גם הבר Honi Fern Haber, *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault*, N.Y. & London 1994, pp. 43–72.

17 R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Vol. 1, N.Y. 1991, pp. 21–34. (להלן, רורטי 1991).

18 ראה ליאוטר 1984 (לעיל, הערה 9), עמ' 60.

19 להבחנה בין פלורליזם לסובלנות ראה אבי שגיא, 'הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם', עיון, מד (1995), עמ' 175–200 ובעיקר עמ' 175–186 (להלן, שגיא 1995).

מובילות לעמדה פלורליסטית²⁰ המצדדת בקיומן של מערכות ערכים אינקומנסורביליות²¹ — מערכות ערכיות שונות שאינן ניתנות לרדוקציה לערך או ליסוד אחד.

פרשנות אינסופית: הפלורליזם מתבטא גם כמגוון הפרשנויות (הלגיטימיות) שניתן להעניק לכל טקסט (כמו מגוון הפרשנויות שניתן להעניק להיסטוריה). העמדה הפוסט-מודרנית מטשטשת לא רק את הגבולות שבין המציאות וייצוגה, אלא היא גם מטשטשת את הגבולות שבין הטקסט לבין הקורא. היא מודה בכך, שאין טעם לדבר על משמעות אחרונה והיא מכירה בכך שכל פירוש הוא טקסט נוסף הטומן גם הוא בחובו פרשנות, וכן הלאה. מכאן משתמע כי למעשה-הפירוש אין סוף.²²

מודעות ההוגה והחוקר לקונטנינגנטיות של דבריו: עמדה פוסט-מודרניסטית מובחנת מן העמדה המודרנית גם במודעות העצמית המאפיינת את הוגיה. ההוגה הפוסט-מודרני מודע היטב לעבודת הפרשנות שהוא מבטא בתארו את העולם, ואינו משלה את עצמו אף לרגע שאלו הם פני הדברים לאמיתותם. הוא מודע לתרבות שבתוכה צמת, שמכוננת את התייחסותו ופרשנותו למציאות ומתרחק מכל ניסוח והגדרות המתיימרים להציג מציאות אובייקטיבית.²³

20 ההגות הפוסט-מודרנית משתמשת הן ב'פלורליזם התיאורי' והן ב'פלורליזם הנורמטיבי' (לביאור המונחים ראה: שגיא 1995, עמ' 183). המונח הראשון מצביע על העובדה שאנשים וחברות שונים מחזיקים בעמדות שונות, ומדגיש את העובדה כי כחיי אדם ישנם ערכים מתנגשים ששום תיאוריה אינה יכולה לפייס ביניהם (ראה ברלין 1987, עמ' 216–217, רורטי 1989, עמ' xiv), והשני — הפלורליזם הנורמטיבי, נובע מתפיסות ערכיות ומוסריות. דוגמאות לכך ניתן למצוא למשל בדבריו של ברלין (1987) המשתמש בשתי הרמות של הטיעונים, וכן רורטי (1989). ראה גם קלוד לוי-שטראוס, החשיבה הפראית, תרגום אליה גילדין, תל-אביב 1987; פ' וויניץ 'Understanding a Primitive — Society', in B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford 1970, pp. 78–111. למרכזיות הפלורליזם בגישה הפוסט-מודרנית, ראה למשל: הרוי 1989, עמ' 39–44; רנדל 1992 (בתוך הקובץ הנוכח בהערה 14) וברנשטיין 1992, עמ' 57–67.

21 ערכים אינקומנסורביליים הם ערכים אשר אינם ניתנים להשוואה, אין אפשרות למדוד ולהעריך אותם, או לשפוט ביניהם על-ידי ערך שלישי או קריטריון רלוונטי לשניהם. להגדרה נרחבת של המושג אינקומנסורביליות, ולשימוש בו ביחס למערכות ערכים מוסריות ואחרות ראה דניאל סטטמן, דילמות מוסריות, ירושלים תשנ"א, עמ' 74–78. לקשר בין תפיסות פוסט-מודרניות ואינקומנסורביליות ראה ליאוטר 1984; ברנשטיין 1992, עמ' 59–67; וכן קסקרדי — A. Cascardi, *The Subject of Modernity*, Cambridge University, 1992, pp. 286–287.

22 עמדה זו זכתה לפרשנות רדיקלית מבית-מדרשו של הפילוסוף הצרפתי ז'אק דרידה, אבי הורם הפרשני המכונה דקונסטרוקציה — כלומר, פירוק. זרם זה הרגיש את פעולת הקורא (אשר בהכרח הוא גם פרשן, ובכך אף יוצר ומחדש) עד כדי ביטולו המוחלט כמעט של הטקסט. אפנה כאן למעט מן המעט בנושא: ספרו של כריסטופר נוריס, דקונסטרוקציה, תל-אביב (1988) 1993; ספרו של זאב לוי, הרמנויטיקה, תל-אביב 1986, פרק אחרון; זאב לוי, 'ביקורת הלוגוצנטריזם של דרידה ולוינס והשלכותיה על הוראת הפילוסופיה', בתוך חינוך בעידן השיח הפוסטמודרני, בעריכת אילן גור זאב, ירושלים תשנ"ו, עמ' 121–133; S. Best and D. Kellner, *Postmodern Theory*, The Macmillan; 133–121 עמ' 1991; J. McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca and London 1991; ברנשטיין 1992, עמ' 199–229.

23 להרחבת הנושא ראה ספריו של מקהייל Brian McHale, *Postmodernist Fiction*, London 1987; *Constructing Postmodernism*, London & N.Y. 1990.

ב. הוגי הציונות הדתית: אחרוני המודרניסטים

סקירה זו מעלה את המרחק התהומי בין ההגות הציונית-דתית, בעיקר זו שהתפתחה מחוגי הרב קוק ובנו הרב צבי יהודה קוק, הרב חרל"פ וממשיכי דרכם,²⁴ לבין הלך-המחשבה הפוסט-מודרני. טענתי היא כי הזרם המרכזי בציונות הדתית, המזוהה כיום עם התפיסה הגאולתית-משיחית, המוכרת בעיקר בביטוייה הפוליטי-חברתי מאז התפתחות 'גוש אמונים' — משקף תפיסות מודרניות מובהקות, על-פי המאפיינים שהזכרנו לעיל. נעמוד כאן בקצרה על מספר אלמנטים מודרניים המצויים בהגות זו:²⁵

א. העמדת הריבוי על האחד, על המטא-נרטיב: כאמור, אחד המאפיינים של החשיבה המודרנית מתבטא בניסיון להעמיד את הריבוי והגיוון הנראה לכאורה כמייצג כוחות מנוגדים, על עיקרון אחד, או על מספר אלמנטים ראשוניים הקשורים זה בזה. גם בציונות הדתית, ובעיקר בזו המכונה 'גאולתית', מתפתחת גישה אחדותית כזו, והיא מציעה הסבר חובק-כול להתרחשויות השונות. היא אותה במטא-נרטיב הגאולתי ובעזרתו מסבירה את האירועים השונים, אף אלו שלכאורה נוגדים את רעיון ההתקדמות וההשתכללות לקראת גאולה שלמה. מה שנראה לכאורה כחורג מן התכנית האלוהית, מתגלה בראייה מעמיקה כמשרת את המהלך הכללי. לכול נמצא מקום בתוך המרקם הכללי, ותמונת העולם שנראתה לעתים בעלת מגמות סותרות (כמו רוב חילוני בחברה היהודית הארץ-ישראלית אל מול הוודאות בגאולה האלוהית המתממשת...) מצאה תיקונה בתיאולוגיה הטוטאלית שסיפקה הסבר לכול.²⁶

דוגמא אופיינית לכך מצויה בדברי ישעיהו ברנשטיין:

'המזרחי' אינו סתם איגוד של ציונים דתיים, ששני הדברים האלה נזרמנו אצלם לפונדק אחד. 'המזרחי' — השקפת-עולם שלימה היא. שיטה אחידה ואחדותית, תפיסת-יהדות מיוחדת. תורה היא וללמוד אנו צריכים.²⁷

24 אין זה המקום להיכנס למחלוקת בין אהוד לוז (ראה ספרו מקבילים נפגשים, תל-אביב 1985, במיוחד עמ' 314-316, להלן — לוז 1985), מיכאל צבי נהוראי (ראה מאמרו 'הרב ריינס והרב קוק — שתי גישות לציונות', בתוך: הציונות הדתית בתמורות הזמן, הקיבוץ הדתי ונאמני תורה ועבודה, תשמ"ט, עמ' 25-34) ואביעזר רביצקי (הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב תשנ"ג, להלן — רביצקי תשנ"ג) לבין דב שוורץ ביחס למקומה של התיאולוגיה הציונית דתית במשנותיהם של ראשוני 'המזרחי', ובעיקר הרב ריינס. על-כל-פנים כולם מודים כי הזרם שהפך להיות דומיננטי בציונות הדתית הוא הזרם שצמח מביית-מדרשו של הרב קוק, לכן, כאמור, התייחסותי במאמר זה היא בעיקר לתפיסה הנ"ל, המזוהה כיום עם הציונות הדתית. תפיסה זו תכונה במאמר התפיסה 'הגאולתית'.

25 בפרק זה של המאמר המעטתי בהסברים ובדוגמאות — משום שנושאים אלו כבר טופלו בהרחבה במקומות שונים, כמו במאמריו ובספרו של רביצקי (תשנ"ג), בספריו של שוורץ (תשנ"ז, תשנ"ז), ובמידת-מה אף אצל לוז (1985), ועוד.

26 ראה שוורץ תשנ"ז, עמ' 268-273; רביצקי תשנ"ג, עמ' 57-59; אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים — הגות יהודית בעבר ובהווה (בעריכת ד' סטטמן וא' שגיא), ירושלים ועין צורים תשנ"ז, עמ' 242-244 (להלן, מחקרים).

27 ישעיהו ברנשטיין, ייעוד ודרך, תל-אביב תשט"ז, עמ' 85, מצוטט אצל שוורץ תשנ"ז, עמ' 170 (ההדגשות שלי — ג"ז).

העמדת התורה הציונית-דתית כולה על השילוש: עם ישראל, ארץ-ישראל ותורת ישראל — תוך הדגשה הולכת וגוברת (בעיקר מאז מלחמת ששת הימים) של מרכזיותה של ארץ-ישראל בתהליכי הגאולה — מאפיינת דוברים רבים של הזרם הציוני-דתי. רבים²⁸ כבר הצביעו על תהליך זה וכאן אסתפק בשני קטעים אופייניים מדברי הרב חיים דרוקמן בשיעוריו. בוועידת בני-עקיבא בפסח תשל"ו הוא אמר:

ארץ ישראל היא שורש נשמתנו [...] כל המציאות שלנו קשורה לארץ ישראל. כל המהות שלנו קשורה לארץ ישראל. כל מילוי תפקידנו בעולם קשור לארץ ישראל, לקשר שבינינו לבין הארץ. 'כי היא בית חיינו'.²⁹

בהזדמנות אחרת (פסח תשמ"ג) אמר:

המצוות כולן קשורות בא"י [בארץ ישראל], ולא רק אלו התלויות בארץ. [...] שמעתי פעם יהודי בחו"ל שאמר 'מה עושים כזה עניין מארץ ישראל? [...] אז מצנה אחת אני לא מקיים...' — כל מצנה ומצנה היא אלוקית, והעיקר א"י, היא מעל ומעבר למצווה רגילה. היא הברית התיכון של כל התורה כולה.³⁰

סוגיית ארץ-ישראל הפכה להיות נושא מרכזי, בעל משמעות מטפיזית, כהווייתם של ציונים-דתיים רבים. ומכיוון שהיתה היא לעקרונ-על שעמד מעל לערכים אחרים — פסק באחת גם הדיאלוג בנושא זה. האמונה בקדושתה של הארץ ובהיותה 'הברית התיכון' של ההווה הציונית-דתית הפכה את השיח (האידיאולוגי, המדיני והפוליטי) על ארץ-ישראל לבלתי-אפשרי. קולות אחרים, המעניקים חשיבות או קדושה לערכים אחרים — בוטלו במחיידי על ידי מי שהאמת האחת והאחרונה אצלם.³¹

ב. תפיסת עולם מונופוליסטית: תפיסת-העולם הציונית-דתית היתה אטומה לרוב לתפיסות אחרות בחברה היהודית והישראלית והיא ראתה רק בהסבר שלה 'תיאור אמיתי' של ההתרחשויות. הציונות הדתית חושפת בעמדה זו את אחד ממאפייניה של המודרניות בניסוחו של גולדמן: 'מודרניות במובהק היא הדעה, שהאחר בעל התובנות הדרושות מבין אותי יותר משאני מבין את עצמי (פרויד, מרקס)'.³² ציונים דתיים רבים הגיחו כי הם מבינים את החילוניים טוב יותר משהם מבינים את עצמם. ולפיכך לא ייפלא כי החלוציות החילונית מתפרשת גם היא כחלק מהמהלך הגאולתי, כחלק מהחתימה של האומה. החלוצים החילוניים אינם מודעים לתפקידם בהיסטוריה היהודית החדשה, הם אמנם מכריזים על עצמם ככופרים בעיקר אך, כדברי הרב עמיאל:

28 ראה למשל שוורץ תשנ"ז, בעיקר בדיוניו על בעלי התפיסה המהותית והמטפיזית ביחס לארץ-ישראל, עמ' 62-127, 226-231; רביצקי תשנ"ג, פרק שלישי.

29 הרב חיים דרוקמן, בתוך: ארץ חמדה, תכנית הדרכה בנושא: זכותנו על ארץ ישראל, תנועת בני עקיבא בישראל, מחלקת הדרכה, תשנ"ב, עמ' 6 (להלן, דרוקמן תשנ"ב).

30 דרוקמן תשנ"ב, עמ' 15 (ההדגשה במקור).

31 ראה גם שוורץ תשנ"ז, עמ' 230.

32 מכתב אישי מ-16 ביולי 1998.

בסתר לבם ונפשם מאמינים בני מאמינים הם. ומסירותם לא"י שמגיעה לעתים לפאנאטיות קיצונית, האם אינה מעידה על ניצוצות קדושה הבורעים בלבם...? אלא שבלב כל אלה יש אמונה פנימית חבויה ודבוקה בסתרי נשמתם והיא באה לידי גילוי בצורה זו דוקא.³³

תפיסה מסוג זה אינה יכולה לפנות באמת מקום לעולמו של האחר; לרוב היהודי-חילוני, למיעוט הערבי, או לכל תפיסה יהודית דתית אחרת, וממילא גם אין מקום לקיומו של דיאלוג בין השונים.

ג. תפיסה היסטורית מטפיזית: ידיעת התכנית האלוהית ופשרם של המהלכים ההיסטוריים. ההגות הציונית-הדתית, כרוכה, מדגישה את היסודות המטפיזיים המצויים בבסיסם של המהלכים ההיסטוריים הריאליים. מהלכי הגאולה הם ההסבר הנאות להתפתחותם של האירועים ההיסטוריים. זאת ועוד, בחוגי הרב קוק, ובין תלמידי בנו הרב צבי יהודה קוק התפתח מוטיב הגאולה וההשגחה האלוהית עד כדי 'הכרח היסטורי'. כלומר, לפי תפיסה זו, ההיסטוריה האנושית היא תוצאה של מהלכים שמימיים, על כן היא חייבת להתנהל בדרך מסוימת, ביכולתנו לזרזה או לעכבה, אך המהלך הגאולי הוא הכרח. כבר עמד פרופ' רביצקי באריכות על יסוד זה, שהלך והתפשט בהגות הציונית-דתית הגאולתית,³⁴ ואציג כאן רק דוגמא אחת מתוך רבות: כשנתיים לאחר מלחמת השחרור, בשנת תשי"א, כותב הרב צבי יהודה קוק:

הכרח החיים הזה הלא הנהו זה של 'ההכרח ההיסטורי' ושל 'ההחלטיות הקוסמולוגית', המופיע בחסד הברית האלהית של נצח ישראל, אשר לא תמוט גם אם 'ההרים ימושו והגבעות תמוטינה' [ישע' נד, י] [...] אשר גם בכל חליפות המצבים ותמורות הזמנים היא חודרת וחותרת, כובשת ומתגבשת לתקומת הגוי האחד בארץ [...] מתוך צו החיים העליון והפנימי הזה נקבעת ומתבררת הודאות המוחלטת של מהלך שיבתנו הנה והיבנותנו פה, בבנין עמנו וארצנו, תרבותנו וחורתנו, צבאיתנו ומדיניותנו [...]³⁵

ד. השפה כמשקפת מציאות: מאחורי התפיסות הגלויות והסמויות בדבר פענוח הסדר האלוהי, מסתתרת ההנחה כי החשיבה האנושית יכולה לגלות את פשרה 'האמיתי' של ההיסטוריה ולחשוף את משמעותה הנסתרת של המציאות. על-פי תפיסה זו, לא מפריד חיץ עקרוני, אינסופי, בין האל וברואיו, אלא האדם יכול לגלות את רצון האל כפי שהוא נחשף לפנינו, מבעד לאירועי ההיסטוריה האנושית. התבוננות מדוקדקת במציאות ההיסטורית

33 הרב משה אביגדור עמיאל, לנבוכי התקופה, ירושלים תש"ג, עמ' 304, מובא על-ידי שוורץ, שם, עמ' 225-226, וכן ראה שם, עמ' 215-228 — דוגמאות רבות נוספות לאותה עמדה. ראה גם התנגדותו החריפה של הרב קוק (בשנת תרס"ב) לכך שהמפלגות הציוניות בקונגרס תגדנה עצמן כמפלגות 'חופשיים' או 'צאורים'. לזו 1985, עמ' 315.

34 ראה רביצקי תשנ"ג, עמ' 111-200, ובעיקר עמ' 170-200. וראה שם, עמ' 179-188, על הדיאלקטיקה שבין דטרמיניזם היסטורי-אלוהי לבין הקריאה לפעילות אנושית אקטיביסטית.

35 הרב צבי יהודה קוק, לנתיבות ישראל, א, עמ' 188-195, מובא אצל רביצקי תשנ"ג, עמ' 174 (ההדגשות שלי — ג"ז).

והטבעית (למשל, בניצחונות הצבאיים המפתיעים, או בשפע פירותיה של הארץ) בהנחיית פסוקים ומדרשי חז"ל — טוביל אותנו לחשיפת 'מהותם האמיתית' של הדברים ולעתים אף לגילוי המהלכים העתידיים. כך, למשל, התבטא הרב צבי יהודה קוק בליל יום העצמאות תשכ"ז:

יש גדולים שרואים את ערך יום מדינתנו מצד התשועה וההצלחה שבו, ואילו ערכו כ'אתחלתא דגאולה' הוא בעיניהם בגדר 'כבשי דרחמנא' ו'הנסתרות לה' אלו קיננו'. אך עניני הגאולה של יום מדינתנו אינם בגדר 'נסתר' כלל, אלא נגלים ומפורשים הם. גמרא ערוכה היא [...] 'ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר 'ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל, כי קרבו לבוא' (יחזקאל לו, ח) [...] 'מכיוון שהקץ אינו תלוי בתשובה [...] כיצד נוכל להכירו? — בזה שארץ ישראל עושה פרותיה בעין יפה. [...] 'קדושה' היא מציאות ממשית-ריאלית ולא פראזה רגשית-אנושית [...] מאחר שכן, ברור שקדושה מרובה קיימת ביום בו הוקמה מדינתם של עם הקודש על ארמת קודש.³⁶

הרב צבי יהודה קוק מבטא תפיסה המאמינה ביכולתה של ההכרה האנושית לפענח את אותותיה של ההשגחה האלוהית בהיסטוריה הריאלית. אין מגמת ההיסטוריה נסתרת, אלא הכול 'נגלה ומפורש'. השפה איננה משקפת את מחשבות האדם ופרשנותו על המציאות (למשל, בהחלת המינוח 'קדוש' על יש כל שהוא), אלא היא חושפת את מלוא משמעותה האימננטית של הממשות הריאלית.³⁷

ה. רעיון הקדמה ההיסטורית: מאפיין מודרני נוסף של ההגות הציונית-דתית מתבטא כמשוכנעות הפנימית החזקה כי האנושות — ככלל, והעם היהודי — כפרט, צועדים אלי ישועה. ההיסטוריה האנושית פועלת בכיוון של קדמה והתפתחות, טענו הוגי הסוציאליזם והקומוניזם ורבני והוגי הציונות הדתית הגאולתית.³⁸ על-כן גם בזמן היסטורי נתון נדמה יהיה לנו כי המהלכים ההיסטוריים מובילים לנטיגה אין זה אלא בגלל ראייתנו המוגבלת, לאמיתו של דבר זהו חלק מן המהלך החיובי הכללי. כדבריו המפורסמים של הרב קוק:

בעתותי גאולה מתגברת חוצפה. [...] אבל גבורי כח יודעים שגלויה-כח זה הוא אחד מהחזיונות הבאים לצורך שכלולו של עולם, [...] הסופות האלה יחוללו גשמי נדבה, ערפלי חשך אלו יהיו מכשירי אורים גדולים.³⁹

36 הציונות הדתית והמדינה, בעריכת יוסף ואברהם תירוש, ירושלים תשל"ח, עמ' 140-246.

37 וברוח זו כעשר שנים מאוחר יותר, אומר הרב דרוקמן, מתלמידי הרב צבי יהודה קוק, בשיעור שנתן בוועידת 'בני-עקיבא' (פסח תשל"ו): 'אזכיר את דברי הגמרא בסנהדרין (צח): 'ואמר רבי אבא, אין לך קץ מגולה מזה...' — קיימת כאן קביעה ברורה של רבי אבא לסימן מובהק לגאולה, [...] כשבני ישראל חוזרים לארץ ישראל וארץ ישראל נבנית ונותנת את פירותיה בעין יפה — כשישנו פרוץ — זהו הסימן המובהק לטוף הגלות ולראשית הגאולה' (ראה דרוקמן תשנ"ב, עמ' 5, ההדגשות במקור).

38 ראה רביצקי תשנ"ג, עמ' 143-145.

39 אורות, ירושלים תשכ"ג, עמ' קכב-קכג.

ו. אוניברסליזם: הגאולה — בתפיסה הציונית-דתית הרווחת — אינה לאומית בלבד, היא חלק מגאולה רחבה יותר, גאולה גלובלית ואוניברסלית. תלמידי הרב קוק הדגישו תפיסה זו שוב ושוב וכבר עמדו על כך רבים.⁴⁰ לאומיותנו הלא היא תמיד גם קוסמופוליטית, תמיד גם אנושית-כללית וגם עולמית-כללית, כותב הרב צבי יהודה קוק.⁴¹ וכך אף ש"ז שרגאי, נ' עמינות ו' ברנשטיין מאנשי הפועל המזרחי מדגישים כי הגאולה הלאומית והאוניברסלית קשורות זו בזו ללא הפרד. ברנשטיין, למשל, כפי שכבר חשף שוורץ בספרו, רואה בהקמת המדינה ובכשורת המונותיאזם היהודי — שלב לקראת השלום העולמי.

אנו מביאים את ברכת אברהם לכל גויי הארץ. שיבת ישראל לארצו וחידוש רוחו, תרומה גדולה היא לקיום השלום בעולם. [...] עם התכונות מלכות ישראל על מכונה בציון [...] יחוקק עולם במלכות שדי ויכונן שלטון של צדק ומשפט, טוהר וקדושה בעולם.⁴²

חזון אוניברסלי זה אנו שומעים גם שנים מאוחר יותר, כשמן הצד הפלסטינאי ואף בתוך הציבוריות הישראלית עולים סימני שאלה לגבי מחיר ההגשמה הציונית. בשנת תשמ"ג אומר הרב חיים דרוקמן לחניכי תנועת 'בני-עקיבא':

אנחנו שואפים לתיקון עולם במלכות שדי. אנחנו כמהים לטוב ולאשר שיהיו נחלתו של כל המין האנושי. הדרך לתיקון העולם ולשלום אמיתי היא בהאחזות של עם ישראל בארצו. [...] שובנו לארץ והאחזותנו בה אינה מנוגדת, חלילה, לטובתם של אחרים. להיפך, תכליתה, להביא את האושר לכולם.⁴³

לסיכום, מנקודת-מבט פוסט-מודרנית ניתן לומר כי הציונות הדתית הציגה תפיסת-עולם מודרנית מובהקת: תפיסת-עולם המאמינה בקדמה והתפתחות, בטוחה ביכולתה לדעת את התכנית העולמית הגלובלית ומחזיקה בהסבר כוללני; ב'מטא-נרטיב' הציוני-דתי. ראשוני ההגות הציונית-דתית הושפעו ודאי מן הרוחות שנשבו בסוף המאה התשע-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים, ובכך ההגות הציונית-דתית לא שונה מההגות הציונית הכללית.⁴⁴ השאלה המעניינת היא אפוא, מדוע לא עברה הציונות הדתית (ברובה)

40 ראה מקורות רבים ברוח זו, אצל שוורץ תשנ"ו, עמ' 198–206, וכן ראה י' אחיטוב, על גבול התמורה — עיון במשמעויות יהודיות בימינו, ירושלים תשנ"ה, הפרק: 'כמה אפיונים של התופעה המשיחית', עמ' 254–255.

41 ראה 'על הפרק', לנתיבות ישראל, עמ' 11, על-פי שוורץ שם, עמ' 203.

42 ייעוד ודרך, תשט"ז, עמ' 66–67, הציטוט המלא מופיע אצל שוורץ שם, עמ' 204–205.

43 דרוקמן תשנ"ב, עמ' 15 (ההדגשה שלי — ג"ז).

44 ראה יוסקה אחיטוב, המונה בסוף מאמר יסודות משותפים להגות הציונית הכללית (בעיקר בתנועת העבודה) ולהגות הציונית-דתית בעשורים הראשונים לקיומה. ראה גם אליעזר שביד, 'ההגות האורתודוקסית ממודרניות לפוסט-מודרניות', עיונים בתקומת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון, עמ' 11–19. שביד עומד אף הוא על השיח שנקטע בין האורתודוקסיה הציונית לחילוניות הישראלית, ולהערכתו נובע הדבר מכך שהיריב החילוני שוב לא מציג אלטרנטיבה אידיאולוגית והגותית (שם, עמ' 16–20).

תהליכים של התפרקות מהאידיאליזם המודרני, כמו אלו שעברו על המחנה הציוני-החילוני? בוודאי קשור הדבר לעצם אופיה הדתי של הציונות הדתית, אך לא די בכך. דתות אחרות, כמו הנצרות,⁴⁵ נפתחות יותר ויותר לשיח הפוסט-מודרני, לפחות ברמת ההוגים והכותבים אם לא ברמה העממית. התשובות לכך בוודאי רבות ומורכבות ולא זה המקום לפרטן. כאן ברצוני להצביע רק על אלמנט אחד העשוי להאיר את הרווח הגדול — מחד, ואת המחיר הקשה — מאידך, שבשימור הגישה המודרנית.

נדמה לי כי ההבחנה שערכנו בין מאפייני ההגות המודרנית למאפייני ההגות הפוסט-מודרנית עשויה להאיר את דגם המחשבה הציוני-דתי ולספק הסבר נוסף לשאלה: מדוע הציונים הדתיים הם 'אחרוני המודרניסטים'? הציונות הדתית צמחה בתקופה רבת תהפוכות ובלתי-צפויה. לאורך שנות התפתחותה, ואף כיום, היא עומדת בפני תמורות קיצוניות וסתירות עמוקות. מספר תופעות מאיימות על קיומה: היא ניצבת מול תופעה שכמוה לא ידעה היהדות האורתודוקסית מעולם — לפחות לא בהיקפה הנוכחיים — תופעת החילון והחילוניות. אל מול עולם זר ומאיים זה העמידה הציונות הדתית, שהיוותה מראשיתה מיעוט קטן (גם ביחס לציונות החילונית, ובוודאי ביחס ליהדות האנטי-ציונית) — תמונת-עולם שלמה ומקיפה. תפיסה שאינה נותנת מדרך-רגל לקולות העלולים לערער על המנופולין שלה על ידיעת האמת, על הנכון והראוי לעשותו.

כמו כן הציונות הדתית המתפתחת לאחר מלחמת-העולם השנייה צריכה להגיב על שני אירועים טראומטיים: השואה המעלה שאלות תיאולוגיות ופסיכולוגיות קשות, והעובדה שגאולת ישראל (הקמת המדינה) לאחר אלפיים שנות גלות מחבצעת בעיקר על-ידי הציונות החילונית.⁴⁶ 'קשה היה להתגבר על הפיתוי לפרש את הארוע הטראומתי [...] כתמרון במסגרת 'ערמת' ההשגחה להבאת גאולה' טוען גולדמן.⁴⁷ רק מתן הסבר כולל גם לתופעות הסותרות לכאורה את התפיסה הציונית הדתית, יכול היה לפטור את המאמין מלהתמודד עם עולם שנראה בעיניו בלתי-מובן, 'בלתי-צודק' ומאיים על עולמו.

אימון עמדה מוניסטית, שאינה מאפשרת קבלה והכרה באחר ובעמדותיו מבטאת, מחד, את הצורך באריגת 'שמיכה מטפיזית' רחבה ככל האפשר כדי להגן על תמונת-העולם החריגה והייחודית של הציונות הדתית אל מול הסובב אותה; הזר והשונה שהוטמעו פנימה, אל תוך המארג הכללי של תמונת-העולם הדתית, שוב אינם מאיימים על צדקת דרכו של המיעוט הציוני-דתי. מאידך, הבחנה זו בין המודרנה לפוסט-מודרנה — מבהירה את המחיר הגבוה שבעלי התפיסה המודרנית (בהקשר שלנו: הציונית-דתית) עלולים לשלם

45 ראה למשל, פיליפס D.Z. Phillips, *Religion without Explanation*, Oxford 1976; *Faith After* John Hick, *God Has Many Names*, London and N.Y. 1988; *Foundationalism*, וכן היק, Philadelphia 1982. וראה עוד על-פי הרשימה הביבליוגרפית המופיעה בסוף מאמרו של אבי שגיא, 'האקסקלוסיביזם הדתי, הוילמה של יום וביסוסו של פלורליזם בין-דתי', עיון, מה (תשרי תשנ"ו), עמ' 441–442.

46 על התפלגותו של הרב קוק מנועותם של הציונים החילוניים ראה גולדמן, מחקרים, עמ' 192, הערה 38.

47 מכתב אישי מ-16 ביולי 1998.

בסיכומו של עניין. אמנם הם מציגים הסבר חובק עולם, הממקם כל תופעה במקומה, אך בשל תפיסתם הטוטאלית אין הם יכולים להותיר מקום לתפיסות-עולם שונות, ובוודאי שאין באפשרותן לעכל גישה פלורליסטית.⁴⁸

ג. הגות ציונית-דתית אחרת — אתגר פוסט-מודרני

בחלק זה של המאמר ברצוני להציג הגות ציונית דתית שונה לחלוטין. אתמקד בעיקר בהגותו של פרופ' אליעזר גולדמן, חבר קיבוץ שדה-אליהו, המצוי בליבה של המחשבה והעשייה הציונית-דתית ועם זאת מציג תפיסת-עולם שונה לחלוטין מהעמדה המוכרת של התיאולוגיה הציונית-דתית. גולדמן מפתח את הגותו מתוך דיאלוג פורה עם הגותו הביקורתית של ליבוביץ.

בניגוד לשוורץ, אינני חושבת כי 'עצם שילוב עמדתו [של ליבוביץ] במסגרת מחנה זה מוטל בספק' (תשנ"ו, עמ' 255) ואינני מסכימה לקביעה כי 'שיוכו של ליבוביץ למבנה זה, בפרדוקס יסודי' (שם, עמ' 267). ראשית, הגות זו, אשר כבר בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים העלתה כיווני מחשבה חדשניים, הפכה בשנים האחרונות לקול (אמנם קטן עדיין אך משמעותי) בזרמים שונים של ההגות הציונית-דתית, ואי-אפשר להתעלם ממנו בסקירת הזרמים ההגותיים של הציונות הדתית.⁴⁹ גישתו הביקורתית הייחודית של ליבוביץ אינה ניצבת כיום 'בבדידותה בקרב המחנה הציוני-דתי' (שם, עמ' 267). עולה כיום זרם חדש של ציונים-דתיים המפרידים, מתוך מניעים דתיים והכרתיים, בין שני המרכיבים של זהותם הציונית-דתית והמבקשים למוצק את היסוד המטפיזי בהכרעותיהם בשאלות חברתיות, פוליטיות ומדיניות.

שנית, שוורץ קובע כי 'בדידותו האינטלקטואלית של ליבוביץ בקרב אנשי הציונות הדתית נובעת מאותה כפירה בוטה במסד תיאולוגי לעשייה הציונית דתית' (שם, עמ' 267). על עמדה זו ברצוני להשיג ולומר, כי רק קביעתו הנחרצת של שוורץ כי אין מקום לציונות דתית ללא תשתית תיאולוגית — היא המוציאה את ליבוביץ מחוץ לשורות המחנה הציוני-דתי. הגדרה רחבה יותר של הציונות הדתית (לזרמיה השונים), שאינה מעמידה את המסד התיאולוגי כתנאי הכרחי להגדרת ההגות הציונית-דתית, היתה מאפשרת את השארתם של הוגים חשובים, כמו ליבוביץ וגולדמן, בתוככי המחנה הציוני-דתי. ליבוביץ, גולדמן ותלמידיהם מייצגים, אמנם, גישת מיעוט בציונות הדתית, אך הוצאתם אל 'מחוז

48 גישות ציונית-דתיות יכולות לכל היותר להציג עמדה סובלנית, אך בוודאי שאין בחמנות העולם של הוגי הציונות הדתית מקום להכרה בלגיטימיות ובערך הפנימי של דעת האחר. ראה שגיא 1995, עמ' 175-186.

49 כוונתי לתנועות כמו 'עוז ושלום' ו'נתיבות שלום' מן השמאל הדתי, או חוגים כמו 'נאמני תורה ועבודה' וה'קיבוץ הדתי' אשר מקיימים שיה מתמשך עם האתגרים הנובעים מדברי ליבוביץ, גולדמן, ואחרים. גם קיומה של תנועה פוליטית כמו 'מימר' — מעיד על קולות חדשים בציונות הדתית הקרובים (בחלקם) יותר למשנתו של ליבוביץ בשאלות דת ומדינה מאשר להגות כמו זו של הרב צבי יהודה קוק.

לגדרי⁵⁰ — לא זו בלבד שהיא 'חוטאת' בציוור התמונה המורכבת של הציונות הדתית, אלא שהיא מונעת מהקוראים את ההתוודעות לקולות הביקורתיים שצמחו בתוך המחנה הציוני-דתי עצמו. כדברי גולדמן:

צודקת טענתו [של שוורץ] כי ליבוביץ הוא המתנגד הגדול לבניין התיאולוגי שפתחה הציונות הדתית [...] אבל בהוצאתו ממסגרת המחנה הציוני דתי, מחטיא המתבר את חשיבות הגותו עבור כל ציונות-דתית בימינו. ליבוביץ היה כמעט היחיד שעמד על משכר כל הציונות הדתית בעקבות הקמת המדינה. מראשית פעילותו הציונית התריע ליבוביץ על הצורך להתכונן לבעיות שתעמודנה, עם הקמת המדינה, בפני דתיות יהודית, שאינה מסתייגת ממנה. [...] ליבוביץ [...] הבחין רק מאוחר בטעותה היסודית של הציונות הדתית, שלא הבינה כי מדינה אינה מהווה זירה מתאימה למאבק על אופייה היהודי של ישראל. מאבק זה חייב להתנהל במסגרת החברה, לא במסגרת המדינה.⁵¹

ברוח דברים אלו אציע בשורות הבאות דגם 'אחר' של הגות ציונית-דתית, כזה העוסק בשאלות חברה, חינוך, דת ומדינה וכדומה בדרכים שונות מאלו שראינו עד כה. במרכזו של העיון יעמדו, כאמור, כתביו של אליעזר גולדמן, כשברקע נוכחת ההגות הליבוביציאנית. לדעתי, המחלוקת בין תפיסה זו לבין הזרם המרכזי של ההגות הציונית-דתית אינה, כפי שנוטים לעתים לתארה, סביב שאלת מקומה של ארץ-ישראל, אלא לפנינו מחלוקת עקרונית: על מעמדה של השפה הדתית, על מקומו של השיקול המטפיזי בהכרעות האדם, על משמעותה של ההיסטוריה האנושית ועל יכולתה של ההכרה האנושית להציע הסבר-על למציאות רבת הסתירות. פער בסיסי זה, שבין תפיסת הציונות הדתית הרווחת לבין התפיסה האלטרנטיבית — נוסח גולדמן, מקביל בתחומים רבים לפער המתגלה בבואנו להשוות את העמדה המודרנית לעמדה הפוסט-מודרנית. על-כן, אציג עתה את מאפייני ההגות הציונית-דתית 'האחרת', תוך הדגשת הקרבה בין מרכיביה של הגות זו לבין מרכיבי העמדה הפוסט-מודרניסטית:⁵²

50 עם סיומו של המאמר התפרסם בכתב-העת דעת, 41 (קיץ תשנ"ח) מאמרו של שוורץ: 'הגות ציונית דתית נגד הציונות הדתית' — הערות על משנתו של אליעזר גולדמן, עמ' 47-56. במאמר זה חוזר שוורץ על טענתו המרכזית 'נגד' ליבוביץ, אלא שהפעם הטענה מופנית 'נגד' הגותו של אליעזר גולדמן: 'גולדמן קרא להפרדת 'תכנים דתיים מלבושם התיאולוגי', בעוד הציונות הדתית קראה להשבת התיאולוגיה לעולם האידאולוגי [...] במצב הרעיוני הנוכחי מוטלת שייכותו הרעיונית למחנה בספק'. שם, עמ' 56.

51 אליעזר גולדמן, 'ההגות הציונית הדתית', עמודים, ניסן תשנ"ח 1998 (620) 7, עמ' 17.

52 אני מרגישה כי אין מדובר כאן בזהות בין הזרמים ובוודאי שאין מדובר כאן בהשפעה ישירה של הפוסט-מודרניזם על הוגה כמו גולדמן. יש לזכור כי למרות הדמיון שבין הגויות אלו קיימים גם מספר הבדלים מכריעים בין הגותו של גולדמן להגות הפוסט-מודרנית. כמו למשל המחויבות העמוקה שמגלה גולדמן לציוני האלוהי, מחויבות הנובעת מהכרעה אמונית של האדם שאינו מסתפק באפשרי ובקונטינגנטי. מחויבות זו, המתבטאת באורח חיים הלכתי, משקפת את ניסיונו של האדם להתחייב למציאות שהיא מעל ומעבר ל'משחק השפה' התרבותי, למציאות שהיא נצחית ומחויבת. הבחנות נוספות עולות בין הגותו של גולדמן לבין ההגות הפוסט-מודרנית בעיקר בבואנו לדון בניסוחים

א. התפכחות מאשליית הוודאות: במאמרים רבים מדגיש גולדמן את יסוד אי-השלמות של ההוויה האנושית. יותר מכול באה הכרה זו לידי ביטוי במאמרו 'על האמונה הבלתי אשלייתית'.⁵³ במאמר זה מבחין גולדמן בין 'דת אשלייתית' לבין 'דת בלתי אשלייתית'. הראשונה — מאמינה ביכולתה של הדת לשחרר את האדם ממגבלותיו, לחולל טרנספורמציה במציאות האנושית ולגאול את האדם מחולשותיו. הדת הבלתי-אשלייתית, לעומת זאת, פועלת מתוך הכרה כי היא לעולם לא תוכל לחלץ את האדם מהמציאות האנושית הבלתי-שלמה שבתוכה הוא נתון. 'את המציאות האנושית יש לקבל כמות שהיא וללא אשליות כי נוכל להיחלץ ממנה. ממציות זו ובה יש לעבוד את האלוהים כי זה כל האדם' (גולדמן תשנ"ז, עמ' 361). בהמשך אוחז מאמר מדגיש גולדמן:

אין אמצעי פלא לפתרון בעיותיו של האדם. לימוד התורה וקיום מצוותיה אינם גואלים מבעיות הקיום המהותיות [...] (שם, עמ' 369).

כלומר, בניגוד לחזון האוטופי שביטאו אנשי הציונות הדתית הגאולתית — חזון ופרוגרמה של אלו היודעים בוודאות כי בידם הפתרון לגאולת האדם, העם והעולם — מציעה העמדה הבלתי-אשלייתית גישה שונה לחלוטין. הנחת המוצא של גישה זו מכירה בכך שאין בידינו נוסחת-פלא אשר תוכל לפתור באופן סופי את הבעיות המוסריות, החברתיות, הפוליטיות וכיו"ב המתעוררות לפרקים בחיי אנוש. כל פתרון מוליד בעיות חדשות. לפיכך יש להכיר במציאותם של פתרונות חלקיים, המשתנים ממקום למקום ומזמן לזמן. גולדמן מדגיש כי אין דרך בה יוכל האדם לחלץ עצמו מן המציאות האנושית הבלתי-שלמה. הכרעות אנושיות הן לעולם גם תוצר של העולם התרבותי שבו אנו גדלים,

הקיצוניים (והולגריים) של הזרם הפוסט-מודרני (הצרפתי, בעיקרו). גולדמן מסתייג מהעמדה הליאוטרית הקיצונית, אשר אינה מכירה בהשפעות הדדיות בין קבוצות ותרכיבות ומעמידה קשרים אלו על ניצול וכפייה בלבד. כדבריו: 'יווחת בין הוגים פוסט-מודרניים "רשמיים" תפיסה של מערכות תרבותיות כמערכות סגורות. [...] כתפיסה כזאת אי אפשר להבין כיצד צומחות תביעות לרפורמות רדיקליות. לעולם אין תרבות מקשה אחת. אישים שונים וחוגים חברתיים שונים יונקים מתרכיבות מצרניות במקום ובזמן. רב-תרבותיות מאפיינת גם חברות מעורבות זו בזו וחיות ביחד, לא רק חברות החיות בשכנות' (מכתב אישי מ-20 ביוני 1998). גולדמן גם אינו מקבל את הכיוון האנטי-רציונלי הרדיקלי המאפיין רבים בהגות הפוסט-מודרנית, וכך הוא מנסח את הסתייגותו: 'התפתחויות שונות, גם בחחום המדע, שינו את תפיסת הרציונליות שלנו. מכאן עדיין אין הצדקה לאנטי-רציונליות של הרכבה הוגים פוסט-מודרניים' (שם). כדברי שגיא: 'גולדמן דוחה רק סוג אחד של רציונליות, שאותה הוא מכנה "רציונליזם אונטולוגי". היינו, רציונליזם המתחייב לטענות על הישות או על האל. ראה אבי שגיא, 'מחויבות דתית בעולם מחולן' — פרקי מבוא להגותו של אליעזר גולדמן', דעת, 36 (חורף תשנ"ו), עמ' 71, הערה 6 (להלן, שגיא תשנ"ו). עם זאת, למרות הסתייגויות אלו, אני עדיין מחזיקה בעמדה הטוענת כי הבנת ביקורתו של גולדמן (וכן ביקורתו של ליבוויץ) על הציונות הדתית הגאולתית — תחרוב וחחואר במשמעויות נוספות אם נבדוק אותה על רקע הביקורת הפוסט-מודרנית. להערכתו, מיקומה של הגות זו על הרצף של הזרמים הפוסט-מודרניים, עשוי להוביל אותנו לתובנות מעמיקות יותר ביחס לפער שבין שתי התפיסות הציוניות-דתיות: התפיסה הציונית-דתית הגאולתית אל מול הביקורת הציונית-דתית מביח-מדרשם של ליבוויץ וגולדמן. מחקרים, עמ' 361-371.

של חינוך ושל הקשרי זמן ומקום. אי-אפשר להתנער מן הקונטינגנטיות של הקיום לעבר פתרונות 'אובייקטיביים', 'אמיתיים' ומושלמים.

העמדה הבלתי-אשלייתית מבחינה בשונות העקרונית ובפער האינסופי שבין חוכמת האל לבין חוכמת האדם, פער שאינו ניתן לגישור. לפיכך עמדה זו שוללת כל תפיסה בדבר רציונליזם אונטולוגי, קרי: הנחת תכונה אלוהית קוסמית המשתקפת במבנה העולם ופעולתו.⁵⁴ תפיסה זו של 'התכונה כיסוד אונטולוגי אשר התכונה האנושית משתפת בה, נתונה מזמן לערער, קובע גולדמן ומוסיף:

מה שנקרא המבנה הרציונלי של העולם אינו אלא המבנה של מכשירי החשיבה שלנו, של השפה ושל התודעה, וכן של מכשירי הניסוי שלנו (שם, עמ' 363).

תורות ההכרה המודרניות, ובוודאי אלו המכונות פוסט-מודרניות, ממאנות לקבל כל תפיסת הכרה המניחה הנחות מטפיזיות ושואפת להכרת מה ש'מעבר' לנחונים האמפיריים. לכן אין בידינו הכלים לדבר על כוונת האל, על רצונו, או על הנהגתו את ההיסטוריה האנושית. גולדמן אף ממשיך וטוען כי איש הדת הבלתי-אשלייתית ממעט בערכם של משפטים תיאולוגיים עיוניים. אמנם מציאות האל היא תוכן תודעת-דתי הקובע את אורחות חייו של המאמין, אך עם זאת יתקשה המאמין הבלתי-אשלייתי להצטרף לדיונים עיוניים בעלי אופי תיאולוגי.⁵⁵

לדירו, אפילו המשפטים על מציאות ה' יהיו חסרי משמעות עיונית משום שהם מתייחסים אל מה שמעבר לניסיון האנושי. [...] מי שעל מציאותו אפשר לדבר באופן עיוני אינו אלא מצוי בין יתר המצויים, אובייקט בין יתר האובייקטים של הכרתנו (שם, עמ' 366. ההדגשה במקור).

אמונה בלתי-אשלייתית היא אפוא אמונה במובן של 'ביטחון בה', ללא טיפוח האשליה כי ניתן לדעת ולהכיר את האל על-ידי התגלותו בתורתו, בהיסטוריה האנושית או בעולם הטבע.⁵⁶ אי-הוודאות היא אפיון בסיסי של ההוויה האנושית, והדבר בא לידי ביטוי בכל תחומי חייו של האדם. בהכרעותיו האישיות, הפוליטיות, המדיניות, ואף ביחס להכרעותיו הדתיות, או ביחס לפסיקת הלכה.⁵⁷

אי-הוודאות שייכת לתנאי היסוד של המצב האנושי. היא מלווה אותנו בכל אשר נפנה — בהכרה העיונית, בבחירה מוסרית — בהנחות היסוד ובפרטי הדברים. האמונה אינה משנה מצב זה.

54 כמו תפיסת ההכרה שהיתה מקובלת, למשל, על הרמב"ם. ראה גולדמן, מחקרים, עמ' 363.

55 ראה מאמרו של גולדמן 'היגדים מדעיים והיגדים דתיים: מספר הבדלים יסודיים באופיים', מחקרים, עמ' 340-345.

56 ראה בהרחבה, להלן, סעיף ד.

57 ראה מחקרים, עמ' 365-371, בעיקר עמ' 369-371.

הארם המאמין נוקט אמנם עמדה ברורה לגבי האפשרויות השונות. הוא קושר את חייו, את יחסו לעולם ולממשות, את קנה המידה שלו לחשיבות ול'הצלחה' בעמדתו הדתית. אבל נקיטת עמדה מוחלטת דבר אין לה עם ודאות. [...] זיהוי אמונה וכיטחון עם ודאות מביא מאמינים לתפיסה מסולפת של העמדה הדתית (שם, עמ' 370). ההדגשה שלי — ג"ז).

התפיסה הדתית שמציע גולדמן שוללת כל פריטנוזיה להגיע דרך התרבות האנושית אל מה שמעבר לה' (שם, עמ' 369).⁵⁸ לשיטתו, האשליה המסוכנת ביותר באה לידי ביטוי על-ידי אלו החושבים כי יש בידיהם תשובה חד-משמעית לכול, וכי רק העדר האמונה הוא המקור לכל מבוכה' (שם).

ב. הרס המטא-נרטיב: פועל יוצא מן הנאמר לעיל, הוא שלילת תוקפו של הסבר-על, כלשהו, לכל הריבוי והגיוון המאפיינים את המציאות שאנו מכירים. ההכרה בגבולות התבונה האנושית — מובילה לניפוץ אשליית המטא-נרטיב, בלשונו של ליאוטור. ההכרה בקונטינגנטיות של הכרעותינו מובילה לענווה ולזיחור על השאיפה לספר את סיפור-העל של האנושות כולה — של ההיסטוריה העולמית האוניברסלית. במלים אחרות: ההכרה במקומו המרכזי של משחק-השפה כמרכיב משמעותי בכינון השקפותינו והכרעותינו מחייבת נסיגה מהשאיפה המגלומנית של האדם לדעת את 'האמת' בה"א הידיעה, את 'המהלך האמיתי', 'ההכרח ההיסטורי' וכד'. מכאן, שגם אי-אפשר לדבר בוודאות על תהליך היסטורי בעל מגמות של קדמה והתפתחות וכל ניסיון להצביע על המהלך ההיסטורי הגלובלי — אינו אלא אשליה הנובעת מהצורך שלנו למצוא 'שמיכה מטפיוזית' מול אימת הבלתי-מובן.

כאמור אי-הוודאות המלווה תמיד את ההכרעות האנושיות אינה פוסחת על ההלכה הנחונה בידי אדם. ההנחה כי ההלכה טומנת בחובה את מכלול התשובות לכל השאלות שצצו בעבר, שצצות בהווה ויצוצו בעתיד והיא מעין ספר התשובות הגדול לכל בעיותינו — בטעות יסודה. גם הפוסקים לא נמלטים מההשפעות התרבותיות וההיסטוריות של זמנם ומקומם. היסוד הקונטינגנטי הקיים בכל הכרעת אנוש, מצוי גם בפסיקה הלכתית:

מאותו רגע שהתורה על שני חלקיה, הכתובה והמסורה, ניתנה לנו נמצאנו — לגבי הפעלתה במציאות ולגבי ההכרעה על פיה — במצב הדומה לזה של אלה המתנהגים על פי מערכת משפטית רגילה. [...] 'הלכה למעשה' היא התנהגות לפי עקרונות הכוללים גם שיקולים אנושיים על כל הטעויות העוללות לחול בשיקולים כאלה. יוצא אפוא כי ההלכה אשר תקפה אוטונומי בהחלט לגבי התרבות, אינה נמלטת בגילוייה הקונקרטיים כהלכה למעשה מן התכונות של יצירה תרבותית (גולדמן שם, עמ' 370).

זאת ועוד: לא זו בלבד שמחשבה זו, שלכל בעיה בחיי אנוש מצויה תשובה הלכתית — היא אשליה, אלא זוהי גם שגיאה עובדתית מבחינת חקר ההלכה, כדברי גולדמן:

58 ראה ישעיהו ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, תל-אביב תשל"ט, עמ' 24 (להלן, יהדות).

האידאולוגיה המודרנית אשר לפיה יש לכל שאלה אנושית תשובה הלכתית מן המוכן היתה מדהימה את הראשונים. על פי אידאולוגיה זו היה מקום לפסול דברים רבים בנוהג הציבור היהודי בימי הביניים (שם).

ההתפכחות מאשליית המטא-נרטיבים לא פוסחת על שום תחום, וההכרה במגבלות ראייתנו ההיסטורית — משמשת גם כהסבר לטעותו של הרב קוק בהערכת הנתונים ההיסטוריים ומגמת התפתחותם. גולדמן רואה בחומרה את ניסיונם של תלמידי הרב קוק 'להלביש בכל מחיר איצטלה של "גאולה" על השגת ריבונותנו הלאומית או על הרחבת גבולות המדינה' (שם, עמ' 243), והוא יוצא נגד החלת המטא-נרטיב של הגאולה⁵⁹ על המציאות המתהווה לעינינו. גולדמן מתייחס במלוא ההערכה למפעלו ההגותי של הרב קוק ורואה בתפיסת הרב קוק את אחד ההישגים הגדולים של מחשבה דתית יוצרת ביהדות' (שם).⁶⁰ אלא שהערכה זו אינה פוטר את גולדמן מלבקר את תלמידי הרב קוק הממשיכים להחיל את תורת הגאולה של רבם על המציאות שהשתנתה בינתיים לבלי הפר. לרב קוק, שחי בראשית המאה העשרים, היו סיבות טובות להאמין, כמו רבים בין בני תקופתו, שאנו עומדים בפני עידן חדש, עידן של גאולה קוסמית ולאומית. התרחשויות היסטוריות שונות, האווירה האופטימית של המהפכות החברתיות בעולם המערבי, ובתוך כל אלו: המהפכה הציונית, הצהרת בלפור ומסירותם של החלוצים (אף אם ברובם היו חילוניים) להפרחת השממה ולתיקון חיים מוסריים — כל אלו היוו בסיס מתאים לפיתוח תורת הגאולה של הרב קוק. על-כן ביקורתו של גולדמן מופנית דווקא אל הדור השני והשלישי של תלמידי הרב קוק שהמשיכו להחזיק בתיאולוגיית הגאולה כתורה נצחית גם כשהמציאות טפחה על פניהם וחייבה התייחסות מסוג אחר. במאמר 'מדינת ישראל במבחן היהדות לפי ישעיהו ליבוביץ', מנסח גולדמן את ביקורתו בבחירות ובחדות ובשל חשיבותם של הדברים מצאתי לנכון לצטטם כמעט במלואם:

אם היתה טעות באבחנה [של הרב קוק] של התקופה ובתחזית התפתחותה — היתה זו טעות שנבעה ממגבלותיו של כל אדם בראיית הנולד. צפיות שלא התאמתו היו כאן. ראייה מסולפת של המונח לנגד העיניים, או שעבוד המציאות לנוסחאות כוזבות — בוודאי שלא היו. אבל לא יכול להיות ספק, כי השתלשלות העניינים הפריכה לחלוטין את ציפיותיו של הרב קוק: קמו משטרי עריצות שלא היו דוגמתם בעבר; נעשה הניסיון החמור ביותר בתולדותינו להשמיד את עם ישראל; המהפכות אשר אמורות היו להשתייך את החברה על יסודות הצדק — נסתאבו; לא הקיץ הקץ על מלחמות וכלי הנשק המצויים מאיימים על קיום האנושות; [...] מכל התקוות התגשמה רק תקומתה

59 גולדמן מבהיר (שם, עמ' 243) כי ביקורתו אינה מופנית כנגד השימוש במונח 'גאולה' במשמעו המדיני (שחרור משעבוד מלכויות), אלא ביקורתו מופנית כנגד החלת המונח 'גאולה' במשמעו הדתי-משיחי ('כתהליך חד-פעמי אשר בו נגלית ההכונה האלוהית של ההיסטוריה') על המציאות האנושית.

60 יעידו על כך העמודים הרבים בקובץ הנוכח, המוקדשים לניתוח מפעלו ההגותי הגדול של הרב קוק. ראה עמ' 150-157, 159-224.

של מדינת ישראל. פרדוקס הוא שתקומה זו אירעה בנסיבות שלא היו כמותן להסתר פנים.

אבל האפיגונים של הרב קוק, המנותקים ממציאות זמנם ומחוויות בני תקופתם — שלא כרבים שחי את תקופתו בצורה אינטנסיבית ביותר — מנסים להלביש איצטלה של גאולה את הממלכתיות הישראלית ההולכת ומתרוקנת מכל תוכן זולת הממלכתיות עצמה. בפרספקטיבה של גאולה אפשר, כמובן, להתנער מכל אחריות פוליטית ריאלית, ולהטיף למדיניות שהיא בלתי אפשרית [...] זוהי הסכנה הפוליטית העצומה, הנשקפת מהנסיגה ליישם תורת גאולה מיסטית למדיניות המעשית (שם, עמ' 243–244).

דברים אלו מדגימים היטב את הביקורת שמותח גולדמן (בעקבות ליבוביץ⁶¹) על כל נרטיב אנושי ההופך ברבות הימים למטא-נרטיב בעל תוקף נצחי ואוניברסלי. לשיטתו, הנרטיב שאנו מספקים כהסבר למציאות כל שהיא, במקום ובזמן נתון, יכול להשתנות לא רק בשל השפעות תרבותיות חדשות, אלא אף בשל נקודת הזמן המשתנה, שממנה אנו צופים על האירועים.⁶²

ג. פלורליזם: דחיית היסוד המטפיזי בדת, תוך הדגשת העובדה כי אין אנו יכולים להשתחרר מהנתונים ההיסטוריים, התרבותיים והמסורתיים המעצבים את עולמנו, לא זו בלבד שמוכילה לענווה ביחס לכל קביעה וקביעה שלנו, אלא שהיא גם פותחת פתח להכיר בלגיטימיות של הכרעות אחרות ושל עולמות תרבותיים שונים משלנו: עולמם הדתי של ליבוביץ וגולדמן הוא עולם שאינו מתחייב לאמיתות אונטולוגיות ומטפיזיות. זהו עולם בעל משמעות עמוקה בעבור המאמין בו בלבד. לשיטתם, השפה הדתית⁶³ משקפת עולם ערכים ומשמעויות בעבור מי שזו היא שפתו, ואין היא בשום פנים בעלת תוקף חוץ-דתי.⁶⁴ הבנה זו של הדת היהודית מאפשרת פיתוח גישה פלורליסטית, כדברי שגיא כמאמרו על ליבוביץ:

במסגרת דת 'מטאפיזית', הטוענת טענות על העולם ועל האל, אין מקום לתפיסת עולם פלורליסטית, היינו: לתפיסת עולם המכירה בערכה הפנימי של השקפת עולם חלופית. שכן, אם טענותיה של הדת ה'מטאפיזית' נכונות, השקפות העולם האחרות שקריות. ואולם אם הדת היהודית היא מערכת ערכית, שמשמעותה היא פנימית, אין זה מן הנמנע שבצידה יתקיימו השקפות עולם אחרות, שאף משמעותן היא פנימית.⁶⁵

61 ראה, למשל, ליבוביץ, יהדות, עמ' 166–170.

62 ראה גולדמן המצטט את דברי הפילוסוף האמריקאי ג'ה מיד ומסביר: 'האירוע באשר הוא אירוע נתון אחת ולתמיד. אבל מה היה אותו אירוע נתון? החשובה לשאלה זו אינה ניתנת אחת לתמיד. היא משתנה עם הזמן. מכאן נובע שגם משמעות אירועים בעבר לא הוקבעה סופית' (מחקרים, עמ' 12).

63 כמובן הוויטגנשטיינאני הרחב של המלה היינו, אוצר מלים, תרבות ואורח חיים, ראה הערה 15 לעיל.

64 ראה מאמרו של גולדמן הנזכר לעיל, בהערה 55.

65 ראה אבי שגיא, 'דת ללא מטאפיזיקה! ? בין ליבוביץ לוויטגנשטיין', מחשבות, 67 (ניסן תשנ"ה), עמ' 16 (להלן, שגיא תשנ"ה).

כידוע, ליבוביץ לא עמד על האפשרויות הגלומות בהגותו,⁶⁶ אולם גולדמן מודע להשלכות מרחיקות הלכת של תפיסת הדת שלו והוא מציג עמדה פלורליסטית מקפת.⁶⁷ מודעות זו של הכותב להשלכותיה של הגותו, למיקומה ביחס להגויות אחרות וכדומה גם היא פן אופייני להגות הפוסט-מודרנית.⁶⁸

התפיסה הפלורליסטית, המכירה גם באפשרויות אחרות להבנת המציאות — מעמידה את ההכרעה האישית במרכז העולם הדתי. כי הלוא רק ההנחה כי ניתן היה לבחור באלטרנטיבה אחרת הופכת את אלמנט הבחירה למשמעותי. גולדמן, כליבוביץ, מדגיש כי ההכרעה להאמין באל ולעבודו, אינה בשום פנים ואופן נגזרת משיקולים עיוניים, מהתכונות במציאות או מן המסורת של ההתגלות.⁶⁹ הכרעה זו אינה פרי תהליך הכרתי, אלא תולדת 'הרגשה', 'חוויה', 'תחושה' שאין די בעולם אפשרי זה:

הרגשתי, כי מדובר בחוויה, לא בהכרה. לו היתה האלוהות אובייקט של הכרה, הרי היתה אף היא חלק מהמציאות האנושית (מחקרים, עמ' 260).

ההכרעה הדתית אינה מסקנה מהתכונות בעולם או מהתכונות עיוניות.⁷⁰ אמנם בפועל הקקשר התרבותי, שבו מתחנך האדם, משפיע על הכרעתו ואין להתעלם מכך, אך באופן עקרוני הכרעה זו מבטאת בחירה חופשית.⁷¹

עומדים אנו בפני הבחירה: להאמין או שלא להאמין. [...] האמונה אינה מסקנה, כי אם עניין להכרעה שבבחירה (שם, עמ' 258).⁷²

גולדמן מדגיש: הבחירה להאמין אינה סבירה יותר מההכרעה שלא להאמין. 'יכול' אדם להתייחס למציאות כסופית ובלתי-מוחנית ו'יכול' אדם שלא להסתפק במציאות קונטינגנטית זו ולבחור להתייחס ל'מציאות' שהיא בלתי-טבעית, שהיא שונה מכל מציאות שהוא מכיר.⁷³

לאור האמור לעיל, יובן מדוע נזהר גולדמן משיפוטיות לגבי תפיסת-העולם החילונית. באחד ממאמריו שהתפרסמו לאחרונה אומר גולדמן: 'תפיסת עולם חילונית היא טבעית

66 ראה שגיא, שם, עמ' 16–17, וכן מאמרו ליבוביץ: האיש נגד הגותו — הגות פילוסופית ואפשרויותיה, דעת, 38 (חורף תשנ"ז), עמ' 133–143 (להלן, שגיא תשנ"ז).

67 במקום אחר עמדתי בהרחבה על מרכזיותו של רעיון הפלורליזם בהגותו של גולדמן ועל-כן אסתפק כאן במספר הערות מצומצמות. ראה גילי זיוון, 'הגות דתית פלורליסטית — עיון בהגותו של אליעזר גולדמן', דעת, 41 (קיץ תשנ"ח), עמ' 75–99 (להלן, זיוון תשנ"ח).

68 ראה למשל באומן 1992, עמ' 162.

69 ראה מחקרים, עמ' 256–258.

70 ראה שגיא תשנ"ז, עמ' 136–143, וכן זיוון תשנ"ח, עמ' 88–91.

71 מה שהופך הכרעה אישית זו ליבסיס של חיים דתיים של חברה' היא המצווה, המבטאת את הקול ההטרונומי המצווה, ולא את קול מצפוננו האנושי. ראה גם אבי שגיא, 'שפה דתית בעולם מודרני, ראיון עם אליעזר גולדמן', גליון, אב תשנ"ה, עמ' 17.

72 השווה לישיעהו ליבוביץ, אמונה הסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 60–64 (להלן, ליבוביץ, אמונה).

73 ראה מחקרים, עמ' 260.

למדי במציאות של זמננו. אין היא פרי השקפה מעוותת.⁷⁴ דברים אלו, כמו דבריו במאמר 'מושג האמונה של ישעיהו ליבוביץ',⁷⁵ מהווים דוגמא להכרה ב'אחר' כלגיטימי. מאחר שמשמעותה של כל עמדה ועמדה — הוא פנימי, מתאפשר שיח בין העמדות השונות, ללא האיום של עמדה אחת המציבה עצמה כ'אמת סופית' ומבקשת להשתלט על עמדות אחרות. הלגיטימיות של העמדות השונות — אינה נובעת מ'מטא-נרטיב' דתי (כמו, משל, התפיסה המקובלת בציונות הדתית הרואה בחילוני 'תינוק שנשבה' ואינה מכירה בעצמאותה וזכותה של העמדה החילונית כשלעצמה), אלא כדברי ליאור, הלגיטימיות של כל 'נרטיב' ו'נרטיב' מצויה בו עצמו.

ד. שלילת משמעות מטפיזית-דתית מן ההיסטוריה ושלילת ה'הכרח' ההיסטורי: נושא זה הינו אולי הנושא המשמעותי ביותר להבנת הפער בין שתי התפיסות הציוניות-דתיות שבהן אנו עוסקים במסגרת הדיון הנוכחי. לפיכך הרשיתי לעצמי להרחיב מעט את הרקע לעמדותיו של גולדמן, ולעסוק תחילה בעמדתו של ליבוביץ המהווה מצע חשוב להבנת שיטתו של גולדמן.

כידוע, ביטא ליבוביץ התנגדות חריפה לכל היגד על האל, תוך הרגשת הטרנסצנדנטיות האלוהית מחד, והדגשת מגבלות ההכרה האנושית — מאידך.⁷⁶ אלא שכאמור, הוא לא הסתפק בשלילת היגדים שנושאים הוא האל, ומתוך אותם מניעים עצמם הוא שלל אף היגדים המייחסים משמעות דתית לאירועים המתרחשים בעולמנו.

המציאות הטבעית כולה היא אי-רלוואנטית מבחינה דתית — 'עולם כמנהגו נוהג': גלגולי החומר והאנרגיה בטבע מתרחשים לפי חוקיות אימננטית, שהיא אינדרפרנטית מבחינה ערכית. אלהים אינו מתגלה במציאות הטבעית, וראיית 'אצבע אלוהים' בדבר מן הדברים המתרחשים בטבע — ריח של פאנטאיזם או פוליתאיזם (מפורש או מוסווה) נודף הימנה (יהדות, עמ' 358).⁷⁷

מושגים כמו 'יד אלוהים', 'השגחה אלוהית' ו'אתחלתא דגאולה' — הינם חסרי משמעות בעבור ליבוביץ והוא רואה בהם טעות בהבנת המושגים הדתיים, וחוצפה כלפי שמיא. בניסוחו —

יש יהודים מאמינים שטוענים שיש לראות התגלות אלוהית ('אצבע אלהים') במאורעות היסטוריים מסויימים ולשוות להם משמעות דתית, גם כשהללו אירעו ללא קשר לעמדה הדתית של הפעילים או הסבילים במאורעות אלה — כגון במפנה פתאומי לא צפוי בגורלה של האומה, בתשועת ישראל ממצוקה שנראתה לאחר יאוש וכד'. על כך

74 א' גולדמן, 'הציונות הדתית ומחויבותה לכלל ישראל' — בחינה מחודשת, גליון, שבט חשנ"ז, עמ' 45.

75 מחקרים, עמ' 256-261.

76 על-פי ליבוביץ, ייחוס תכונה או פונקציה כל-שהיא לאל — היא 'כגדר הגשמה: אין בעולם תודעתנו האנושית תכונות ופונקציות שאינן נגזרות מן המציאות הטבעית המוכרת לאדם. לפיכך כל המייחס אחת מהן לה' — שוקע באמונה אלילית: הוא עובד אלוהים בצלם אדם' (ישעיהו ליבוביץ, שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם, ירושלים ותל-אביב תשל"ט, עמ' 128-129).

77 ראה גם יהדות, עמ' 91.

ייאמר למאמין: היש במציאות מאורע שאיננו בחזקת 'אצבע אלהים'? [...] כל עיקרה של האמונה הדתית אינו אלא שהאדם מקבל עליו לעבוד את ה' בעולם כמות-שהוא, הנהג כמנהג שטבע בו בוראו (אמונה, עמ' 143. ההדגשה במקור).

אם כך, העיקרון של 'עולם כמנהגו נוהג' — אינו רק עיקרון העומד בתשתית מדעי הטבע, בעבור ליבוביץ זהו בראש וראשונה עיקרון דתי. גולדמן מעיד על ליבוביץ שניסח הכרה זו 'פעם על-פה בצורה חריפה: ליראת שמים אמיתית אפשר להגיע רק מתוך הכרה, כי עולם כמנהגו נוהג' (מחקרים, עמ' 249).⁷⁸ ההכרעה לעבוד את האל בעולם הנהג כמנהגו — משקפת את הבחירה להאמין באל ואינה מסקנה של מחקריו בתחום הטבע או ההיסטוריה.⁷⁹ הניסיון להקיש מן הטבע על בוראו, או מן ההיסטוריה על 'המושך בחוטים' — מבטל את ההבחנה העקרונית בין המציאות אותה אנו מכירים לבין האל הטרנסצנדנטי שאינו נתון של כלי ההכרה שלנו. מי שעושה כך פועל באופן אנטי-דתי, משום שהוא 'עושה את העולם כמות-שהוא לאלוהים' (אמונה, עמ' 142). כמו כן מוסיף, אמונה התלויה 'במה שנתפס כהתגלותו [של אלוהים] בטבע או בהיסטוריה עושה אותה לאהבה-תלויה-כדבר, וסופה להתערער' (שם, עמ' 39).

מהלך זה של שלילת כל יסוד מטפיזי אימננטי בהיסטוריה האנושית, בא לידי ביטוי אף ביחסו של ליבוביץ לציונות ולמעמדה של מדינת ישראל.⁸⁰ על-פי תפיסתו של ליבוביץ, אין מקום לתפיסת אל הפועל בהיסטוריה ולכן לא ייתכן כל קשר בין דת לציונות. גם כאן יש לאמץ את מושג האל הטרנסצנדנטי.

אין לנו קומוניקציה עם מה שמאחורי הפרגוד, ולא קבלנו משם אינפורמציה שווהי 'ראשית צמיחת גאולתנו'. לפיכך אנו מוכרחים, ואף מחוייבים, להכריע על דעת עצמנו בבעיות הדתיות החדשות, שאנחנו עוררנון (יהדות, עמ' 358).

'מאורע דתי' הוא אפוא רק זה 'הנעשה לשם שמים':

אין מאורע בהיסטוריה מקבל משמעות דתית אלא אם הוא מבטא תודעה דתית, ז.א.: אם הוא תוצאה של התודעה הדתית — דעת ה' ועבודת ה' — של הנוטלים חלק במאורע זה. אף בתולדות ישראל אין ממד אמוני-דתי לכל מאורע — ויהא אפילו בעל משמעות לאומית-היסטורית עמוקה ביותר — אלא באשר הוא מעשה שעשו יהודים למען התורה וקיומה (יהדות, עמ' 92).

78 על הדמיון וההבדל בין תפיסתו של ליבוביץ לזו של הרמב"ם בנוגע למשמעותו של משפט זה — ראה גולדמן, מחקרים, עמ' 249-252.

79 ראה ליבוביץ, אמונה, עמ' 63.

80 וכבר עמדו על כך רבים, ראה למשל: משה הלינגר, 'ישעיהו ליבוביץ כהוגה דתי מדיני', בתוך: ישעיהו ליבוביץ — עולמו והגותו, בעריכת אבי שגיא, ירושלים 1995, עמ' 191-192; דב שוורץ, 'הגותו של ליבוביץ לנוכח התיאולוגיה הציונית-דתית', שם, עמ' 209-218. על המפנה בהגותו הציונית של ליבוביץ ונטישת התפיסה הציונית-דתית המקובלת, ראה אליעזר גולדמן, 'הציונות כאתגר בהגותו של ישעיהו ליבוביץ', שם, עמ' 172-186; ובמיוחד אליעזר גולדמן, 'מדינת ישראל במבחן היהדות לפי ישעיהו ליבוביץ', מחקרים, עמ' 241-255.

ליבוביץ מבצע אפוא היסט מן העובדות הדתיות' אל תודעה דתית, ברוח הפוזיטיביזם הלוגי.⁸¹ המשמעות הדתית אינה נתונה באירועים עצמם, אלא היא תוצר של כוונת מחוללי האירוע,⁸² הצופים בו, או החורים אותו. לשיטתו, האירועים אינם נושאים בתוכם משמעות דתית, כגון 'השגחת האל על עמו', 'שכר לחסידי' או 'עונש על עזיבת מצוותיו', רק מעשי בני"א הנעשים 'לשם שמים' — הם בעלי משמעות דתית. תפיסה זו מרוקנת את העולם ממשמעות מטפיזית ומובילה, בין השאר, לשלילת כל משמעות דתית ממדינת ישראל, באשר רובם המכריע של מי שפעלו להקמתה ולביסוסה — לא עשו זאת ממניעים דתיים.⁸³ בהסיטו את הדיון מן העובדה אל תודעת המאמין, פתח ליבוביץ דרך לכינונה של שפה דתית בעלת משמעות ותוקף בעולם פוסט-מודרני, המבקש לצמצם את השימוש בהיגדים מטפיזיים. התודעה של המאמין באה לידי ביטוי, במונחי ויטגנשטיין, ב'משחק השפה', אותו הוא מאמץ, ואשר דרכו הוא מפרש את העולם ומקנה למתרחש בו משמעות.

לאור כל האמור לעיל, מובן מדוע רואה ליבוביץ בהגות הציונית הדתית, הנשענת על היגדים תיאולוגיים, תפיסה דתית מוטעית. לשיטתו, המדינה, המממשת את השאיפה הציונית, אינה אלא כלי למימוש מטרות ציוניות-פוליטיות בלבד, ואין לה שום ערך דתי עצמאי. ליבוביץ קובע בפסקנות — 'אני פוסל את הנסיונות לשוות לציונות ולמדינת ישראל הילה דתית' (אמונה, עמ' 128). נאמן לתפיסתו כי המציאות הטבעית כשלעצמה מרוקנת מכל 'מסר' דתי או אחר, שולל ליבוביץ כל 'קדושה' המיוחסת למדינת ישראל, ואף יותר מכך — הוא רואה בהפיכת המדינה לערך גישה פשיסטית מסוכנת.⁸⁴ גולדמן מצטרף לרוב עמדותיו של ליבוביץ ושולל כמוהו כל משמעות דתית אימננטית מן ההיסטוריה והטבע. התנגדותו לתפיסת האל הנוכח בהיסטוריה באה לידי ביטוי במאמרו 'על ההשגחה'.⁸⁵ הוא מעלה מספר טענות כנגד התפיסה הרווחת של השגחה על-ידי התערבות האל בהיסטוריה:

א. תפיסת השגחה כזו מניחה פעילות אלוהית בזמן נתון בהיסטוריה, ועל כן היא סותרת את תפיסת האל כמי שמושגי הזמן והחלל אינם ניתנים להחלה עליו.

תפיסת ההשגחה הנדונה מייחסת לקב"ה פעולה בזמן. לפיה, למשל, בזמן נתון, בתאריך נתון, העלה הקב"ה את מלך אשור על ישראל, ובזמן נתון אחר כיוון את כל הגורמים לתקומת מדינת ישראל (מחקרים, עמ' 351).

הבנת מושג ההשגחה כנוכחות ידו הגדולה של האל באירוע ספציפי, או כהתערבות בכיוון מהלכה של ההיסטוריה האנושית — סותרת את תפיסת האל כמי שהקטגוריה של זמן איננה חלה עליו. כדברי גולדמן:

81 ראה שגיאת תשנ"ה, עמ' 8-9.

82 למרכזיות הכוונה במשנתו של ליבוביץ, ועל ההשפעה הקאנטיאנית בנושא זה — ראה גולדמן, מחקרים, עמ' 251-252, 254.

83 ראה, למשל, ליבוביץ, אמונה, עמ' 61-64, עמ' 135-139, 143-145, 201.

84 ראה מאמרו 'לאחר קיביה' — יהדות, עמ' 227-234.

85 מחקרים, עמ' 346-357. וכן ראה גם שגיאת תשנ"ו, עמ' 80-84 ואחיטוב כאן.

במשפט: 'הקב"ה פועל בזמן' יש סתירה הגיונית ולא רק פרדוקס תיאולוגי. [...] משפט זה המייחס זמניות לבורא סותר סתירה הגיונית את הטענה, כי אין הקטגוריה של הזמן חלה על הבורא. [...] זו [תפיסת אל פועל בזמן] סותרת כל תפיסת אלוהות טרנסצנדנטית שאין הקטגוריה של זמן חלה עליה (שם, עמ' 353).

ב. בנוסף לביקורת זו חוזר גולדמן על טענת ליבוביץ, ומדגיש כי בתפיסת ההשגחה המקובלת קיים ניסיון לטשטש את הגבול בין האל הטרנסצנדנטי לאדם, שטטוש שפירושו — חוצפה כלפי שמיא. בניסוחו: 'אין אנו נביאים ואין באפשרותנו לדעת את כוונת האל' (שם). לפיכך, דוחה גולדמן כל אמונה במשמעות סופית של אירועים היסטוריים. במבוא לספרו הוא אומר:

מסתייג אני מכל ניסיון ליחס משמעות סופית לאירוע הסטורי כלשהו, או לזהות אותו עם חזון נבואי מסוים. מאופיו הפתוח של העתיד נובע, כי גם משמעם של אירועי ההווה לא הוקבע. [...] מה מבין האפשרויות השונות שנפתחו ימומש בסופו של דבר, עשוי להיות תלוי בנו, במעשינו, במחזלינו ובהכרעותינו (מחקרים, עמ' 11).

המהלך ההיסטורי אינו ברור ואינו ניתן לפענוח חד-פעמי. ההיסטוריה האנושית מגלמת כוחות רבים, לעתים מנוגדים, ואיננו יודעים מה ילד יום. הפרשנות האנושית (המשחנה חליפות) — היא זו המקנה להיסטוריה משמעות ואין ההיסטוריה נושאת בתוכה משמעות נסתרת שתפקידנו לחושפה. פרשנותנו לאירועים ההיסטוריים מושפעת מגורמים שונים: חינוך, היסטוריה ומסורת תרבותית ודתית. לעתים, כאמור, אפילו אותו אירוע מתפרש על-ידי אותו אדם בתקופות שונות — בדרכים שונות העשויות להיות אפילו מנוגדות זו לזו.⁸⁶

ג. גולדמן מוסיף וטוען כי 'האמונה הכללית כי הכול מתרחש בהשגחת האל אינה מסבירה ולא כלום' (שם). אם הכול הוא פעולת האל המשגית, הרי שאי-אפשר להשתמש במושג ההשגחה כהסבר. בניסוחו הבהיר של גולדמן: 'גורם המסביר כל ארוע אפשרי איננו מסביר דבר' (שם).

לאור דברים אלו יובן, מדוע שולל גולדמן את תפיסת הגאולה המשיחית.⁸⁷ האירוע הלוואי אינו נושא בתוכו משמעות כל שהיא, לעולם לא הוקבע פשרו ואין לנו ודאות לאן יובילנו. לכן מי שטוען, כי אנו בתוך תהליך של גאולה, טוען טענה אפשרית, אומר גולדמן, 'אבל אין לה כל סימוכין' (שם, עמ' 13). גולדמן מתנגד לכל גישה המבקשת לעצב את עולמנו הפוליטי, הדתי והחברתי לאור תפיסת גאולה מטפיזית. מודעות למגבלות ההכרה האנושית,

86 ראה הערה 62 לעיל. על תוכנה זו עומד אליעזר גולדמן במקומות נוספים בספרו, ראה עמ' 313-314. כמו כן ראה יהדות, עמ' 91-92; 378-382; 'ערכים הם דברים שאינם מעוגנים במציאות, אלא מה שהאדם שואף להטיל על המציאות' (שם, עמ' 382). וראה דבריו (הזוהים, כמעט) של ורטי 1989, עמ' 5-12.

87 ושוב יש להדגיש כי גולדמן שולל את המונח גאולה דווקא במובן של 'אירוע או תהליך חד-פעמי האמור לשנות את המציאות היהודית ואף את המציאות האנושית שינוי רדיקלי', מחקרים, עמ' 243.

אמורה, לשיטתו, למנוע את האדם מלשרטט את מהלכיה העתידניים של ההיסטוריה האנושית ולפעול לאורם, כי 'מי יודע מה צופן העתיד למדינה? [...] מי יודע מה צפוי לעם ישראל בעשרות השנים הבאות?' (שם).

התנגדותו הנחרצת של גולדמן לכל דטרמיניזם היסטורי, נובעת בין השאר גם מהתנגדותו לחשיבה המייחסת תכליות לאובייקטים שונים בטבע (תפיסת טבע טלאולוגית). רעיונות כמו זה שההיסטוריה האנושית פועלת על-פי חוקים אימננטיים או טרנסצנדנטיים, או הרעיון בדבר שילובו ההכרחי של כל אירוע ואירוע במרקם הכללי — הם מסימניה של חשיבה טלאולוגית.⁸⁸ עמדה זו נדחית שוב ושוב על-ידי גולדמן.⁸⁹

גולדמן כברלין, ליאוטר ופוקו אינו נשאר רק במישור העיוני, אלא הוא מצביע על הסכנות שבגישות מטפיזיות-גאולתיות, גם מן ההיבט הפוליטי והמוסרי. תפיסות המניחות כי בידינו הפתרון לבעיות היסוד של האנושות כולה, ושל עם ישראל בפרט, 'הובילו במקרים הטיפוסיים לחוסר אחריות מדינית. וחמור מכך, להתפרקות מוסרית' (שם, עמ' 256), טוען גולדמן.

סיכום: היחס לאחר (חילוני) והשלכותיה של העמדה המוצעת בתחום מעמד המדינה והדת

להערכתנו, הגות זו עשויה להוות אתגר חשוב למי שמודאג מכישלונה של ההגות הציונית-דתית הגאולתית בכמה תחומים⁹⁰ ובעיקר בתחום השיח עם האחר. שאלת היחס לאחר אינה רק שאלה אקדמית, אלא היא שאלה אקוטית בעבור כל אזרח במדינת ישראל הרב-תרבותית.⁹¹

גולדמן מודה כי בדומה לליבוכיץ (אף כי האחרון לא הודה בכך), חל שינוי בגישתו לאופיה ומשמעותה של מדינת ישראל. עד סוף שנות ה-60 העסיקה אותו שאלת אופיה הדתי של המדינה, וזאת תוך ניסיון להגדיר את דמותה של 'מדינת התורה' באשר תקום.⁹² שאלה זו העסיקה גם את ליבוכיץ עד שנות ה-50 והוא נחשב לדבריה של הציונות הדתית ובעיקר למתווה דרך בעבור הקיבוץ הדתי. בעשורים האחרונים השתנה יחסם של השניים למדינת ישראל, ושניהם הציעו תוכנה חדשה. כיום, מודה גולדמן, המציאות הישראלית מציבה שאלות אחרות:

היום נראה לי כי המדינה בת זמננו היא חילונית במהותה. בכך דומה דעתי לזו שביטא ליבוכיץ בשנים האחרונות (מחקרים, עמ' 16).

88 ראה ברלין 1987, עמ' 108.

89 ראה מחקרים, עמ' 256.

90 ראה אחיטוב בקובץ זה.

91 ראה מנחם מאוטנר, אבי שגיא, רונן שמיר, 'הרהורים על רב-תרבותיות בישראל', בתוך: רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית — ספר זיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל, בעריכת הנ"ל, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 67-76 (להלן, מאוטנר, שגיא ושמיר).

92 ראה מחקרים, עמ' 16.

אלא שגולדמן, בשונה מליבוכיץ שייחס את חילוניותה של המדינה לכוונת מקימה, מייחס את האופי החילוני של המדינה לעובדת היותה מדינת טריטוריה:

לדידי, החילוניות מהותית למדינה המודרנית בשל היותה מדינת טריטוריה, כלומר, מדינה שהיקף סמכויותיה חופף טריטוריה מסוימת, שמרותה מוטלת על כל אוכלוסיית הטריטוריה ואינה מוגבלת לחלק ממנה. היא מדינתם של כל אזרחיה. [...] למדינה כזאת לא יוכל להיות משטר דתי אם אוכלוסייתה הטרוגנית מבחינה דתית [...]. ישראל, שיש בה מיעוט דתי יהודי ניכר, מיעוט מוסלמי לא מבוטל, מיעוט נוצרי, ואשר רוב תושביה הם חילוניים, אינה יכולה להיות מדינת תורה (שם, עמ' 16-17).

גולדמן מדגיש כי נורמות וערכים יהודיים מסורתיים יכולים להשפיע על צביונה של המדינה, והדבר אף רצוי — אלא שאימוץ נורמות דתיות תלוי 'בנכונות הציבור הרחב להכיר בהן' (שם, עמ' 17).

גולדמן מסכים עם ליבוכיץ גם בנושא של הפרדת הדת מהמדינה. כל כפייה של עניין דתי על-ידי חוק מדינה היא עיוות חמור: א. מפני שהיא מקור לסכסוכים מתמידים בין דתיים וחילוניים (ראו לדוגמה נושאי גישושים וגירושים). ב. מפני שהיא מבקשת לכפות עמדה של מיעוט על הכלל בתחום שבו באופן המובהק ביותר יכולה להיות רק הכרעה חופשית. לשיטתו של גולדמן, שאלת צביונה של מדינת ישראל צריכה להיקבע כתחומי החברה ולא על-ידי המדינה ומנגנוניה. הכרעות דתיות ותרכוזיות אינן יכולות להיחתך על-ידי רוב קואליציוני זה או אחר, מטבען אין הן עניין לכפייה של המדינה על אזרחיה אלא עניינו של כל פרט וכל קהילה.

רק אקלים מסוג זה, בו נשמר הערך הפנימי של כל הכרעה בתחום האמונות והדעות, עשוי להוביל לדיאלוג פורה, שבו יצמח היחיד ויפתח את זהותו מתוך היכרות עם האחר השונה, ומתוך הטמעת אלמנטים חדשים ודחיית אחרים.⁹³ בניגוד לכך, תפיסות מטפיזיות המשררות וראות מוחלטת בבלעדיות אמונתם — אינן מאפשרות דיאלוג המבוסס על הכרה הדדית. רעיון דומה ניסח גולדמן במאמרו 'דתיות יהודית בעידן של חילון'.⁹⁴ במאמר זה הוא מצביע על שלוש דרכי תגובה לחילון: א. דה-לגיטימציה למציאות החילונית;⁹⁵ ב. קבלת המציאות החילונית תוך ניסיון לעצבה ברוח של קדושה;⁹⁶ ג. 'הכרה בלגיטימיות

93 תפיסה זו, המצביעה על פיתוח הזהות האישית מתוך הדיאלוג עם האחרים, פותחה בהרחבה על-ידי צ'רלס טיילור בספרו: ראה למשל מאמרו: Charles Taylor, 'The Politics of Recognition', in: *Multiculturalism*, A. Gutmann (ed.), Princeton, New Jersey 1994, pp. 25-73.

94 מחקרים, עמ' 434-442.

95 דרך זו שוללת לחלוטין את הלגיטימיות של התופעה, מנתקת עצמה מהמדינה החילונית ורואה רק באנשיה את 'ישראל האמיתית' [...] היתר הם יהודים בשם בלבד' (מחקרים, עמ' 440). זוהי דרכן של קבוצות חרדיות אנטי-ציוניות וכוודאיי אין דרך זו יכולה להוות פתרון בעבור אנשי הציונות הדתית לגווניה.

96 הדרך השנייה מכירה באופי החילוני של המציאות, ושואפת להחזיר יסוד של קדושה למדינה החילונית על-ידי דרכי ניהול נאותות של החיים הציבוריים, נקיון כפיים, [...] צדק בסדרים חברתיים, דאגה של אמת לנחשלים וכו' (שם, עמ' 441). בכך יש, כמובן, ויתור על חלום 'מדינת התורה' לאור אופיה

של המציאות תוך טיפוח האשליה של קדושתה' (גולדמן תשנ"ז, עמ' 442). לבעלי גישה זו יש צורך כפייתי למצוא לגיטימציה במסגרת מושגים מקובלים למה שחורג מהם. הם מקבלים אפוא את המציאות החדשה בחיוב אך מוציאים אותה מפשוטה' (שם, עמ' 441). גישה זו צובעת את המציאות בצבעים אנכרוניסטיים, מטשטשת את הפרספקטיבה ההיסטורית, ומשלה עצמה ביחס למציאות הקונקרטית. גולדמן אמנם אינו מציין מפורשות למי הוא מתכוון, אך נדמה לי שלא אטעה אם אומר כי דבריו אלו מתארים באופן המדויק והקולע ביותר את גישתם של חוגי הציונות הדתית הגאולתית, בה עסקנו בפרק ב. לאמיתו של דבר, גישה זו אינה מוכנה להכיר ביסודות החילוניים של המציאות המודרנית. היא מפתחת גישות מוגופוליסטיות ופטרנליסטיות המסבירות את עולמו של האחר ואת שינויי המציאות — כחלק אורגני של המבנה המחשבתי המוכר והלגיטימי שלהן. האשליה שביסוד תפיסה זו מלווה בסכנות רבות, ביניהן גם הסכנה של אטימת אוזניים לקולו של האחר.

משנתו הציונית-דתית של גולדמן, לעומת זאת, מציעה עתיד עשיר ופורה יותר. עמדה זו, שאקרא לה בהקשר זה עמדה ציונית-דתית-פוסט-מודרנית, מגלה פתיחות כלפי האחר —

מתוך הבנה ששום תרבות אינה מכילה בתוכה מוגופול על ה'אמת', על ה'ראוי', ומתוך הבנה שאין 'טוב' אחד בלבד שראוי לחיותו, אלא יש 'טובים' רבים, המצויים בתרבויות שונות. חברה זו יכולה להעמיד במרכז ערכיה את הכבוד לאחר, לשונה, ויכולה לטפח תרבות של ביקורת עצמית [...] ובמקום 'אימפריאליזם' כלפי האחר ורצון להשתלט עליו ולהכתיב לו את התכנים של חייו, פיתוח עמדה המושתת על 'פינוי מקום' לאחר, 'צימצום' של האני לטובת האחר, והכרה בחיוניות של האחר לעיצוב הזהות העצמית לא בדרך שוללנית, אלא בדרך הדיאלוגית.⁹⁷

אהוד לוז

הגשר שלא נוצר

א. הציונות הדתית מול התרבות החילונית

מן המפורסמות הוא שהשותפות שבין ציונים דתיים וחילוניים בתוך התנועה הציונית לא נוצרה על בסיס רעיוני משותף שהגדיר את מעמדה של הדת בתוך המדינה היהודית שעתידה לקום. בשביל לקיים את השותפות מבחינה מעשית צריך היה לדחות את כל השאלות המהותיות הנוגעות לאופייה של הדת ולמעמדה במדינה לעתיד רחוק, מה שאפשר לכל אחד מן השותפים לטפח חזון משלו ולהאמין שדרכו תיעשה לדרך המלך בציונות. כמו שכתב ישראל קולת:

השותפות הפוליטית נועדה לקדם לשאלת הזהות היהודית. השאלות הקשות בדבר היחס שבין הדת לבין החברה והממשל בארץ ישראל המנדטורית מצאו את התנועה הציונית בלתי מוכנה מבחינה רעיונית. התנועה הציונית הוקמה תוך כרי עקיפת הבעיות המהותיות של הקיום היהודי.¹

בתנועה הציונית לא נוצרה שום הגות תיאולוגית-פוליטית רצינית שעשויה היתה לשמש מורה-דרך מכוון לעיצוב היחסים בין הדת למדינה. בשל אופייה המיוחד של הדת היהודית, שנכרכו בה ללא הפרד היסוד האתני והיסוד הדתי באופן שאין לו אח ורע, לא יכלו הציונים לאמץ לעצמם דפוסיים פוליטיים-דתיים שהוצעו על-ידי ההגות הפוליטית האירופית החל מן המאה השבע-עשרה. ההגות היהודית המודרנית אף היא לא היתה עשויה לסייע כאן, משום שסוגיית היחסים בין הדת למדינה היהודית לא העסיקה אותה כלל, מטעמים מובנים. הרבנים הציוניים היו עסוקים במתן 'הכשר' לאידיאולוגיה הלאומית-דתית ונמנעו מלעסוק בכל השאלות ההלכתיות-מעשיות הכרוכות בהקמת מדינה יהודית.²

1 י קולת, 'דת, חברה ומדינה בתקופת הבית הלאומי', בתוך: ש' אלמוג, 'ריינהרץ, אניטה שפירא (עורכים)', ציונות ודת, ירושלים 1994, עמ' 334.
2 תחושת החמצה של השעה ההיסטורית ניכרת מדבריו שכתב הרב שאול ישראל, חבר הרבנות הראשית, בשנת תש"ט: 'הלכות אלה, שעוד לא מזמן נחשבו בגדר הלכתא דמשיחא, זכינו והנה הן

החילוני של המדינה, אך יש כאן ניסיון למימוש מספר עקרונות הלכתיים בתחום 'עשיית הישר והטוב בעיני ה'' (שם). — זוהי לדעת גולדמן, משנתם של חוגי רעיון תורה ועבודה.
97 מאוטנר, שגיא ושמיר, עמ' 75.